

ISSN 0102-0269

Reflexão

Ano XXVII n^{os} 81/82

Revista Semestral da
Faculdade de Filosofia

Dialética e Ciência



PUC
CAMPINAS
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

Diretor Responsável: Tarcísio Moura

Editor Responsável: Constança Marcondes César

Secretário: Fabiano Stein Coval

Conselho Editorial:

Arlindo Ferreira Gonçalves Junior, Constança Marcondes César, Fabiano Stein Coval, Germano Rigacci Junior, João Carlos Nogueira, Luiz Paulo Rouanet, Paulo Moacir Godoy Pozzebon, Tarcísio Moura

Colaboradores Efetivos:

Gabriel Lomba Santiago, Gentil Gonçalves Filho, João Batista de Almeida Júnior, João Francisco Regis de Moraes, José Antonio Trasferetti, Luiz Roberto Benedetti, Maria Letícia P. Jacobini, Newton Aquiles von Zuben, Samuel Mendonça

Correspondentes no Brasil:

Alberto Cupani (Florianópolis SC), Alberto Oliva (RJ - RJ), Alino Lorenzon (RJ -RJ), Ana Maria Moog (RJ RJ), Antonio Joaquim Severino (SP - SP), Creusa Capalbo (RJ - RJ), Elena Garcia (RJ - RJ), Elyana Barbosa (Salvador BA), José Carlos de Paula Carvalho (SP - SP), Leonardo Prota (Londrina PR), Lídia Maria Rodrigo (Uberlândia MG), Maria do Carmo Tavares de Miranda (Recife PE), Mário Guerreiro (RJ RJ), Marly Bulcão (RJ- RJ), Moacir Gadotti (SP SP), Miriam de Carvalho RJ RJ), Nelson Saldanha ((Recife PE), Olinto Pegorado (RJ RJ), Urbano Zilles (Porto Alegre RS).

Correspondentes no Exterior:

Alain Guy (+)(França), André Dartigues (França), Antonio Braz Teixeira (Portugal), Attilio Danese (Itália), Daniel Schulthess (Suiça), Eduardo Abranches de Soveral (+)(Portugal), Evangelhos Moutsopoulos (Grécia), G. Arqbatziz (Grécia), Giulia Pasola Di Nicola (Itália), Glória Comesaña (Venezuela), Jean-Marc Gabaude (França), Joaquim Domingues (Portugal), José Esteves Pereira (Portugal), Maria Protopapas-Marnelli (Grécia), Mario Castellana (Itália), Mário Losano (Itália), Paulo Borges (Portugal), Oscar Pujol (Índia), Sonia Vásques Garrido ((Chile), Venant Cauchy (Canadá), Yvon Lafrance (Canadá), Zdnéck Kourin (França).

**FACULDADE DE FILOSOFIA
PUC-Campinas**

**REFLEXÃO 81/82
DIALÉTICA E CIÊNCIA**

**CAMPINAS, SP
2002**

Reflexão/Faculdade de Filosofia - PUC-Campinas
Nº 1 .-Campinas: PUC-Campinas, 1975.

Periodicidade: semestral.

A numeração dos fascículos é seqüencial desde o número 1 (1975).

Até 2001 foram publicados 80 fascículos em 26 volumes.

ISSN 0102-0269

1. Filosofia - Periódico.



CDD 105

SUMÁRIO

Editorial 7

ARTIGOS

Germano Rigacci Junior, Escravidão e Dialética: a figura do escravo no *Mênon* de Platão e na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel 11

Sérgio L. de C. Fernandes, Salvando as aparências: uma ontologia da experiência e sua relação com a ciência 19

Wânia M. Lourenço, Ciência e razão em Popper 53

Marcello Souza Costa Neves Koudela, Fatos e teorias: do observacionalismo ao teoreticismo em Filosofia da Ciência 59

Vera Portocarrero, O objeto da história das ciências: conceitos e forças 75

Marly Bulcão, Verdade e pluralismo: um ensinamento da cultura contemporânea 85

RESENHAS 91

SOMMAIRE

Éditorial7

ARTICLES

Germano Rigacci Junior, Esclavage et dialectique: la figure de l'esclave dans le *Menon* de Platon et dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel 11

Sérgio L. de C. Fernandes, On sauve l'apparence: une ontologie de l'expérience et sa relation avec la science 19

Wânia M. Lourenço, Science et raison chez Popper 53

Marcello Souza Costa Neves Koudela, Faits et théories: de l'observationisme au théoreticisme en Philosophie de la Science 59

Vera Portocarrero, Objet de l'histoire des sciences: concepts et forces 75

Marly Bulcão, Vérité et pluralisme: un enseignement de la culture contemporaine 85

RÉCENSIONS 91

EDITORIAL

DIALÉTICA E CIÊNCIA

O presente número da Revista *Reflexão* traz, por meio de seus artigos, uma análise sobre temas cruciais da contemporaneidade, uma época carente de sentido e que está a todo instante a exigir de nós um posicionamento. É exatamente para oferecer o material com o qual poderemos debater e assumir uma posição crítica, como exige o autêntico filosofar, que apresentamos ao leitor a contribuição de importantes nomes do panorama filosófico atual.

O primeiro artigo, do professor Germano Rigacci Jr., analisa a diferença entre recordação e rememoração a partir da comparação entre a figura do escravo em dois momentos únicos na história da Filosofia: o *Mênon* de Platão e a dialética hegeliana.

Os conceitos de aparência e realidade, tão caros à Filosofia, são abordados pelo professor Sérgio Fernandes em seu artigo, no qual pretende refletir o uso científico da noção de experiência.

A professora Wânia Lourenço aborda, inspirada pelo racionalismo crítico de Karl Popper, um dos mais relevantes epistemólogos do século XX, a relação entre erro e razão na construção das ciências.

Ainda no âmbito das ciências, o professor Marcello Koudella examina os vínculos entre o observável e as teorias científicas, discutindo questões centrais para o empirismo de um modo geral.

O objeto da história das ciências é o problema sobre o qual se debruça a professora Vera Portocarrero, a partir das idéias e debates levantados por Georges Canguilhem e Bruno Latour.

Finalmente, a professora Marly Bulcão aborda dois dos conceitos mais prolatados atualmente, os de verdade e pluralismo, revelando aquela carência da sociedade hodierna de que falávamos no início.

Assim, pode o leitor ver que o volume que tem em mãos permanece fiel ao ideal que a revista *Reflexão* mantém em suas duas décadas de existência, o de contribuir precisamente com a 'reflexão' e o debate filosófico porque acreditamos, como já ensinara Sócrates, que uma vida sem reflexão não é digna de ser vivida. Boa leitura. Boa Reflexão.

A REDAÇÃO

ÉDITORIAL

DIALECTIQUE ET SCIENCE

Ce numero de la Revue *Reflexão* présente, moyennant ses articles, une analyse des thèmes essentiels de la vie contemporaine, une époque pauvre de sens et qui à chaque instant exige une prise de position devant les problèmes. C'est pour offrir des subsides pour le débat et la critique, caractéristiques de la philosophie authentique, qu'on présente au lecteur la contribution des penseurs importants dans le scénario philosophique actuel.

Le premier article, du Prof. Germano Rigacci Jr., fait l'analyse de la différence entre souvenir et mémorisation, moyennant la comparaison entre la figure de l'esclave dans deux moments de l'histoire de la philosophie: le *Ménon* de Platon et la dialectique hégélienne.

Les concepts d'apparence et de réalité, importants dans la Philosophie, sont envisagés dans l'article du Prof. Sérgio Fernandes, lequel fait une réflexion sur l'usage scientifique de la notion d'expérience.

Le professeur Wânia Lourenço étudie, sous l'inspiration du rationalisme critique de Karl Popper, un des plus importants épistémologues du XX^e. Siècle, la relation entre l'erreur et la raison dans la construction des sciences.

Le professeur Marcello Koudela, dans le domaine des sciences, examine les liaisons entre l'observable et les théories scientifiques, dans l'horizon de l'empirisme.

L'objet de l'histoire des sciences est le problème auquel s'attache la réflexion du professeur Vera Portocarrero, prenant pour point de départ les idées et les débats déclenchés par Georges Canguilhem et Bruno Latour.

Enfin, le professeur Marly Bulcão étudie deux concepts très importants aujourd'hui, ceux de *vérité* et de *pluralisme*, en dévoilant les caractéristiques de la société d'aujourd'hui, qu'on ait mentionné auparavant.

De cette façon, le lecteur peut constater que ce volume de la revue *Reflexão* est fidèle à l'idéal présenté dans ses deux dizaines d'années d'existence: celui de contribuer à la 'réflexion' et au débat philosophique, étant donné qu'on croit, en suivant l'enseignement de Socrate, qu'une vie sans réflexion n'est pas digne d'être vécue. Bonne lecture. Bonne 'réflexion'.

LA RÉDACTION

ESCRavidÃO E DIALÉTICA: A FIGURA DO ESCRAVO NO *MÊNON* DE PLATÃO E NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* DE HEGEL

ESCLAVAGE ET DIALECTIQUE: LA FIGURE DE L'ESCLAVE DANS LE MENON DE PLATON ET DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT DE HEGEL

Germano RIGACCI JUNIOR
Faculdade de Filosofia – PUC-Campinas

RESUMO

*O propósito do texto é, ao comparar o escravo, como personagem do diálogo *Mênon* de Platão e como parte da dialética da consciência de si na Fenomenologia do Espírito, mostrar a diferença entre a recordação e a rememoração.*

Palavras-chave: escravo, dialética, recordação, rememoração, Platão e Hegel.

ABSTRACT

The intention of the text is, when comparing the slave, as personage of the Plato's dialogue Menon and as part of the dialectic of the conscience of itself in the Phenomenology of the Spirit, show the difference between the memory and the remembering.

Key-words: slave, dialectic, memory, remembering, Plato and Hegel.

Nosso propósito é estabelecer uma comparação entre o escravo, conforme apresentado no diálogo platônico *Mênon*, e tal como aparece na dialética do senhor e do escravo desenvolvida na seção consciência de si da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. A reflexão a respeito do tema da escravidão, quer seja sob o aspecto histórico, quer seja sob o aspecto social, está além da nossa intenção. O que pretendemos mostrar é que ao escravo de *Mênon* cumpre a tarefa de provar, através da experiência maiêutica, a tese de que conhecer é recordar. Enquanto que a consciência escrava tem a tarefa de efetivar a dialética do reconhecimento, por meio da disciplina e do trabalho.

O resultado disso é que num caso, o escravo recorda as idéias que já se encontram na sua alma. No outro, a consciência escrava produz o mundo da cultura, o mundo daquilo que permanece e possibilita a rememoração no processo de formação cultural. Isso revelará, finalmente, concepções distintas da dialética e a diferença entre a *anamnese* e a *Erinnerung*.

I - O ESCRAVO NO DIÁLOGO *MÊNON*

Em Platão, a dialética se revela como método ascendente e descendente para captar os nexos

entre as idéias.¹ Na *República*, a dialética é: "... o que conduz ao princípio absoluto, parte da hipótese, e, dispensando as imagens que havia no outro, faz caminho só com auxílio das idéias". Continua, Platão: "Aprende então o que quero dizer com o outro segmento do inteligível, daquele que o raciocínio atinge pelo poder da dialética, fazendo das hipóteses não princípios, mas hipóteses de fato, uma espécie de degraus e de pontos de apoio, para ir até aquilo que não admite hipóteses, que é o princípio de tudo, atingindo o qual desce, desce fixando-se em todas as consequências que daí decorrem, até chegar à conclusão, sem servir em nada de qualquer dado sensível, mas passando das idéias umas às outras e terminando em idéias."²

A dialética ascendente e descendente, caminho da *epistême*, é exposta na *República*, obra do Platão maduro. Nossa atenção concentra-se, entretanto, em outra obra; *Mênon*. Trata-se de um diálogo escrito pelo Platão jovem, cujos personagens são; Sócrates, Mênon, o escravo de Mênon e Anito. Aí, a *epistême* é *anamnese*, ou seja, a ciência é recordação. Mênon, inicia o diálogo, em busca de uma definição sobre se a virtude pode ou não ser ensinada? Sócrates estimula o diálogo, conduzindo-o a novas aporias, até propor outra questão; o que é a virtude? Após tentar quatro definições de virtude sem sucesso, Mênon propõe a seguinte aporia a Sócrates: "De que procurarás aquilo que não sabes absolutamente o que és? Pois procurarás que tipo de coisas, entre as coisas que não conheces? Ou, ainda que, no melhor dos casos, a encontres, como saberás que isso que encontraste é aquilo que não conhecias."³ Responde, Sócrates: "Compreendo que tipo de coisas queres dizer, Mênon. Vês quão erístico é esse argumento que estás urdindo: que, pelo visto, não é possível ao homem procurar nem o que conhece nem o que não conhece? Pois nem procuraria aquilo precisamente que conhece - pois conhece, e não é de modo algum preciso para um tal homem a procura - nem o que não conhece - pois nem se quer sabe o que deve procurar."⁴

A superação dessa aporia leva a idéia de que o conhecimento é *anamnese*. Conhecer é recordar o que existe desde sempre no interior da alma. Platão mostra isso de duas maneiras. A primeira, inspirando-se nas doutrinas órfico - pitagóricas, expõe que; "sendo então a alma imortal e tendo nascido muitas vezes, e tendo visto tanto as coisas que estão aqui quanto as que estão no Hades, enfim todas as coisas, não há o que não tenha aprendido; de modo que não é nada de admirar, tanto com respeito à virtude quanto aos demais, ser possível a ela rememorar aquelas coisas justamente que já antes conhecia."⁵

Dado que aquilo que se sustenta no mito tem um valor alegórico, o diálogo prossegue com a segunda maneira de mostrar que conhecer é recordar. Platão desenvolve uma experiência maiêutica, como prova da tese proposta. Sócrates interroga o escravo de Mênon, que não recebeu educação alguma, mas é capaz de falar o grego, condição para o desenvolvimento desta experiência. Vale destacar que o escravo aparece como um qualquer, mas que tem na sua alma verdades, que sempre estiveram aí. Exatamente por ser admitido no diálogo como um qualquer, o escravo é fundamental para a prova de que as idéias se encontram na alma humana, faz-se necessário encontrar o caminho para rememorar-las. Mênon observará o diálogo entre Sócrates e o escravo e poderá, então, constatar se este rememora ou aprende uma idéia de geometria. O problema colocado ao escravo, por Sócrates, consiste em saber como duplicar a superfície do quadrado, dado que um de seus lados corresponde a um certo número de unidades de superfície, que são proporcionais ao lado. O escravo, que no início julga saber algo, afirma que duplicando o lado duplica-se a superfície. A afirmação está incorreta. Sócrates, mostra isso, propondo ao escravo uma aporia.⁶ Em seguida, chama a atenção de Mênon para o que está se passando: "Está te dando conta Mênon de que no início o escravo não sabia qual era linha da superfície de oito pés, como tampouco agora ainda

(1) G. REALE. *História da Filosofia antiga*. Vol. V, p. 74

(2) PLATÃO, *República*, 510 b, 511b.

(3) PLATÃO, *Mênon*, 80 d

(4) *Ibidem*, 80 e

(5) PLATÃO, *op. cit.*, 81 c

(6) *Ibidem* 82 b - 83 e

sabe. Mas o fato é que então acreditava, pelo menos, que sabia e respondia de maneira confiante, com quem sabe, e não julgava estar em aporia. Agora porém já julga estar em aporia, e, assim como não sabe, tampouco acredita que sabe.”⁷

Ciente de que não sabe, o escravo manifesta prazer, então, em procurar a resposta, o que não tinha anteriormente, pois acreditava saber algo e falava com propriedade sobre isso. Sócrates, neste momento do seu diálogo com o escravo, mostra a *Mênon* que o escravo descobrirá a uma saída para a aporia, através da interrogação das suas opiniões e não, por meio, do ensino e das explicações. O escravo busca dentro de si a resposta ao problema. Encontra a resposta correta. A diagonal do quadrado dado é a linha sobre a qual deverá ser construído o segundo quadrado para ser o dobro do primeiro. A demonstração dessa resposta supõe o teorema de Pitágoras, que o escravo desconhece.

Sem receber qualquer lição de geometria, o escravo por si mesmo chega a resposta correta do problema matemático. Ele tira de si mesmo a resposta, com o auxílio de Sócrates. Tira de si, aquilo que estava esquecido na sua alma. Tira a idéia do esquecimento, torna-a visível. Como ninguém lhe ensinou geometria, afirma Sócrates: “se, então, tanto durante o tempo em que ele for quanto durante o tempo em que não for um ser humano, deve haver nele opiniões verdadeiras, que, sendo despertadas pelo questionamento, se tornam ciências, não é por todo o sempre que sua alma será uma alma que já tinha aprendido? Pois é evidente que é por todo o tempo que ele existe ou não existe como ser humano. (...) E se a verdade das coisas que são está sempre na nossa alma, a alma deve ser imortal, de modo que aquilo que acontece não saberes agora - e isto é aquilo de que não te lembras - é necessário, tomando coragem, tratares de procurar e de lembrar.”⁸

O escravo, no diálogo *Mênon*, oferece, portanto, ao se submeter a experiência maiêutica, uma prova de fato, de que todo homem pode tirar do esquecimento a idéia verdadeira que desconhecia, pois possui uma alma imortal e dotada de verdades, não apreendidas na vida atual. Prova, também, a

afirmação de que a *epistême* é recordação e de que a diferença entre os indivíduos encontra-se no maior ou menor conhecimento da idéias latentes. Destaca F. M. Cornford que; “segundo *Mênon* todo o conhecimento poderá ser recuperado desta forma. Toda a realidade tem um carácter afim: a estrutura da verdade constitui um único sistema coerente, cujas partes estão ligadas entre si pela necessidade lógica. A recuperação de um único elo de ligação é o suficiente para levar o espírito à descoberta sem limites de novas verdades”⁹.

Enfim, a descoberta que o escravo faz, por meio da maiêutica das idéias matemáticas latentes em sua alma, não lhe possibilita o transito pela dialética ascendente e nem pela dialética descendente. Tampouco se transforma em homem livre (*o eleútheros*) com direito a palavra na assembléia dos cidadãos. Resta-lhe, por isso, voltar ao seu mudo trabalho escravo no *oikos* (ordem doméstica), como um bem pertencente ao senhor *Mênon*, pois o saber conquistado, não o elevou a condição de cidadão e membro da *pólis*.

II - A DialÉTICA DO SENHOR E DO ESCRAVO

A passagem mais conhecida e discutida da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel é a que trata da dialética da independência e dependência da consciência-de-si. Essa dialética surge na 2ª parte da *Fenomenologia*: “A consciência-de-si”, que tem um capítulo apenas: “A verdade da certeza de si mesmo”. O capítulo divide-se em; introdução e duas partes. Essas intitulam-se respectivamente: “Independência e dependência da consciência-de-si” e “Liberdade da consciência de si: estoicismo, ceticismo e consciência infeliz”.

O momento da consciência de si resulta das experiências feitas no momento da consciência, que lhe precede no itinerário dialético da *Fenomenologia*, e cujas figuras são a certeza sensível, a percepção e o entendimento. Nestas experiências, o verdadeiro revelou-se como algo outro e distinto da consciência. No entendimento, encontramos a dialética do jogo das forças: solicitante e solicitada.

⁷ PLATÃO, 84 b

⁸ *Ibidem*, 86 a-b

⁹ F.M. CORNFORD, *Pricipium Sapientiae*, p. 88-89.

No nível da consciência de si, inicialmente, é a própria consciência que se desdobra e se opõe a si mesma. O problema do reconhecimento é central nesta parte da obra. A consciência de si não é para-si sem ser para outra consciência de si. Ou seja, neste momento ela não pode se encerrar na tautologia; “eu sou eu”.

Antes de chegar a dialética do senhor e do escravo, o movimento dialético da consciência de si incorpora a dialética do desejo e a dialética da consciência duplicada. Ao desejar algo, a consciência de si não encontra a sua identidade na abstração do “eu penso”, mas na diferença que mantém com o seu objeto, que, neste momento, é uma outra consciência de si viva. Surge, desta dialética, o conceito da consciência-de-si, que Hegel assim expõe:” a) o puro “Eu” indiferenciado é seu primeiro objeto imediato; b) mas essa imediatez mesma é absoluta mediação: é somente com o supracumir do objeto independente; ou seja, ela é desejo. A satisfação do desejo é a reflexão da consciência de si sobre si mesma, ou a certeza que veio a ser verdade; c) mas a verdade dessa certeza é antes a reflexão redobrada, a duplicação da consciência-de-si.”¹⁰

A dialética da consciência de si duplicada desenvolve-se em três momentos. No primeiro, a consciência de si tem diante dela outra consciência de si. São dois termos o eu e o outro, ela encontra o seu ser no outro. “Isso tem uma dupla significação, afirma Hegel, primeiro, a consciência de si se perdeu a si mesma(..). Segundo, com isso ela supracumiu o outro, pois não vê o outro como essência, mas é a si mesma que vê no outro.”¹¹ No segundo, a consciência de si supracumir o seu ser no outro. De acordo com Hegel; “(...) primeiro, deve proceder a supracumir a outra essência independente, para assim vir a ser certeza de si como essência; segundo, deve proceder a supracumir a si mesma, pois ela mesma é esse outro.”¹² Finalmente, ao supracumir a si mesma como outro, retorna a si e se torna igual a si mesma.

À procura de reconhecimento, as consciências-de-si travam entre si uma luta de vida

e de morte. O resultado dessa luta é a desigualdade entre elas. A consciência de si que arriscou a própria vida, provou ser para si independente e livre da vida imediata. Aquela que evitou o risco total da própria vida, tornou-se ser para o outro, ou seja, uma consciência dependente. “Ambos os momentos são essenciais - diz Hegel -; porém como de início são desiguais e opostos, e ainda não resultou sua reflexão na unidade, assim os dois momentos são como duas figuras opostas da consciência: uma, a consciência independente para a qual o ser para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um outro. Uma é o senhor, outra é o escravo.”¹³

A luta entre as consciências-de-si não levou ao aniquilamento de nenhuma delas. Contudo, a consciência escrava, por temer a outra, o senhor, abandona o seu desejo de reconhecimento. Reconhece ao outro como o seu senhor e se mostra como aquele que deseja tão somente conservar a sua vida. Essa dialética contém três movimentos: a dominação, o medo e a cultura.

a) Dominação

O movimento da dominação parte da posição que se encontra o senhor; como uma consciência - para - si desenvolvida. O senhor pode se relacionar, imediata ou mediatamente, com a coisa em geral e com o escravo. Com esses três elementos, Hegel desenvolve dois modos de dominação. No primeiro, o senhor domina o escravo, pois domina aquilo em relação ao qual permanece preso: coisa. No segundo modo, efetiva-se a verdadeira dominação. O senhor domina a coisa, pela mediação do seu domínio sobre o escravo. O escravo nega a coisa, transforma-a em bens para o consumo e fruição do senhor.

Desses modos de dominação, o resultado é que o senhor é reconhecido por uma consciência escrava, que como tal é uma consciência inessencial. O agir da consciência escrava é inessencial, pois o que faz é o próprio agir do senhor. Este encontra a certeza de ser para si numa consciência inessencial. Por isso, diz Hegel, o senhor: “não está certo de ser

⁽¹⁰⁾ G.W.F.HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 125.

⁽¹¹⁾ *Ibidem*, p. 126.

⁽¹²⁾ G.W.F.HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 126.

⁽¹³⁾ G.W.F. HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 130

para si como verdade, mas sua verdade é de fato a consciência inessencial e o agir inessencial dessa consciência”¹⁴

b) Medo

Visto o que é a escravidão nestes modos de dominação, é importante destacar que a consciência escrava é consciência de si, que encontra a sua verdade numa consciência independente. O senhor, inicialmente, é a essência para o escravo. O escravo teme a sua essência, sente-se ameaçado pela morte. “Essa consciência - afirma Hegel - sentiu a angústia, não por isto ou aquilo, não por este ou aquele instante, mas sim através da sua essência toda, pois sentiu o medo da morte, do senhor absoluto. Aí se dissolveu interiormente, em si mesma tremeu em sua totalidade; e tudo que havia de fixo, nela vacilou.”¹⁵

O medo da morte fez com que a consciência escrava experimentasse, de um lado, a dissolução de tudo o que era parte de seu universo, e, de outro, a aderência ao ser aí natural. O escravo não se transformou em animal porque desenvolve a consciência de si por meio do serviço e do trabalho. O medo é abandonado pelo serviço prestado ao senhor. Mas será pela mediação do trabalho que a consciência escrava retorna a si mesma. O P.J. Labarrière: “o trabalho permite à consciência assegurar o seu poder sobre o mundo e dissolver o seu medo numa única operação com dois componentes; prova a si mesma que o mundo não é uma substância “ estranha”, e dá efetividade histórica - reconhecida - à negatividade absoluta que reside nela como consciência-de-si.”¹⁶

c) A cultura

Hegel constata que o temor é o início da sabedoria¹⁷. Sabedoria que se desenvolve no processo de formação (Bildung). Com o serviço e o trabalho, o escravo domina a coisa e, com isso,

alcança a consciência de ser ele mesmo em-si e para-si. O senhor reservou a si o consumo daquilo que resultou do trabalho do escravo. “Mas essa satisfação - observa Hegel - é pelo mesmo motivo, apenas um evanescente, já que lhe falta o lado objetivo ou o subsistir. O trabalho, ao contrário, é desejo refreado, um desvanecer contido, ou seja o trabalho forma. A relação negativa para com o objeto torna-se a forma do mesmo e algo permanente, porque justamente o objeto tem independência para o trabalhador.”¹⁸ O senhor limitado ao consumo e isento do trabalho, vai se tornando cada vez mais dependente da natureza e do escravo. A sua satisfação é apenas evanescente. Enquanto o escravo, pelo seu agir formativo (desejo refreado), produz a obra que permanece, que lhe possibilitará alcançar a consciência de si como ser independente. Portanto, neste processo o senhor acaba se tornando escravo do escravo, e o escravo, senhor do senhor. Essa inversão é possível pelo operar formador, isto é, o trabalho que educa. “A pedagogia de Hegel - destaca J.H. dos Santos - é uma pedagogia do trabalho e da disciplina; a verdadeira transformação do mundo está no trabalho e na educação pelo trabalho, (...), que se põe no elemento da permanência através da repressão do consumo.”¹⁹

A consciência escrava que no início estranhava a si mesma (“fremder Sinn), ao experimentar o medo, a disciplina e o trabalho, encontrou a si e se transformou em seu próprio sentido (eigner Sinn). A angústia diante do medo da morte e o penoso processo de formação permitem a consciência escrava ser para si independente e se tornar a verdade do senhor. No formar da coisa, a consciência escrava chega a consciência de ser ela mesma em si e para si. A forma exteriorizada não é algo distinto da consciência, mas é o seu ser para si, que na exteriorização vem a ser a sua verdade. Por meio do trabalho, a consciência escrava reencontra a si mesma e vem a ser o sentido próprio.²⁰

O escravo, portanto, transforma a sua negatividade essencial em negatividade criadora da

¹⁴ G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, p. 131.

¹⁵ G.W.F. HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 132.

¹⁶ P.J. LABARRIÈRE. *La Fenomenologia del Espíritu de Hegel*, p. 150

¹⁷ G.W.F. HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 132..

¹⁸ *Ibidem*, p.132.

¹⁹ J.H.SANTOS. *Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 93

²⁰ G.W.F. HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 133.

história.²¹ A negatividade essencial é aqui trabalho, concebido como desejo refreado e agir formativo. A história, por isso não pertence ao senhor guerreiro, mas ao escravo trabalhador, que transforma o mundo e se forma, por meio de seu trabalho. Ao retardar o consumo do objeto que produz, ao reprimir os seus desejos e ao dar forma a coisa, o escravo se transcende e se cultiva. “A consciência que trabalha - afirma A. Kojève - chega assim a uma tal contemplação do Ser-dado autônomo que ela contempla a si mesma. O produto do trabalho é a obra do trabalhador. É a realização de seu projeto, de sua idéia: é ele portanto que se realizou nesse e por esse produto, e ele contempla a si mesmo ao contemplar o produto.”²² O trabalho escravo, ao criar a realidade humana e objetiva, ou seja, a cultura, é a garantia do progresso histórico.

O que expusemos acima possibilita certa compreensão da seguinte afirmação que faz Hegel, Prefácio, escrito após a conclusão da obra: “Se o embrião é de fato homem em si, contudo não o é para si. Somente como razão cultivada e desenvolvida - que se faz a si mesma o que é em si - é homem para si; só essa é sua efetividade.”²³ Compreendemos, então, que o cultivo da razão humana inicia-se com o momento do medo e do serviço em geral e segue com o momento do formar. Ambos momentos são necessários. Assim o cultivo da razão, que não passa pelo medo absoluto primordial, acaba em mero capricho e adquire um sentido próprio e vazio.

Portanto, a formação do escravo ensina-o a não se deter na singularidade egoísta da sua vontade natural. Enquanto o senhor permanece preso ao seu egoísmo e ao gozo, o escravo realiza a passagem de uma vontade singular e contingente para uma vontade racional e universal. Produz algo que permanece e adquire independência fora de si como obra. Somente o escravo pode negar o que é e produzir aquilo que não é: uma consciência autônoma e livre. Alcançará isso, transformando o mundo que o fixa na sujeição em um mundo em que será livre.²⁴

III - CONCLUSÃO

As considerações feitas a respeito do escravo, personagem do diálogo platônico, e da consciência escrava, momento da dialética da consciência-de-si, revelaram diferenças quanto as características e situação de cada uma delas em seus respectivos textos. O escravo de Mênon é um jovem, um qualquer, que resiste em ter ciência de que não sabe. Sua função é a de ser a prova da tese de que ter ciência é recordar, e que isso é possível porque se supõe a alma como imortal. Realizada a prova, o diálogo entre Mênon e Sócrates prossegue, e o escravo retorna às suas tarefas. Com a consciência escrava, tal como a concebe Hegel não se passa o mesmo. Ela, sob o temor e a angústia da morte, serve ao senhor, ao mesmo tempo, que transforma a natureza e produz a sua formação. A sua obra permanece sob a forma de uma interiorização cumulativa. Para Hegel só há rememoração (*Erinnerung*) do que foi interiorizado através da formação cultural, a verdadeira natureza do espírito. A comparação entre o escravo de Mênon e a consciência escrava da Fenomenologia pode indicar a diferença que há entre a dialética platônica e a dialética hegeliana. Em Platão, a dialética é ascensional, pois abandona o sensível, o contraditório, o contingente e o múltiplo, para contemplar aquilo que é idêntico em si mesmo e existe por si mesmo. Em Hegel, a dialética não abandona a realidade que se constitui como uma trama de contradições. Ela enfrenta a dor, a paciência e o trabalho do negativo. Somente no final do movimento dialético haverá a negação da negação, a suprassunção de toda a realidade. Finalmente, embora o escravo do diálogo *Mênon*, desprovido de formação e ignorante, tivesse alcançado o conhecimento de idéias da geometria, sem o auxílio da experiência, ele não se tornou um homem livre, um cidadão. Na *Fenomenologia*, o escravo desenvolve a sabedoria a partir da angústia diante do medo absoluto que lhe provoca o senhor. Sabedoria que se ampliará com o processo de formação do escravo, que para Hegel, tem de

⁽²¹⁾ P.J.LABARRIÈRE, *op. cit.*, p. 152

⁽²²⁾ A. KOJÈVE. *Introdução a leitura de Hegel*, 27-28.

⁽²³⁾ G.W.F.HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 31.

⁽²⁴⁾ Cf. KOJÈVE, *op. cit.*, p.30-31.

culminar na efetivação de uma comunidade constituída de indivíduos livres, que desenvolvem o mútuo reconhecimento.

BIBLIOGRAFIA

1. CORNFORD, F. M. **Principium Sapientiae**. Lisboa: F.C. Gulbenkian, 1981.
2. HEGEL, G. W. F. **Phänomenologie des Geistes**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.
3. HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**, Vol. I. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.
4. HYPPOLITE, J. **Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel**. Paris: Éditions Mouton, 1974.
5. KOJÈVE, A. **Introduction à la lecture de Hegel**. Paris: Editions Gallimard, 1947.
6. _____ **Introdução a leitura de Hegel**, trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. UERJ, 2002.
7. LABARRIÈRE, P. J. **Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel**. Paris: Edition Aubier Mouton, 1968.
8. **La Fenomenologia del Espíritu de Hegel - Introducción a una lectura**. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
9. PLATÃO. **Mênon**. Trad. Maura Iglésias. São Paulo: Loyola, 2001.
10. _____ . **A República**. Trad. Maria H. da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
11. PLATON. **Mênon**. Trad. E. Chambry. Paris: Garnier Frère, 1967.
12. _____ . **Protagoras**. Trad. E. Chambry. Paris: Garnier Frère, 1967.
13. _____ . **Gorgias**. Trad. E. Chambry. Paris: Garnier Frère, 1967.
14. REALE, G. **História da Filosofia Antiga**, Vol. II. São Paulo: Loyola, 1994.
15. SANTOS, J. H. **Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel**. São Paulo: Loyola, 1993.
16. VAZ, H. C. L. **Escritos de Filosofia III**. São Paulo: Ed. Loyola, 1997.

SALVANDO AS APARÊNCIAS: UMA ONTOLOGIA DA EXPERIÊNCIA E SUA RELAÇÃO COM A CIÊNCIA¹

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*.

⁽¹⁾ 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 forte²: 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 fraca³, 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*”⁴. 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.

² 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.

³ 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”.

⁴ 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.⁵

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

⁵ 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.⁶ *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...”.⁷ 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.

⁶ 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.

⁷ 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.⁸ 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.⁹ 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

⁸ 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.

⁹ 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.¹⁰. 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.¹¹ 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).¹² 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

⁽¹⁰⁾ RUCKER, 1982, 152-54.

⁽¹¹⁾ 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.

⁽¹²⁾ 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 visaríamos 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 “subjetiva” 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”.¹³ 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)¹⁴. 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

¹³ 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?).

¹⁴ 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 irreduzivelmente 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): “ $a = b$ ”^{Def.} “ $\forall F (Fa \circ Fb)$ ” 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 “ $x =$ si mesmo”, ou “ $x =$ ‘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 “experiencial”; 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.¹⁵ 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

¹⁵ 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 “previsões”. 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.¹⁶ 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

¹⁶⁾ 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.¹⁷

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,

⁽¹⁷⁾ 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.¹⁸ 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

¹⁸ 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.¹⁹

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

¹⁹ 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 incorrigibilidade 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 lições²⁰. 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

⁽²⁰⁾ 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*.

CIÊNCIA E RAZÃO EM POPPER

SCIENCE ET RAISON CHEZ POPPER

Wânia M. LOURENÇO
UERJ

RESUMO

O objetivo deste artigo é mostrar que a ciência, como qualquer criação do homem, está sujeita a erros. A razão deve esforçar-se para descobrir os erros, aprender com eles e criar conjecturas melhores sobre o mundo.

Palavras-chave: ciência, razão, Epistemologia, verificabilidade, refutacionismo.

ABSTRACT

The objective of this paper is to show that science, as all the human creation, is fallible. The reason must strive to find the mistakes, to learn with them and to create better conjectures about the world.

Key-words: science, reason, Epistemology, verifiability, refutationism.

Se com Popper aceitarmos que devemos ser honestos intelectualmente e admitir que a razão não constitui nenhuma autoridade, seja na ciência ou em qualquer outro ramo do saber, seremos forçados a aceitar, também, a máxima de que embora a ciência seja uma das maiores criações do homem, não pode ser considerada como detentora de teorias verdadeiras e bem estabelecidas. De fato, devido a falibilidade do homem, cabe-lhe apenas ser crítico para com suas teorias e aceitar que apenas conjecturamos sobre o mundo. Neste sentido, tentar aprender com os erros e procurá-los é o que Popper denomina atitude racional.¹

O conhecimento científico não representa uma forma assegurada de saber. Tampouco pode

ser considerado mais certo porque está pautado em observações e experimentações. A observação e a experiência não nos levam a delinear uma hipótese que, após ser examinada e confirmada gera uma teoria cientificamente demonstrada. Em outras palavras, não se pode afirmar de uma teoria que ela se baseia em métodos indutivos e que sua verificabilidade seja critério de cientificidade. Ao contrário, as teorias científicas permanecem sempre hipóteses que a qualquer momento podem ser desalojadas por outra hipótese que melhor descreva o mundo e dos fatos..

Uma das questões fundamentais nesta perspectiva é saber quando uma hipótese deve ser considerada melhor do que outra. Isto é um problema

⁽¹⁾ Popper, K.R.- **O Racionalismo Crítico na Política**, Brasília, UNB, 1981.p.72.

a ser analisado posteriormente. No momento interessa saber que “nenhuma teoria científica pode jamais ser considerada inequivocamente fundamentada ou provada”.²

Para Popper a ciência é uma das maiores criações da mente humana pois substitui a eliminação do erro, a luta violenta pela vida, pela crítica racional não violenta. A ciência “nos permite substituir a morte (mundo 1) e a intimidação (mundo 2) pelos argumentos impessoais do mundo 3”.³

É preciso compreender que na visão popperiana o mundo é dividido em três submundos ontologicamente distintos que interagem entre si: os mundos 1, 2 e 3 respectivamente.

Podemos entender por mundo 1 como o mundo físico, o mundo dos fatos, onde temos os corpos, os fenômenos, as forças físicas, etc. A este mundo devemos acrescentar o mundo das emoções dos indivíduos, onde também são encontrados os estados inconscientes da mente. Em consonância ao mundo 1, este mundo é chamado de mundo 2 ou mundo dos estados mentais. Por fim, interagindo com estes dois mundos temos o que Popper denomina de 3º mundo ou mundo 3, que é o mundo dos produtos exossomáticos do homem. Aqui são encontrados todos os produtos objetivos do espírito humano. Todos os produtos voluntários ou intencionais da atividade intelectual fazem parte deste mundo que tem como componentes ilustres a ciência, a linguagem, as teorias, os argumentos, etc.

“A nossa realidade consiste, pois, de acordo com esta terminologia, em três mundos ligados entre si e de algum modo interdependentes, e que em parte se interpenetram”.⁴ Esta interdependência é fundamental para que se possa entender não só a noção de “refutabilidade” mas também a noção de “conjectura audaciosa” sobre o mundo. De fato, sendo o mundo 2 (homem) o mediador entre os mundos 1 e 3, cabe ao homem criar ousadamente conjecturas sobre o mundo dos fatos (teorias que farão parte do mundo 3), além de submeter estas conjecturas à crítica. Neste sentido, nós (mundo 2) criamos as teorias e devemos apresentá-las ao mundo 1 para ver se este as refuta. Em outras

palavras, inventamos hipóteses que serão submetidas à crítica com o intuito de eliminarmos os nossos erros nós mesmos.

A noção de refutabilidade é fundamental na perspectiva popperiana porque na base de seus argumentos está o fato de que o homem é falível. Cometemos constantemente erros. Por mais que não queiramos admitir, os órgãos dos sentidos nos enganam e, como o nosso contato com o mundo 1 dos fatos é pelos sentidos temos o nosso primeiro problema: como não ter pré-juízos em vez de juízos verdadeiros sobre o mundo que nos cerca? Para evitar a dissimulação, é preciso que tenhamos auto-crítica até mesmo para olhar para o mundo dos fatos. Por outro lado, temos que ser honestos intelectualmente e não acalantar nossas hipóteses como se fossem filhos intelectuais. Não podemos encobrir as nossas falhas e devemos, acima de tudo, ter coragem e sabedoria para que possamos ser verdadeiros com nós mesmos. Neste sentido “a atitude crítica é essencial na ciência. Assim, primeiro criamos as teorias e depois, criticamo-las. Se eu não me confrontar de forma suficientemente crítica com a minha teoria, há centenas de pessoas que o farão”.⁵

Mesmo as teorias mais bem confirmadas podem ocultar erros, daí caber ao cientista a procura sistemática dos erros. É preciso que estes sejam gravados na memória: que sejam analisados sob todos os ângulos. Não podemos encobrir os nossos erros, e temos que compreender que precisamos dos outros para que possamos descobrir onde erramos. Necessitamos daqueles que cresceram com idéias diferentes e em ambientes distintos dos nossos e, se admitirmos que a auto-crítica é a melhor crítica, seremos forçados a admitir também que a crítica através dos outros é uma necessidade imperiosa.

A ciência não parte de observações e não é um somatório de verdades estabelecidas pela verificação empírica. Ela é um aglomerado de problemas que devem ser solucionados com arriscadas conjecturas: quanto maior for o nosso erro, maior terá que ser o nosso esforço para

⁽²⁾ *ibid.* p.65

⁽³⁾ _____ - **Conhecimento Objetivo** B.H, Ed. Itatiaia, 1978.p.88.

⁽⁴⁾ _____ - **Em Busca de um Mundo Melhor**, Lisboa, Ed. Fragmentos,1992. p.22.

⁽⁵⁾ _____ - **O Futuro está Aberto**, Lisboa, Ed. Fragmentos,1990.p.49.

solucioná-lo. Aqui, somos obrigados a concordar com Jorge Luiz Borges⁶ quando este afirma que “se eu pudesse viver novamente a minha vida, na próxima trataria de cometer mais erros. Não tentaria ser perfeito, relaxaria mais.(...) correria mais riscos (...), teria mais problemas reais e menos imaginários(...)”.

A sinceridade intelectual consiste em aceitarmos que não existem autoridades e que continua a ser nossa tarefa evitar os erros. Até mesmo a noção de que é possível evitar os erros deve ser revista, pois, ela própria está errada. Trabalhamos com teorias que ultrapassam nossas observações, e estas teorias estão freqüentemente erradas. A ciência como qualquer outra atividade humana padece da falibilidade e devemos tentar ponderar, tão impessoalmente quanto possível, os nossos argumentos a favor ou contra uma teoria, com o intuito de seguirmos o princípio da discussão racional.

A crítica racional deve ser específica: deve indicar as razões específicas por que determinadas afirmações (hipóteses) parecem ser falsas e determinados argumentos não parecem ser válidos. Neste processo, não podemos perder de vista a noção de aproximação da verdade, pois, é sempre com o intuito de se atingir a verdade que procuramos os nossos erros. De fato, não podemos justificar se as nossas teorias são verdadeiras, porque não temos como saber se elas se revelarão falsas. Entretanto, nossas teorias devem ser tratadas criticamente. Se forem eliminadas pela crítica racional, teremos que admitir que erramos e, a partir de nossa falha seremos forçados a criar teorias melhores que nos aproximem mais da verdade sobre o mundo.

Admitir o erro significa procurar uma verdade mais objetiva, e fazer tudo para detectar e eliminar tudo que é falso. É esta a função da atividade científica já que todos somos iguais na nossa ignorância. Entretanto, admitir o erro e eliminar tudo o que é falso é tarefa difícil, mas, não podemos deixar que a razão adormeça frente a este objetivo, pois, corremos o risco de sermos despertados pelo barulho de alguém que a executa.

Emerge desta perspectiva que o critério de cientificidade é o da criticabilidade e não o da verificabilidade: que criticabilidade e verificabilidade remontam respectivamente a duas visões diferentes, e de certa forma antagônicas, no que se refere a aquisição do conhecimento(verdadeiro).

Podemos dizer que a Epistemologia contemporânea esta atrelada a duas grandes vertentes no que se refere a definição de ciência , à saber: a sofocracia platônica e a humildade intelectual socrática.

Tanto Sócrates quanto Platão afirmavam que o homem de Estado deve ser sábio. Platão, por um lado, admitindo o domínio dos sábios, propunha a sofocracia: o governo dos sábios. Aqui o filósofo tinha autoridade, além de ser capaz de atingir o conhecimento verdadeiro. Sócrates, embora admitindo com Platão que o homem de Estado deve ser sábio, pregava a humildade intelectual colocando que o estadista deve ser adepto das máximas “Conhece-te a ti mesmo” e “sei que nada sei”.

Segundo Popper, desde Platão a megalomania é doença profissional dos filósofos. Desta megalomania advém a imagem de que a ciência é detentora de conhecimentos certos e verdadeiros, sendo a Epistemologia verificacionista do “eu sei”, “eu verifico”, apenas consequência da visão sofocrática do conhecimento. Nesta perspectiva verificacionista, os sentidos nos dão informações que, pela repetição e regularidade assimilamos, generalizamos, atingindo o conhecimento “verdadeiro” sobre o mundo, pois, cada vez que “olhamos” para o mundo “verificamos” as teorias existentes. O mundo sempre verifica as nossas teorias e a verificabilidade é uma virtude das “ciências”. É neste sentido que Popper critica Adler, Freud e Marx dizendo que o mundo constantemente “revela” a verdade destas teorias e que deveria haver algo de errado com elas.

Popper afirma que em 1919 relatou a Adler um caso que não lhe parecia adleriano.⁷ Após o relato e sem ver a criança, Adler não hesitou e facilmente analisou o caso em termos de sua teoria do sentimento de inferioridade. Chocado com o

⁽⁶⁾ _____ - Borges, Jorge Luiz - **Instantes**. Texto retirado da Internet . Cabe ressaltar que Borges é escritor argentino, considerado um dos maiores do século.

⁽⁷⁾ _____ - **Conhecimento Objetivo**, op. Cit. Além de **Conjecturas e Refutações**, Brasília, UNB, 1972, **Autobiografia Intelectual**, S. Paulo, Ed. Cultrix,1977.

fato, Popper teria perguntado a Adler como poderia ter tanta certeza a respeito do caso. “Por causa da minha experiência: já tive mil casos assim”, respondeu Adler, o que foi automaticamente rebatido por Popper com a seguinte afirmação: “segundo suponho, sua experiência adquirirá o milésimo primeiro caso”.

Esta passagem mostra que a teoria de Adler era sempre confirmada por observações clínicas, e foi exatamente este fato que levou Popper a rejeitar o princípio de verificabilidade e sua utilização na ciência.

Para entender a crítica popperiana a visão verificacionista da ciência tomemos como exemplo o enunciado “choverá”. Este enunciado tem uma ocorrência praticamente inevitável, e jamais poderá ser falseado. Entretanto, podemos tornar este enunciado falseável e dizer: “choverá no ano próximo, no Rio de Janeiro”. Evidentemente este novo enunciado continua a ser virtualmente verdadeiro, mas, pode vir a ser demonstrado falso. Assim, se aumentarmos o conteúdo do nosso enunciado, mais ele nos dirá sobre o mundo e, como consequência, maior será a possibilidade de vir a ser refutado.

O enunciado choverá será sempre verdadeiro mas, em compensação, não esclarece nada a respeito do mundo. A conclusão popperiana é a de que em ciência, devemos procurar os enunciados que tenham maior conteúdo informativo e que estejam mais próximo da verdade. Não devemos procurar verdades do tipo $2+2=4$ pois são verdades pequenas demais. O que procuramos são verdades que sejam soluções para nossos problemas: propomos conjecturas que correspondam melhor aos fatos. De fato, procuramos teorias que sejam soluções para problemas interessantes e relevantes e que, além de tudo, sejam maiores aproximações da verdade se comparadas com as teorias predecessoras. Esta procura de verdades que sejam melhores aproximações da verdade é o que se pode denominar de verossimilitude.

Esta Epistemologia refutacionista cujo precursor é Sócrates com seu método crítico, surge exatamente em contrapartida a visão verificacionista da ciência. Surge contra a idéia de que as “teorias são verdadeiras”, além de serem verificadas empiricamente. De fato, ao admitir que o mais sábio é aquele que reconhece não ter sabedoria alguma,

a megalomania dos detentores do saber (verdadeiro) transforma-se no ideal da busca do saber: devemos ser sábios, admitir com Sócrates que nada sabemos e que nossa ignorância é ilimitada. Assim, se falharmos não sabemos, se não sabemos apenas conjecturamos e, se conjecturamos temos que propor a cada momento conjecturas audaciosas que consigam “capturar” melhor o mundo dos fatos e, assim sucessivamente. De qualquer forma, a megalomania se transforma em humildade: onde encontrávamos a verdade, temos o erro; onde tínhamos o saber, temos a conjectura; onde falávamos em verificabilidade temos que falar em refutabilidade.

Por mais que tenhamos casos confirmadores para determinada teoria, jamais poderemos dizer que ela seja verdadeira. Teremos que tentar encontrar onde esta teoria deixa de vigorar: quais as observações que servirão como sua refutação. Assim, aclarando esta perspectiva tomemos o enunciado “a água ferve a 100° centígrados”. Podemos encontrar milhões de casos que verificariam este enunciado e, provavelmente levaríamos o resto de nossas vidas colecionando observações confirmadoras do mesmo. Entretanto, na visão popperiana devemos submeter tal enunciado á crítica, a eliminação de erros, procurando circunstâncias que refutem este enunciado: devemos procurar casos falseadores que funcionaram como testes deste enunciado. De fato, teremos que procurar observações que desmintam o enunciado: procurar circunstâncias onde ele deixe de vigorar. Agindo assim, logo descobriremos que a água não ferve a 100° centígrados em vasos fechados e atingimos o limiar de um problema.

Se a água não ferve a 100° centígrados em vasos fechados, somos forçados a resolver este problema (no caso, o enunciado falseado) e nada melhor do que uma conjectura mais rica à respeito do ponto de ebulição da água para resolver este problema. O novo enunciado terá que ser a solução para o problema encontrado, além de explicar o que o enunciado anterior já explicava. Verdade é que se ficássemos verificando empiricamente o enunciado inicial “a água ferve a 100° centígrados”, não faltariam casos confirmadores e não garantiríamos a veracidade do enunciado. Pior do que isso: acumulando casos confirmadores, não lançaríamos dúvidas sobre o enunciado inicial e não teríamos

motivos para substituí-lo. Dissimularíamos qualquer confirmação que contrariasse o enunciado inicial e o conhecimento ficaria estagnado. Evidentemente que seriam encontrados milhões de casos confirmadores do enunciado inicial “a água ferve a 100° centígrados”, e o que supúnhamos ser uma lei, deixou de sê-lo com o enunciado falseador.

Depreende-se do que foi colocado que, em contrapartida a megalomania daqueles que sabem e atingem a verdade das teorias por verificações sucessivas, a humildade intelectual onde a asserção fundamental é que o conhecimento progride a partir de problemas e das nossas tentativas de resolvê-los. Neste processo, além de não sermos os detentores do saber, é importante admitir que não temos como evitar os erros e que a crítica torna-se uma necessidade imperiosa.

O ideal personificado do sábio que “possui” a verdade e a certeza, onde não é tolerável haver erros deixa de vigorar. Em vez de meros colecionadores de observações que justificam a crença nas teorias verdadeiras, devemos propor a honestidade intelectual do verdadeiro sábio que reconhece como é difícil evitar os erros e que reconhece, acima de tudo, que através dos erros aprendemos. Aprendemos a partir dos erros e não colecionando observações.

Em nenhum momento há condições de demonstrar que aquilo que sabemos é verdadeiro e é possível que o sabido se revele falso. “(...) As provas científicas de uma teoria são como outras tantas tentativas de contradição dessa teoria. Uma teoria só é bem sucedida quando sai aprovada dos nossos exames - só enquanto contraria todos os esforços empregados para contradizê-la. No caso de ser refutada, surge então a necessidade de uma nova teoria explicativa que esclareça não só os êxitos como também os fracassos da teoria antecedente”.⁸

Retomando o que foi colocado podemos dizer que o enunciado “a água ferve a 100° centígrados” foi falseado pelo fato da mesma não ferver a 100° em vasos fechados. A partir da falseabilidade do enunciado inicial, seremos forçados a “criar” uma nova conjectura que explique o fracasso detectado. Assim, não só aprendemos com o nosso erro, o

enunciado falseado, mas também temos que admitir que sabemos mais agora, a respeito do ponto de ebulição da água, do que sabíamos anteriormente.

Contra a sofocracia verificacionista, Popper sustenta que a ciência parte de problemas interessantes e relevantes e não de observações; que a indução é um mito e não um procedimento científico; que não sabemos, apenas conjecturamos; que não temos a posse da verdade, mas que estamos sempre dispostos a encontrá-la embora saibamos que esta é apenas um ideal que nunca será atingido.

Com humildade intelectual, buscando saber, em vez de admitir que nossas teorias revelam a “verdade” sobre o mundo, devemos aceitar que elas são apenas conjecturais, e meras aproximações da verdade. Assim, se apenas nos aproximamos da verdade, teremos que, a cada momento, partir com nossas teorias para o mundo com o intuito de ver se elas correspondem ou não aos fatos. Se corresponderem aos fatos, serão provisoriamente corroboradas e poderemos dizer que são uma boa aproximação da verdade. Se não corresponderem, teremos que refaze-las. De qualquer forma, o que se deve notar é que o homem (mundo2) cria ousadamente as teorias que farão parte do mundo 3, e caberá ao próprio homem levar estas teorias ao mundo dos fatos (mundo 1) para ver se este as refuta. Resta saber, porém, se podemos viver com os nossos erros, e ainda gostar de conviver com a idéia limitada de “ser falivelmente humano”.

Do apresentado podemos dizer que, conforme Popper, a ciência de hoje é fruto dos erros e das críticas às conjecturas de ontem; que não cabe à razão outra saída senão reconhecer a falibilidade humana; que a tarefa de todos nós continua a ser a procura dos erros; que a megalomania dos sábios deve ser substituída pela humildade dos que procuram a verdade. Em última instância ...que a razão de amanhã possa demonstrar que as colocações aqui apresentadas são frutos de erros que devem ser eliminados... e... se todos os nossos esforços forem vistos com indiferença, não vamos desanimar... Pois, também o sol ao nascer, dá um espetáculo todo especial e... a maioria da platéia continua dormindo...

⁽⁸⁾ _____ - O Racionalismo Crítico na Política. Op.cit.p.65.

Finalizando este artigo, contarei a estória do “vale das ciências”, criado por mim tendo como base o texto “vale dos sentimentos”, tirado da Internet.

Era uma vez um lugar chamado “Vale das ciências”. Lá moravam os componentes mais ilustres que participavam da vida dos cientistas. Cada qual com seu nome e tarefa bem definida a ser realizada no vale. Tínhamos a verificabilidade, a verdade, a refutabilidade e o erro, a observação, o conhecimento e tantos outros moradores ilustres como, por exemplo, a linguagem. Apesar de serem tão diferentes, se davam muito bem. Até os componentes como o orgulho intelectual e a vaidade do descobrimento não tinham problemas entre si. Mas, era lá no fundo do vale que morava a humildade! Ela era tão boa que quando os outros chegavam perto dela, ficavam mudados, pois, sabiam que a humildade era aquela que não se deixava levar pelas tramóias da verdade. Porém, no mesmo vale, morava um componente do mundo dos cientistas que não tinha nada de bom...era a prepotência. E a prepotência de tão ruim que era, não gostava muito dos moradores do vale: achava que a verdade deveria seguir seus moldes; que a linguagem deveria falar difícil, pois só assim os outros a levariam a sério; que a refutabilidade não devia ser ouvida por causa de sua negatividade, que o conhecimento deveria estar a seu dispor, e assim sucessivamente... Certo dia ela teve a idéia de preparar uma porção mágica chamada vaidade para que todo o vale ficasse em suas mãos. A porção enfumaçou tanto o vale que todos tiveram que correr para se proteger. A verdade foi a primeira a se esconder, seguida da verificabilidade que correu para o seu laboratório levando os seus objetos de valor... a observação perdeu seu sentido e entrou na primeira porta que encontrou... Todos conseguiram chegar as suas casa a tempo !!! Todos, menos a humildade... Ela estava tão preocupada em ajudar aos outros que acabou ficando para trás. Então, sufocada pela fumaça da vaidade, a humildade caiu. A prepotência deu sua tarefa por cumprida e foi dormir. Quando

a fumaça passou, os componentes do vale das ciências puderam abrir suas janelas aliviados. Mas ao saírem sentiram uma coisa diferente no ar. Algo que nunca tinham sentido antes. Foi então que eles viram o que aconteceu com a humildade. Ela não se mexe!!! Ela está morta!!! A verdade caiu por terra...a verificabilidade, desapontada com o que havia ocorrido com a verdade sentiu seu mundo ruir... A linguagem reconheceu que não deveria ter dado ouvidos a prepotência... e o conhecimento? Este, não teve como se reerguer...Verdade é que os componentes do vale das ciências começaram a se desentender entre si e as diferenças individuais foram aparecendo! A situação estava bem ruim quando eles repararam que estavam sendo observados. Alguém que eles nunca tinham visto ali antes. Então, a estranha se ajoelhou frente a humildade, tocou-a calmamente e ela, aos poucos, foi se recuperando, até que abriu os olhos! “Ela não morreu!”- Gritaram os outros componentes ilustres dos cientistas!!! Foi ai que todos puderam ver o rosto da estranha que se chamava razão. Todos comemoraram porque a porção preparada pela prepotência fora feita em dose errada e não conseguiu acabar com a humildade. A refutabilidade pela primeira vez não ficou calada e disse: não fosse o erro, teríamos perdido a humildade... Querem saber como terminou a estória do vale das ciências? A razão passou a trabalhar junto com a humildade, que nunca mais perdeu o erro de vista pois sabia que ele lhe salvou a vida. A linguagem deixou de ser rebuscada, pois teve que ceder a refutabilidade, que passou a ter uma nova tarefa no vale por causa do erro... Assim, o vale das ciências foi reestruturado...novas tarefas tiveram que ser definidas...e ...toda vez que a prepotência caminha pelo vale com a vaidade nas mãos, a razão e a humildade mostram-lhe que no vale reina a sabedoria do erro... que se não fosse ele, a verdade não teria perdido a sua arrogância... a linguagem não teria se modificado...e o vale das ciências continuaria nas mãos da eterna verificabilidade que não sabendo lidar com os problemas do vale...levaria o conhecimento a se perder de si mesmo...

FATOS E TEORIAS: DO OBSERVACIONALISMO AO TEORETICISMO EM FILOSOFIA DA CIÊNCIA

FAITS ET THÉORIES: DE L'OBSERVATIONISME AU THÉORETICISME EN PHILOSOPHIE DE LA SCIENCE

Marcello Souza Costa Neves KOUDELA
Doutor em Filosofia pela UFRJ (UFRJ)
Professor da FURB (Universidade Regional de Blumenau)

RESUMO

É defensável assumirmos o pressuposto da existência de alguma vinculação, direta ou indireta, entre os planos descritivo e explicativo na ciência, ou seja, entre o domínio do observável e o das teorias científicas? E, se podemos fazê-lo, qual a natureza e o grau desta relação? O ideal empirista de ciência, fundado por Bacon, argüiu o caráter necessariamente observacional, tanto da gênese quanto da justificação de toda teoria científica. Porém, após longa hegemonia, tal modelo sofreu um processo de gradual desconstrução crítica. Comte apontou a importância de fatores tais como a imaginação e a arte de formular hipóteses, sustentando a possibilidade de que a teorização possa preceder o registro observacional. Os empiristas lógicos, por sua vez, pretenderam resolver o problema investigando a natureza da relação entre as linguagens observacional e teórica. Popper procurou mostrar que, embora as teorias não decorram da atividade observacional, somente ela pode ser adotada como critério para sua avaliação. Segundo ele, observações são sempre feitas à luz de teorias, enquanto estas devem ser avaliadas com base naquelas. Todavia, Feyerabend postulou a total inseparabilidade entre os dois domínios, e propôs uma concepção teoreticista, que parece corresponder a um "observacionalismo às avessas". De acordo com ele, a adoção de uma teoria delimita o campo observacional, "selecionando" os fatos relevantes.

Palavras-chave: empirismo, observacionalismo, teoreticismo.

ABSTRACT

In science, can we assume the existence of some type of connection between the observational and the theoretical level, in other words, a link between observational descriptions and theoretical explanations? And if we can, what is the intensity and nature of this connection between the two? The "standard view" empiricist theory,

founded by Bacon, affirms that the experimental method is the only way to create and justify any scientific theory. However, after a long period of time being considered the most correct, the empiricism has suffered criticism and lost strength. Comte pointed the importance of imagination and formulation of hypothesis, in order to support the possibility of production of theories before use of the experimental method. The logical empiricists, on the other hand, tried to solve the matter by studying the nature of the relation between the language of observation and the language of theory. Popper tried show, even though the generation of theories are independent from experimentation, only the empirical basis serve for its evaluation. According to him, even though observations are made from a theoretical point of view, theories can only be justified through observation. However, Feyerabend suppose the distinction between observational and theoretical language is erased, and suggests a theoretical determinism of observational activity, which seems like an "inverted observationalism". In other words, the adoption of a theory limits the observational spectrum, "selecting" its relevant facts.

Key-words: *empiricism, observationalism, theoretical determinism.*

INTRODUÇÃO

A pretensão deste trabalho é abordar o problema da relação entre teoria e observação no âmbito da tradição epistemológica de cunho empirista, sobretudo no que tange às propostas de demarcação dos domínios observacional e teórico. Pretendemos mostrar de que modo as análises acerca de tal questão conduziram gradativamente as teorias epistemológicas a reconhecerem uma maior autonomia ao domínio teórico, culminando tal processo com a formulação, contemporaneamente, de propostas que pretendem a supressão parcial ou total da possibilidade de qualquer demarcação entre os elementos teóricos e os elementos observacionais. No que se refere às tentativas de compreensão do tipo de interação que ocorre entre os supracitados domínios, buscaremos aqui apresentar uma exposição de algumas das mais importantes soluções dadas à mencionada questão ao longo da trajetória epistemológica empirista e de seus

desdobramentos. Desejamos assim, analisando algumas das respostas apresentadas para o problema, criar condições para a identificação de eventuais méritos ou dificuldades por elas ostentados.

O MODELO OBSERVACIONALISTA BACONIANO

Tradicionalmente, a epistemologia empirista tem assumido como pressuposto de fundamental importância a possibilidade de uma nítida separação entre os terrenos teórico e observacional. De acordo com Francis Bacon (1561-1626), a ciência obedece a dois preceitos metodológicos que a distinguem de outras modalidades de conhecimento: observação e indução. Segundo ele, uma vez neutralizadas todas as fontes de ilusão cognitiva¹, estaremos aptos a, a partir do mero registro e descrição de fatos particulares observáveis (**observação**), sermos naturalmente conduzidos, via **indução**, a enunciados

⁽¹⁾ As preconceções que atrapalham a pura e neutra observação dos fatos, e cuja eliminação consiste na primeira etapa do método preconizado por Bacon, foram por ele classificadas em quatro tipos. Quando resultadas da nossa própria condição humana, são denominadas por ele de **idola tribus** (cf. Francis Bacon, *Novum Organon*, in: Bacon, *Os Pensadores*, tradução de José Aluísio Reis de Andrade, São Paulo, Editora Abril S.A. Cultural e Industrial, 1ª edição, 1973, Livro I, aforismos 41, 45, 46 e 52), e consistem nas projeções antropomorfizadoras que acabam por moldar algumas de nossas percepções dos fenômenos. Por outro lado, quando as prenoções que impedem uma adequada abordagem dos fatos são oriundas das experiências vivenciais de cada indivíduo, ou seja, da história de vida de cada um, elas são classificadas como **idola specus** (idem, aforismos 42, 49, 53 e 58). Os **idola fori**, por seu turno, surgem a partir das imprecisões, ambigüidades e demais problemas nos quais vemo-nos enredados ao fazermos uso das línguas naturais (idem, aforismos 43, 59 e 60). Podemos mesmo afirmar que a importância atribuída à definição ostensiva, a partir de Bacon, surge como uma tentativa de minimizar os efeitos, sobre nossas pretensões teóricas, daquilo que ele classificou como **idola fori**. Por fim, Bacon faz menção aos **idola theatri**, gerados pelos sistemas filosóficos aos quais aderimos e que, a partir de então, passam a moldar a nossa visão de mundo (idem, aforismos 44, 61, 62, 95 e 100). A partir da eliminação de todas essas quatro modalidades de fontes de enganos e ilusões, restará apenas a "tábula rasa", o sujeito da observação livre e pura.

de generalidade ou universalidade crescente. É fundamental frisar, todavia, que a atividade observacional só será levada a efeito de modo eficaz se precedida da devida anulação das supramencionadas fontes de ilusão, bem como o procedimento inferencial indutivo só é digno de crédito no caso de assegurar uma transição segura dos particulares ao geral.

Assim, de acordo com o modelo baconiano, a partir de rigorosas e meticulosas observações é que se formam, via indução, generalizações teóricas fatalmente embasadas. Desse modo, torna-se discutível a presença da própria idéia de **teoria** no modelo baconiano como um domínio minimamente autônomo.

Em outras palavras, a grande importância atribuída por Bacon à atividade observacional, devidamente efetuada, no contexto da produção do conhecimento científico implica a idéia de que a teoria, tomada como a generalização a qual os fatos naturalmente nos conduzem, não possui qualquer autonomia frente a estes, consistindo apenas no produto final da sua observação.

Assim, elementos tais como imaginatividade, criatividade ou inventividade, normalmente associados ao exercício de formulação de hipóteses, desempenhariam, quando muito, um papel secundário, de menor importância, no processo de produção das teorias. Tais elementos, tradicionalmente associados às pseudociências, à metafísica e a toda sorte de modalidades cognitivas vinculadas ao que se passou a chamar de especulativismo, só poderiam “contaminar” a prática científica com projeções subjetivas distorcedoras dos fatos. Ou seja, o método científico não deve abarcar basicamente mais nada, além dos procedimentos observacionais e das inferências indutivas.

Segundo Bacon, a inferência indutiva nos permite, a partir da reunião de um número considerável de ocorrências empíricas, transitar para o domínio teórico, ou seja, para teorias derivadas daquelas ocorrências. Destas teorias derivamos então teorias mais gerais, e assim sucessivamente, avançando sempre no sentido de um grau crescente de generalidade, até chegarmos à teoria mais geral. Tal teoria é capaz de explicar,

pelo princípio da subsunção, as menos gerais que lhe são imediatamente “inferiores”, na escala de generalização crescente que nos leva da base empírica até ela. A partir daí gera-se um encadeamento explicativo que nos leva, em sentido contrário, da teoria mais geral ao substrato empírico². De fato:

“Só há e só pode haver duas vias para a investigação e para a descoberta da verdade. Uma, que consiste no saltar-se das sensações e das coisas particulares aos axiomas mais gerais e, a seguir, descobrirem-se os axiomas intermediários a partir desses princípios e de sua inamovível verdade. Esta é a que ora se segue. A outra, que recolhe os axiomas dos dados dos sentidos e particulares, ascendendo contínua e gradualmente até alcançar, em último lugar, os princípios de máxima generalidade. Este é o verdadeiro caminho, porém ainda não instaurado.” (Bacon, 1973, p.22)

AUGUSTO COMTE E A RUPTURA COM O OBSERVACIONALISMO BACONIANO

O ideal empirista de ciência, proposto por Bacon, foi hegemônico por aproximadamente três séculos. Karl Popper (1902-1994) justifica tal coisa do seguinte modo:

“A razão era a de que os cientistas tinham de demarcar suas atividades da pseudociência, assim como da teologia e da metafísica, e tinham tomado emprestado de Bacon o método indutivo como critério de demarcação” (Popper, 1971, p.62)

Contudo, após longo período de aceitação majoritária tanto nos meios epistemológicos quanto científicos, o ideal empirista de ciência sofreu um processo de gradativa desconstrução crítica.

Augusto Comte (1798-1857), por exemplo, não endossa em suas teses metacientíficas o observacionalismo baconiano. Embora reitere a todo momento que os “fatos” são a **base** de todo conhecimento genuíno (empírico), Comte admite

⁽²⁾ Cf. Alberto Oliva, “A hegemonia da concepção empirista de ciência a partir do *Novum Organon* de F. Bacon”, in: *Epistemologia: a Cientificidade em Questão*, Alberto Oliva (org.), Campinas/SP, Papyrus, 1990, p.25.

que eles não têm valor epistêmico em si. Tanto é assim que, ao conceber a **previsão** como o objetivo fundamental da ciência, ele assim a define:

“Tal previsão, resultado necessário de relações constantes descobertas entre os fenômenos, não permite que se confunda ciência real com essa vã erudição que acumula maquinalmente os fatos sem aspirar a deduzir uns dos outros” (Comte, 1974, p.25)

Apesar de, à maneira de Bacon, Comte atribuir a suposta superioridade explicativa da ciência, frente às demais modalidades cognitivas, ao fato de ela fazer uso de uma segura base observacional, ele não crê, de modo algum, que seja possível qualquer acesso direto aos fatos, sem que haja a mediação de alguma teoria. Desse modo, ele afirma:

“Pois, se, de um lado, toda teoria positiva deve necessariamente estribar-se em observações, é igualmente imprescindível, por outro, que, para entregar-se à observação, nosso espírito necessita de uma teoria qualquer. Se, ao contemplarmos os fenômenos, não os relacionássemos imediatamente a alguns princípios, não apenas nos seria impossível combinar essas observações isoladas e, por conseguinte, delas extrair algum resultado, mas seríamos mesmo inteiramente incapazes de retê-las; e, na maioria das vezes, os fatos passariam despercebidos sob nossos olhos” (Comte, 1908, Vol.I, p.5)

Assim, a crença em uma **rock bottom basis of knowledge**, de caráter observacional, concilia-se perfeitamente, no pensamento comtiano, com a idéia de que à teoria deve ser atribuído um papel muito mais relevante, e, mesmo, **indispensável** para a própria abordagem dos fatos, do que aquele que lhe fora atribuído pelo modelo observacionista baconiano:

“Em qualquer ordem de fenômeno que possa existir, mesmo as mais simples, nenhuma verdadeira observação é possível sem que seja primitivamente dirigida e finalmente

interpretada por uma teoria qualquer. (...) toda observação isolada, inteiramente empírica, é essencialmente ociosa, e até radicalmente incerta. A ciência só faz uso daquelas que se vinculam, ao menos hipoteticamente, a uma lei qualquer; é essa vinculação que constitui a principal diferença característica entre as observações dos cientistas e as do vulgo (...)” (Comte, 1908, Vol. IV, pp.219-20)

Embora Comte textualmente afirme que a pura imaginação perde inapelavelmente sua antiga supremacia mental para subordinar-se necessariamente à observação³, a imaginatividade tem lugar assegurado em seu modelo epistemológico, uma vez que o exercício criativo de formulação de hipóteses é considerado por ele como sendo de fundamental importância para o bom desempenho do trabalho científico.

Mas a crítica comtiana ao ideal empirista de ciência, ainda absolutamente hegemônico em sua época, que mais nos interessa ressaltar, é aquela por ele dirigida à concepção empirista da necessária precedência da atividade observacional frente ao exercício de teorização. Comte chega a inverter tal equação, sustentando que a ação da imaginatividade hipotética é condição de possibilidade para podermos levar a efeito o mais simples registro observacional:

“Permito-me, além disso, assinalar que se é verdadeiro que uma ciência só se torna positiva quando se estriba exclusivamente em fatos observados e cuja exatidão é geralmente reconhecida, é igualmente incontestável (consoante a história do espírito humano em todas as direções positivas) que um domínio qualquer de nosso conhecimento só se torna uma ciência a partir do momento em que, por meio de uma hipótese, conseguimos ligar todos os fatos que lhe servem de base” (Comte, 1929, Vol. IV, pp.24-5)

Comte mantém-se vinculado ao empirismo ao afirmar⁴, por exemplo, que a observação dos fatos é a única base sólida dos conhecimentos humanos, e que, tomando esse princípio em seu

⁽³⁾ Cf. Augusto Comte, *Discours sur L'Esprit Positif*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1974, p.19.

⁽⁴⁾ Cf. Augusto Comte, *Système de Politique Positive*, Paris, Librairie de L. Mathias, Vol. IV, 1929, p.140.

máximo vigor, toda proposição que não é redutível à simples enunciação de um fato, particular ou geral, não tem sentido real ou inteligível. Entretanto, ele assevera também que não é menos certo que o desenvolvimento da capacidade de imaginação deve preceder a capacidade de observação.

Desse modo, podemos afirmar que uma das teses mais bem estabelecidas da epistemologia contemporânea, geralmente atribuída a Karl Popper, foi, de modo bastante pioneiro, antecipada por Comte: a tese de que somente podemos levar a efeito a atividade observacional, se previamente munidos de alguma teoria, que nos fornecerá o acesso explicativo aos fatos. A esse respeito, não deixa dúvidas a seguinte passagem:

“(...) o empirismo absoluto é impossível (...) o homem é incapaz, por sua natureza, não somente de combinar fatos e deles deduzir algumas conseqüências, mas simplesmente de observá-los com atenção e de retê-los com segurança se não os vincula imediatamente a alguma explicação. Em suma, não podemos realizar observações sem uma teoria qualquer assim como não há teoria positiva sem observações” (Comte, 1929, Vol.IV, p.141)

Comte pode ser considerado um empirista, à maneira de Bacon, ao esposar, do mesmo modo que este, a tese que sustenta a impossibilidade de uma permuta de conteúdos ideacionais entre a ciência e as modalidades cognitivas não-científicas, tais como a metafísica, ou a filosofia em geral. Por outro lado, como os trechos supracitados claramente revelam, o positivismo afastou-se nitidamente do empirismo clássico no que tange às concepções acerca da necessária gênese observacional das teorias que, na verdade, passam a ser concebidas como orientadoras da própria atividade observacional. O mesmo se deu no que concerne à valorização do papel do instrumental matemático e da imaginatividade hipotética para o processo de produção de teorias científicas. Contudo, ao acreditar que as hipóteses científicas, embora possam surgir anteriormente à observação, não podem ter uma origem extra-científica, Comte não supera de modo completo, como fará Popper, o modelo baconiano.

Acreditamos que Comte tenha sido um dos primeiros a contribuir para a transição do

observacionalismo radical, que sustenta a idéia de que a teoria praticamente inexistente como um domínio dotado de qualquer autonomia frente à observação, a uma postura de valorização do papel da teoria na própria abordagem dos fatos. Em síntese, ele considerava que, embora devesse subordinar-se aos fatos, a teoria assume três funções essenciais frente a eles: é ela que os identifica, estabelece conexões entre as observações que deles fazemos, e deduz conseqüências delas. Segundo ele, a mera observação não gera ciência, pois os fatos são os componentes indispensáveis, porém meros materiais, cabendo à teoria a sua recodificação. Ele chega a afirmar, enfim, que a experiência é o critério do conhecimento, mas não basta fechar-se nela. A imaginação deve ir a reboque da experiência:

“Se os modernos puderam convenientemente proclamar a impossibilidade de se formar uma teoria sólida sem contar com o concurso de observações adequadas, não é menos incontestável que o espírito humano não teria como combinar, e nem mesmo como recolher, esses materiais indispensáveis sem ser sempre dirigido por algumas visões especulativas preliminarmente estabelecidas.” (Comte, 1974, p.8)

Compreendendo a observação como podendo dar-se de três modos diferentes, ou seja, a **observação propriamente dita**, que consiste no exame direto do fenômeno tal como se apresenta, a **experiência**, identificada como sendo a observação do fenômeno mais ou menos modificado pelo observador com vistas à sua melhor exploração, e a **comparação**, que permite a análise de casos análogos, com vistas à crescente simplificação do fenômeno, Comte sustentou também uma tese bastante ousada para o seu tempo: a de que a investigação científica envolve uma atividade de **construtividade explicativa** dos fenômenos. Ele afirma:

“Podemos dizer, sem exagero, que os fenômenos, por mais reais que sejam, são, na maioria dos casos, essencialmente construídos por nossa inteligência; até porque, não saberíamos **ver** imediatamente a figura da Terra nem a curva descrita por um planeta, e nem mesmo o movimento corriqueiro do céu. Nosso espírito só pode formar essas

diversas noções combinando, por meio de raciocínios às vezes bastante longos e complexos, as sensações isoladas que, sem aqueles, sua incoerência tornaria quase inteiramente insignificantes.” (Comte, 1908, Vol.II, p.8)

A adoção de um modelo construtivista nos moldes acima expostos, envolve a concepção de que a identidade do próprio fenômeno investigado será, em maior ou menor grau, conseqüência do método de investigação utilizado. Poderíamos afirmar, talvez, que a adoção deste esquema construtivista, aliada às teses que sustentam a necessidade de uma teoria para termos acesso aos fatos, e a estrutura lógico-dedutiva dos sistemas explicativos científicos, consistem nas posições metacientíficas comtianas que, de modo mais claro, traduzem o definitivo afastamento de Comte com relação ao empirismo clássico. Este afastamento torna-se evidente em passagens tais como:

“Toda **ciência** consiste na coordenação de fatos; se as diversas observações se mantivessem inteiramente isoladas, não haveria ciência. Pode-se mesmo dizer, em geral, que a **ciência** está essencialmente destinada a dispensar, quando o comportam os diversos fenômenos, toda observação direta, ao permitir deduzir do menor número possível de dados imediatos o maior número possível de resultados.” (Comte, 1908, Vol.I, pp.71-2)

Ou, de modo sumário:

“A verdadeira ciência, longe de ser formada por simples observações, tende sempre a dispensar a exploração direta.” (Comte, 1974, p.24)

De qualquer modo, embora Comte tenha relativizado o valor da base observacional para o processo de criação de teorias, ele preservou o seu papel decisivo no que tange aos procedimentos de justificação destas.

O EMPIRISMO LÓGICO E A RELAÇÃO ENTRE AS LINGUAGENS OBSERVACIONAL E TEÓRICA

Na década de trinta do século passado, a questão da relação entre teoria e observação foi

também objeto de investigação dos membros do movimento filosófico denominado Empirismo Lógico, ou Neopositivismo, sobretudo de Rudolf Carnap (1891-1970).

A primeira grande obra de Carnap, *A Construção Lógica do Mundo*, assumia como pressupostos básicos duas teses: a de que o significado de uma proposição consiste em suas condições empíricas de verificação, e a de que a distinção entre ciência e metafísica está profundamente vinculada à distinção entre proposições significativas e proposições não significativas. O projeto fundamental da obra era mostrar que qualquer proposição científica pode ser reduzida a uma combinação de enunciados protocolares que, por exprimirem diretamente a experiência imediata, são empiricamente verificáveis de modo instantâneo.

Assim, na primeira parte da obra, ele procurou arrolar um conjunto de expressões primitivas referidas à experiência imediata, presentes nas chamadas proposições protocolares ou basilares, o conjunto das expressões lógico-matemáticas, presentes nas proposições científicas ou hipóteses, que constituem a linguagem científica, e um conjunto de regras constitucionais. Tais regras permitiriam a formulação das expressões da linguagem normal da ciência em expressões diretamente ligadas à experiência imediata. O intuito de todo esse projeto era fundamentar a transição do domínio observacional ao domínio teórico, assegurando, para isso, a vinculação entre as proposições de um e de outro domínio. A relação entre teoria e observação é aqui entendida como a relação entre proposições científicas ou hipóteses e proposições protocolares ou basilares. Assim, afastados do indutivismo genético sustentado por Bacon, que acreditava que as teorias deveriam possuir uma **gênese** necessariamente observacional, os empiristas lógicos voltaram-se para a questão da **justificação** das teorias científicas. E é com vistas a assegurar a possibilidade de tal justificação que eles postularão o princípio que identifica a verificabilidade como sendo o traço distintivo dos enunciados científicos.

Entretanto, o primeiro grande debate surgido no interior do Círculo de Viena envolvia exatamente as proposições protocolares, que, passíveis de confrontação direta com o dado experiencial, serviriam de alicerces seguros para a justificação

da aceitação, ou rejeição, das hipóteses a elas vinculadas. Era consenso entre os membros do grupo a idéia de que proposições protocolares deveriam ser empiricamente verificáveis de modo imediato. Mas a que tipo de entidades fariam referência tais proposições? Surgiram então duas posições: a solipsista, defendida por Moritz Schlick (1882-1936), e a fisicalista, representada sobretudo por Otto Neurath (1882-1945). Sob o ponto de vista solipsista, as proposições protocolares faziam referência a dados sensíveis, enquanto o fisicalismo as concebia como proposições referentes a objetos físicos, públicos, exteriores ao sujeito⁵.

Os fisicalistas consideravam que a referência a dados sensíveis inviabilizava a objetividade e a intersubjetividade, que devem ser características marcantes do discurso científico. Schlick contrargumentou mostrando que o dado sensível deveria ser concebido como composto de dois elementos: estrutura e conteúdo. Assim, quanto ao conteúdo, o dado sensível seria de fato incomunicável. Entretanto, quanto à estrutura não se poderia dizer o mesmo. É assim que, se não podemos saber se a impressão que uma pessoa associa à palavra “vermelho” é a mesma que outra pessoa associa à mesma palavra, é lícito, por outro lado, sustentar que se reconhecem as mesmas relações entre as impressões associadas às palavras “vermelho”, “verde” e “azul”, quaisquer que sejam essas impressões para cada indivíduo⁶.

Os solipsistas, por sua vez, afirmavam que a proposição protocolar, fazendo referência a objetos exteriores ao sujeito, perde seu grau de certeza máxima, deixando de ser um critério conclusivo para a verificação de hipóteses. O que abandonar em caso de conflito, a hipótese ou a própria proposição protocolar? Em “Sobre o Fundamento do Conhecimento”, Schlick pergunta se não estará,

dessa forma, sendo a ciência colocada fora do controle dos fatos:

“...proposições fatuais, assim entendidas, em princípio revestem exatamente o mesmo caráter que todas as outras proposições da ciência: são hipóteses, nada mais do que hipóteses.” (Schlick, 1975a, p.74)

Os fisicalistas defenderam-se, sustentando que enunciados e fatos são realidades de espécies diferentes, só havendo sentido em falar de correspondência entre enunciados e outros enunciados, que são privilegiados em dado momento por razões de conveniência. Observa-se aqui uma postura convencionalista, que já considera a insuficiência de critérios apenas empíricos na verificação de teorias científicas, fazendo intervir razões de conveniência.

Mas toda essa discussão acerca da natureza dos entes que devem povoar as proposições protocolares ou basilares, reduz-se à questão da estruturação de uma linguagem observacional adequada ao projeto científico. Tal linguagem, supostamente capaz de fazer referência inequívoca aos dados da experiência imediata, serviria de fundamento seguro para as mais ousadas proposições científicas, ou seja, as hipóteses, desde que fosse possível estabelecer uma vinculação consistente entre ela e a linguagem teórica da ciência. Assim, as condições de verificação de uma hipótese científica estariam atreladas às condições de verificação das proposições protocolares a ela vinculadas, ou dela decorrentes. Curiosamente, o debate travado entre solipsistas e fisicalistas parece revelar a necessidade de uma fundamentação adequada da própria linguagem observacional.

Tal questão reintroduz a clássica discussão acerca da relação entre teoria e observação, aqui apresentada, sob nova roupagem, como sendo o

⁽⁵⁾ Neurath (“Protocol Sentences”, in: *Logical Positivism*, A. J. Ayer - ed., The Free Press, Glencoe, Illinois, 1960, p.202) sustenta que a ciência unificada constitui-se de sentenças factuais, que podem ser subdivididas em sentenças protocolares e sentenças não-protocolares.

⁽⁶⁾ Schlick (Positivismo e Realismo, in: Schlick, Carnap e Popper, *Os Pensadores*, tradução de Luiz João Baraúna, São Paulo, Editora Abril S.A. Cultural e Industrial, 1ª edição, 1975, p.56) afirma: “Todavia, mesmo que todos os seus juízos sobre cores concordassem totalmente com os meus, nunca poderei deduzir daí que ele está experienciando “a mesma qualidade”. Poderia ser que, ao olhar o papel verde, ele tenha a experiência de uma cor que eu denominaria “vermelha”; da mesma forma, seria possível, vice-versa, que nos casos em que eu enxergo vermelho, ele experiencie o verde, porém o denomine naturalmente “vermelho”, e assim por diante. (...) seria em princípio impossível descobrir essas diferenças entre a sua experiência e a minha.(...)”. Todavia, Schlick conclui afirmando que “A “qualidade” das experiências é inteiramente irrelevante, requerendo-se apenas que possam enquadrar-se da mesma forma em um *sistema*.” (idem, p.56).

problema da vinculação entre as linguagens teórica e observacional⁷. A solução desse problema tornou-se de importância central também para os empiristas lógicos, uma vez que só podemos submeter a testes experimentais (seja com vistas à verificação ou à confirmação de hipóteses) as proposições protocolares, sobre as quais temos total controle empírico. Assim, a testabilidade das proposições protocolares somente poderá implicar a verificabilidade ou a confirmabilidade dos enunciados científicos, se soubermos exatamente de que modo estes enunciados reduzem-se àquelas proposições, ou, por outro lado, como aquelas proposições deduzem-se destes enunciados.

Carnap sustenta que a linguagem observacional deve lançar mão de um vocabulário suficiente apenas para designar propriedades observáveis dos eventos ou das coisas, ou relações observáveis entre eles. Os termos teóricos, constituintes da linguagem teórica, entretanto, consistem exatamente nos constructos teóricos ou hipotéticos, para os quais coloca-se de modo mais complexo o problema da denotação ou referência. Segundo Carnap, não podemos determinar, à primeira vista, a que tipo de realidade fazem alusão termos tais como “elétron”, ou “campo eletromagnético”. Entretanto, ele afirma que podemos responder a uma questão desse tipo se, por exemplo, concordamos em entender a aceitação da realidade do campo eletromagnético no sentido clássico, como sendo equivalente à aceitação de uma linguagem teórica, da qual conste um termo “E”, e de um conjunto de postulados válidos para “E”, que inclua as leis clássicas do campo eletromagnético (as equações de Maxwell, por exemplo). Tal conjunto de postulados não deve ser compreendido por um observador qualquer como um cálculo não-interpretado, mas deve ser usado por ele juntamente com determinadas regras de correspondência, a fim de guiar suas expectativas, excluindo, com a ajuda de tais postulados e regras, previsões, a partir de eventos observáveis presentes, acerca de eventos observáveis futuros⁸.

Carnap chama a atenção, assim, para o fato de que não existe nenhuma interpretação indepen-

dente para a linguagem teórica. Ou seja, um sistema de postulados teóricos enquanto tal é um sistema de postulados não-interpretados. Os termos de um vocabulário teórico recebem apenas uma interpretação indireta e incompleta devido ao fato de que determinadas regras de correspondência adotadas ligam alguns deles com os termos observacionais. Os demais termos teóricos vinculam-se aos primeiros através dos postulados teóricos assumidos. Assim, Carnap sustenta por fim a tese da incompletude essencial da interpretação dos termos teóricos, que consiste basicamente na seguinte idéia:

“...não se pode requerer que exista uma regra-C para cada termo de Vt^9 .” (Carnap, 1975, p.236)

Segundo ele, se temos regras de correspondência para determinados termos teóricos, e tais termos estão ligados aos demais pelos postulados teóricos adotados no sistema explicativo em questão, então estes últimos também adquirem, desse modo, um significado empírico. Portanto, a especificação, não somente das regras de correspondência, mas também dos postulados teóricos, torna-se essencial para o problema da significatividade empírica, ou referência, dos termos teóricos.

Sumariamente, o projeto de Carnap foi assim definido por ele:

“Meu dever é explicar o conceito da significatividade empírica dos termos teóricos.” (Carnap, 1975, p.236)

A conclusão a que chega, ao longo dessa empreitada, é a de que indubitavelmente só poderá admitir para os termos teóricos um critério de significação empírica muito fraco:

“Hoje, penso, concordando com a maioria dos empiristas, que a conexão entre os termos observacionais e os termos da ciência teórica é muito mais indireta e fraca do que se concebia em minhas formulações anteriores ou nas formulações do operacionismo. Por conseguinte, um critério de significação para

⁷ Cf. Ernest Nagel, “Theory and observation”, in: *Observation and theory in science*, the Johns Hopkins Press, Baltimore e Londres, 1969, pp.26-32.

⁸ Cf. Rudolf Carnap, O Caráter Metodológico dos Conceitos Teóricos, in: Schlick, Carnap e Popper, *Os Pensadores*, trad. de Pablo Rubén Mariconda, São Paulo, Editora Abril S.A. Cultural e Industrial, 1ª edição, 1975, p.233.

⁹ Onde “regra-C” significa regra de correspondência, e “ Vt ”, vocabulário teórico.

Lt¹⁰ deve de modo análogo ser muito fraco.”
(Carnap, 1975, p.240)

Carnap reconhece desse modo o que ele chamou de caráter “aberto” dos termos científicos, ou seja, a incompletude de sua interpretação¹¹.

Essencialmente, trata-se aqui da questão de procurar um fundamento empírico seguro para a linguagem teórica da ciência. Ou, em outras palavras, resolver o problema da referencialidade dos termos teóricos ou construtos hipotéticos. A proposta de Carnap consiste na tentativa de resolver tal problema procurando identificar algum tipo de vinculação entre tais termos teóricos e os denominados termos observacionais, constituintes da chamada linguagem observacional, composta apenas por proposições capazes de fazer referência direta à experiência imediata. Parece-nos claro que a problemática aqui em tela envolve exatamente a discussão acerca da relação entre teoria e observação, bem como a tentativa de dar-lhe uma resposta ainda adequada a um tratamento empirista do problema. Nesse sentido, podemos afirmar que o êxito de Carnap é apenas parcial. Ao admitir¹² a incompletude de qualquer interpretação empírica dos termos teóricos, ele viu-se diante das dificuldades impostas pela adesão ao rígido critério de significatividade empírica adotado pelos empiristas lógicos. E a conclusão que nos parece decorrer inevitavelmente de suas análises é a de que tal critério não é adequado aos construtos hipotéticos da ciência.

KARL POPPER E A RELAÇÃO ENTRE FATOS E TEORIAS

Karl Popper, por sua vez, já bastante distanciado do observacionalismo baconiano, afirma que, de fato, como de algum modo já antecipara Comte, somente podemos levar a efeito a atividade

observacional a partir da delimitação de um campo problemático. Ou seja, toda observação se faz à luz de uma teoria¹³, pois não percebemos fatos senão mediante determinados “óculos teóricos”. Essa concepção de Popper poderia ser chamada de “crítica de caráter psicológico” ao observacionalismo baconiano. Ao mesmo tempo, ele afirma que as teorias não têm uma inevitável **gênese** observacional. Segundo ele, não chegamos às teorias por um processo indutivo, pois a formação de uma hipótese é um exercício criativo da imaginação, e não a reação passiva a regularidades observadas¹⁴. Assim, o conhecimento começa com a proposta arriscada de hipóteses, para cuja elaboração não há regras. Entretanto, uma hipótese só será científica no caso de excluir algumas possibilidades observáveis, cuja ocorrência implicará a sua refutação empírica. Desse modo, ao erigir a falsificabilidade (refutabilidade empírica) como traço distintivo da racionalidade científica, Popper pretende pôr a salvo o reduto inegociável do empirismo, ou seja, a possibilidade de fundamentar a **justificação** da aceitação, sempre provisória, sob a ótica popperiana, ou rejeição de teorias científicas, com base em um critério empírico de avaliação das mesmas. Ainda que esse critério privilegie agora, ao contrário do que tornou-se usual no seio da tradição empirista, a busca de evidências empíricas desfavoráveis aos nossos modelos explicativos.

Desse modo, tendo em vista a liberdade de que dispõem os cientistas para produzir hipóteses, não há razão para resistir à idéia de que muitas teorias científicas tiveram base eventualmente em noções ou intuições provindas de outros campos, tais como a metafísica ou a religião¹⁵. Tal concepção consiste em um ataque frontal à tese segregacionista da racionalidade científica, tradicionalmente esposada pelos empiristas desde Bacon, e poderia ser denominada uma “crítica de caráter histórico”

⁽¹⁰⁾ Mantida a notação utilizada pelo autor, onde “Lt” significa linguagem teórica.

⁽¹¹⁾ Cf. Carnap, op. cit., p.251.

⁽¹²⁾ Cf. Carnap, op. cit., pp.239-47.

⁽¹³⁾ Cf. Karl Popper, *Conhecimento Objetivo*, trad. de Milton Amado, Belo Horizonte, Editora Itatiaia, São Paulo, EDUSP, 1975, pp.75-6.

⁽¹⁴⁾ Popper (*Conjecturas e Refutações*, trad. de Sérgio Bath, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1972, p.76) descreveu do seguinte modo as resistências que essa inversão de enfoque enfrentou: “A crença de que a ciência avança da observação para a teoria é ainda aceita tão firme e amplamente que minha rejeição dessa idéia provoca muitas vezes reação de incredulidade. Já fui até acusado de ser insincero - de negar aquilo de que ninguém pode razoavelmente duvidar.”

⁽¹⁵⁾ Sobre a tese popperiana do reaproveitamento de conteúdos ideacionais extra-científicos pela ciência, verificar *A Questão do Significado Cognitivo e a Relação entre Ciência e Metafísica*, Tese de Doutorado defendida por Marcello S. C. N. Koudela perante o Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, em 2001.

ao observacionalismo baconiano, uma vez que aqueles que a advogam geralmente recorrem à História da Ciência a fim de respaldá-la.

Essas duas críticas popperianas ao modelo baconiano, ou seja, a “histórica” e a “psicológica”, resumidamente, propõem que as teorias, além de serem livremente criadas, servem como que de orientadoras da observação, reduzindo o espectro observacional do cientista. Trata-se então de um rompimento radical e definitivo com o indutivismo genético sustentado por Bacon, segundo o qual as teorias devem ter sempre uma gênese observacional, devendo a atividade observacional preceder sempre, de modo necessário, qualquer exercício de teorização.

Assim, a ruptura de Popper com o legado empirista clássico baconiano é definitiva no que concerne ao **contexto de formação** das teorias, mas não é absoluta com relação ao **contexto de justificação** das nossas produções teórico-explicativas. Isso se deve ao fato de que Popper resguarda ainda a possibilidade de uma nítida separação entre os domínios teórico e observacional, com vistas a assegurar a aceitação de um critério ainda empírico de avaliação das teorias científicas. De fato, a sua crença em um modelo de comensurabilidade ou de comparabilidade possível entre teorias¹⁶ tem que pressupor essa separação.

De acordo com Popper, a avaliação de teorias concorrentes é feita à luz de uma base factual estável e invariante, o que permite a escolha da melhor teoria. Melhor teoria não significa, evidentemente, teoria verdadeira, mas, em termos de méritos relativos, a de maior capacidade explicativa e de maior conteúdo de verdade. Tais idéias sustentam-se na concepção popperiana de verdade como ideal regulador:

“A fim de esclarecer o que estamos fazendo quando procuramos a verdade, devemos, pelo menos em alguns casos, ser capazes de dar razões para a alegação intuitiva de que chegamos *mais perto da verdade*, ou de que alguma teoria T1 é superada por alguma nova teoria, digamos T2, porque T2 é mais semelhante à verdade do que T1.” (Popper, 1975, p.53)

Popper sustenta claramente a possibilidade de estabelecermos estes méritos relativos, a partir da comparação de diferentes construtos teóricos que versem sobre o mesmo contexto factual. Assim, segundo ele, embora façamos observações sempre à luz de teorias, as próprias teorias são avaliadas à luz de testemunhos observacionais, o que exige, ou pressupõe, a possibilidade de separação entre os dois domínios. Dessa separabilidade dependerá, então, a existência de critérios de avaliação aplicáveis às diferentes teorias explicativas do mesmo domínio factual. Poderíamos dizer que, por oposição a uma espécie de observacionalismo genético, com a teoria **formando-se** a partir dos fatos (dimensão ascensional) e **justificando-se** com base nestes mesmos fatos (sentido descendente), Popper adota uma modalidade de crivo crítico em que o conflito com observações pode determinar o abandono da teoria.

Mas em que consiste exatamente a **base empírica** da ciência, segundo Popper? De acordo com a epistemologia popperiana, o processo de avaliação empírica das teorias caracteriza-se por deter-se apenas em uma espécie de enunciado particularmente suscetível de prova, ou seja, os enunciados básicos. São enunciados para os quais a questão da aceitação ou rejeição não deve ser problemática, devendo esta ou aquela dar-se de modo consensual, nesta fase em que a ciência, após ter realizado a sua tarefa de dedução ou de explicação, conduz a tais enunciados básicos facilmente passíveis de teste. Entretanto, reitera Popper, tais enunciados não devem versar acerca de experiências pessoais, à maneira de sentenças protocolares. Devem consistir, na verdade, em enunciados facilmente suscetíveis de prova, e não em sentenças protocolares ou de percepção, cuja prova intersubjetiva revelar-se-ia extremamente problemática. Acima de tudo, porém, devemos compreender que se aceitamos determinados enunciados básicos e rejeitamos outros, o fazemos à luz da própria teoria que será avaliada a partir da testagem empírica daqueles enunciados escolhidos. Desse modo, a base empírica da ciência objetiva não tem, de nenhuma maneira, qualquer caráter “absoluto”¹⁷. Assim, tais “afirmativas básicas” não

¹⁶ Cf. Karl Popper, *Conhecimento Objetivo*, trad. de Milton Amado, Belo Horizonte, Editora Itatiaia, São Paulo, EDUSP, 1975, pp.235-42.

¹⁷ Cf. Karl Popper, *A Lógica da Pesquisa Científica*, trad. de Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota, São Paulo, Editora Cultrix, 1974, p.119.

são “básicas” no sentido de “definitivas”, mas apenas na acepção de que fazem parte da classe de enunciados usados para testar as teorias.

Com base no exposto, poderíamos subdividir em duas frentes a crítica popperiana ao ideal empirista de ciência, no que tange à resposta por este sugerida para o problema da relação entre teoria e observação. Em primeiro lugar, no que concerne ao **contexto de formação** de nossas teorias, a ruptura de Popper com o modelo observacionista tradicional parece definitiva. Se Bacon adotou o indutivismo genético como única resposta aceitável para a questão da gênese de nossas produções teóricas, sustentando que a teoria autêntica deve formar-se sempre a partir de um processo de generalização indutiva fatualmente embasada, Popper propôs uma solução radicalmente distinta e claramente inconciliável com esta. Segundo ele, o processo de criação de uma teoria não envolve, de modo necessário, nenhuma regra ou preceito metodológico, consistindo muito mais em um livre exercício conjectural de imaginatividade e inventividade da mente humana, na sua incansável busca por explicar e compreender de modo mais claro os fenômenos a sua volta.

Por outro lado, no que tange ao **contexto da justificação** das teorias, o modelo popperiano parece manter uma semelhança de família com a concepção baconiana, uma vez que Popper ainda acredita que podemos pressupor uma nítida separabilidade entre os domínios teórico e observacional. Tal separabilidade deve ser suficiente para assegurar, no mínimo, a possibilidade do conflito entre um domínio e outro, caso em que deveremos rejeitar as nossas conjecturas teóricas em favor dos testemunhos observacionais com elas dissonantes. Entretanto, a semelhança mencionada limita-se à adoção desta base empírica, minimamente independente com relação às teorias. No modelo popperiano não há mais sentido em falar-se de observações ou fatos “puros”, uma vez que estes já estarão sempre, por assim dizer, “embebedos em teoria:

“Seria erro, porém, supor que um experimentador procede assim “para lançar luz sobre o trabalho do teórico” ou, talvez, para oferecer ao teórico base em que apoiar generalizações indutivas. Ao contrário, o

teórico deve ter, muito antes, realizado o seu trabalho, ou, pelo menos, a parte mais importante desse trabalho: deve ter formulado, tão claramente quanto possível, sua pergunta. Desse modo, é ele quem mostra o caminho ao experimentador. E o próprio experimentador não está principalmente empenhado em fazer observações exatas; seu trabalho é, também, em grande parte, de natureza teórica. A teoria domina o trabalho experimental, desde o seu planejamento inicial até os toques finais, no laboratório.” (Popper, 1974, p.115)

KUHN, FEYERABEND E O ENFOQUE TEORETICISTA

Por muito tempo a epistemologia de filiação empirista baseou-se na crença de que, de um único campo de investigação e pesquisa, só pode derivar-se uma, e apenas uma, teoria. A partir de então, sobretudo por meio dos conceitos de **crítica e revolução**, alterou-se essa perspectiva. Assim, a adoção do pluralismo teórico, em substituição ao monismo outrora vigente, tornou-se regra, como claramente revela a epistemologia popperiana, tanto no que tange ao contexto da descoberta, como em relação ao contexto da justificação das teorias científicas. Entretanto, embora Popper anuncie a derrocada do factualismo, ao afirmar que observações são sempre feitas à luz de teorias, ele procurou salvar o núcleo central do empirismo, ao ressaltar tal posição com a menção de que teorias são, por sua vez, sempre avaliadas à luz de testemunhos observacionais. Segundo ele, as condições indispensáveis para se poder fazer ciência seriam apenas duas: a forma lógica refutável dos enunciados (condição lógica) e a atitude crítica implacável dos cientistas (condição ética).

Kuhn, por outro lado, sustenta que durante a fase de “ciência normal” os cientistas são acríticos frente ao paradigma vigente, dedicando-se apenas à solução do que ele chamou de “puzzles” (quebra-cabeças):

“(…)Resolver um problema da pesquisa normal é alcançar o antecipado de uma nova maneira. Isso requer a solução de todo o tipo de complexos quebra-cabeças instrumentais, conceituais e matemáticos. O indivíduo que

é bem-sucedido nessa tarefa prova que é um perito na resolução de quebra-cabeças. O desafio apresentado pelo quebra-cabeça constitui uma parte importante da motivação do cientista para o trabalho.” (Kuhn, 1995, p.59)

Segundo a concepção funcionalista de Kuhn, a crítica em nada contribui para o funcionamento do sistema. A bem da verdade, a “anomalia” não teria uma origem extra-sistêmica, mas já está sempre presente, sem manifestar-se, no âmbito do sistema. Segundo Kuhn, a identificação da anomalia envolve fatores extra-sintáticos e extra-semânticos (fatores pragmáticos): **persuadir-se** da anomalia, **persuadir** os outros cientistas da anomalia, e **converter-se** a outro paradigma:

“(…)Para descobrir como as revoluções científicas são produzidas, teremos, portanto, que examinar não apenas o impacto da natureza e da Lógica, mas igualmente as técnicas de argumentação persuasiva que são eficazes no interior dos grupos muito especiais que constituem a comunidade dos cientistas.” (Kuhn, 1995, p.128)

Além disso, enquanto Popper acredita que a crítica nos permite escolher a melhor dentre duas teorias competitivas, Kuhn afirma que as teorias são incomensuráveis entre si. Cada paradigma envolve determinados pressupostos lingüísticos, ontológicos, epistemológicos, etc., e, enfim, racionalidades diversas. Assim, no modelo popperiano podia-se mudar de teoria, mas isso não implicava uma ruptura total, pois a base factual permanecia a mesma. Entretanto, aqueles que, como Kuhn, sustentam a ruptura e a descontinuidade entre as diferentes teorias, afirmam que é impossível compará-las, pois a única abordagem possível de uma pela outra é a reducionista. Em suma, Popper propõe um modelo revolucionarista de aquisição do conhecimento, mantendo-se uma unidade de racionalidade ao longo das mudanças teóricas. Kuhn, por outro lado, também é revolucionarista, mas não acredita nesta permanência, pelo contrário,

sustenta que cada mudança teórica instaura uma racionalidade nova:

“...embora o mundo não mude com uma mudança de paradigma, depois dela o cientista trabalha em um mundo diferente.” (Kuhn, 1995, p.157)

Entretanto, Paul Feyerabend, outro dos expoentes da Nova Filosofia da Ciência, colocou o problema em outros moldes. Pressupondo a total inseparabilidade entre teoria e observação, Feyerabend sustenta que fatos são fatos **de** ou **para** uma teoria, radicalizando assim a tese popperiana de que observações são sempre feitas à luz de teorias:

“Distinção que talvez haja tido alguma significação - hoje, definitivamente perdida - é a que se fez entre termos *observacionais* e termos *teóricos*.” (Feyerabend, 1977a, p.262)

Feyerabend, portanto, foi muito além da supracitada crítica popperiana ao observacionalismo, ao sustentar que, se dispomos de duas teorias concorrentes **K** e **Q**, por exemplo, a teoria **K** nos permitirá ver apenas os **seus** fatos (fatos 1, 2, 3, ..., n, por exemplo) enquanto a teoria **Q** nos revelará apenas os **seus** fatos (fatos 1', 2', 3', ..., n', por exemplo). Por conseguinte, uma vez que não há uma base empírica comum a ambas, qualquer possibilidade de comparação entre tais teorias, com vistas à avaliação de seus méritos relativos, fica inescapavelmente prejudicada.

Se cada teoria nos permite “ver” apenas um determinado conjunto de fatos, o bom empirista, segundo Feyerabend, deve defender a proliferação de teorias, a fim de ampliar o seu espectro observacional. Assim, a inseparabilidade entre teoria e observação¹⁸ torna-se uma das premissas básicas do chamado “anarquismo epistemológico”, proposto por Feyerabend:

“(…)Ora, se é verdade (...) que muitos fatos só se manifestam à luz de teorias alternativas, recusar-se a examinar essas alternativas *resultará em afastar, ao mesmo tempo,*

⁽¹⁸⁾ Scheffler (*Science and Subjectivity*, Indianapolis/New York/Kansas City, The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1967, p.52) observa: “A própria distinção entre linguagem observacional e linguagem teórica desaparece, visto que aprender uma nova teoria é construir e adquirir novos hábitos de descrição “observacional”, enquanto toda linguagem observacional pretensamente pura é qualificada no contexto de “crenças teóricas” no qual ela funciona”.

fatos potencialmente refutadores."
(Feyerabend, 1977a, p.54)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir das análises por nós apresentadas acerca da evolução do problema epistemológico da relação entre teoria e observação, constatamos, de Francis Bacon a Paul Feyerabend, uma absoluta inversão na abordagem da questão. Se para Bacon os fatos "selecionam" as teorias, segundo Feyerabend são as teorias que "selecionam" os fatos. Desse modo, temos aqui o fechamento de um ciclo que vai do factualismo mais extremado ao teoreticismo mais radical.

Considerando-se a investigação aqui empreendida, podemos notar que um argumento anti-observacionista de fundamental importância tem por base a Teoria da Percepção. De um ponto de vista observacionista, se todo o conhecimento baseia-se na percepção, a própria percepção não pode, ela mesma, envolver teoria. Entretanto, Popper e a Nova Filosofia da Ciência, profundamente influenciados pela **Gestalt**, tenderam a afastar-se dessa idéia¹⁹, postulando que a concepção da percepção como "fotografia" da realidade parece situar-se no bojo de uma teoria da percepção em particular, geralmente a adotada ao longo da tradição empirista. Assim, a justificação de um conhecimento baseado em "observações puras" está calcada na idéia do funcionamento da percepção como "representação fidedigna" da realidade.

Kuhn foi um dos que ressaltou com maior veemência as conseqüências epistemológicas dos problemas apontados pelas teorias da percepção: o papel das predisposições do observador, as percepções ambíguas da mesma coisa, a influência das variáveis pessoais (quem observa?) e contextuais (em que situação observa?), os "óculos teóricos" (à luz de que teorias observamos?)²⁰. Talvez a conclusão de maior relevância que possa ser extraída dessas considerações seja a da impossibilidade da observação pura, ou do "observar tudo". Torna-se necessária a adoção de um ponto de vista, pois a

observação é seletiva, partindo sempre da delimitação de um problema. Fica claro o fundamental papel neste contexto do equacionamento de problemas, bem como de sua solução heurística. Entretanto, contra o perigo de alguma forma de relativismo, devemos observar que, na verdade, como no exemplo das figuras ambíguas da Gestalt, temos que nos ater ao que a figura mostra, e não ao que livremente desejarmos.

O Empirismo classicamente adotou **uma** (dentre outras) teoria da percepção, que postula uma correspondência biunívoca e invariante entre os acontecimentos externos e o que é percebido por nós. A crença na idéia de que é possível o registro dos fatos externos sem uma teoria pré-existente, levou os empiristas a conceber o conhecimento como sendo constituído de uma base factual (manifestações básicas do mundo exterior, via percepção), a partir da qual são obtidas, via indução, camadas de generalização crescente. Assim, somos encaminhados dos fatos às teorias, da descrição à explicação, dos particulares aos universais.

Entretanto, a concepção de que só podemos observar munidos previamente de uma teoria parte de uma outra teoria da percepção, que afirma que o ato de observar ou de perceber já é "teoricamente impregnado". Se concluirmos por fim que a adesão a uma determinada teoria da percepção implica a adoção de uma certa teoria epistemológica, então seremos obrigados a aceitar a idéia de que a Epistemologia, tal como fora classicamente concebida, deverá dissolver-se crescentemente por meio de um processo de progressiva interdisciplinarização. De fato, a reflexão epistemológica dependeria drasticamente, nesse caso, do próprio estágio atual de desenvolvimento do conhecimento científico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BACON, F. - *Novum Organon*. In: Bacon. *Os Pensadores*. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade, São Paulo, Editora Abril S.A. Cultural e Industrial, 1ª edição, 1973.

⁽¹⁹⁾ Cf. Harold I. Brown, *Perception, Theory and Commitment - The New Philosophy of Science*, Chicago / Londres, University of Chicago Press, 1979, pp.81-90.

⁽²⁰⁾ Cf. Thomas S. Kuhn, *A Estrutura das Revoluções Científicas*, trad. de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira, São Paulo, Editora Perspectiva S. A., 3ª edição, 1995, pp.145-50.

- BARKER, S. - Introdução, in: Nagel, E., Bromberger, S., Grunbaum, A. *Observation and theory in science*. The Johns Hopkins Press, Baltimore e Londres, 1969.
- BROWN, Harold I. - *Perception, Theory and Commitment - The New Philosophy of Science*, Chicago / Londres, University of Chicago Press, 1979.
- CARNAP, R. - Intellectual Autobiography, in: *The Philosophy of Rudolf Carnap*. The Library of living philosophers. Illinois, 1978.
- _____. O Caráter Metodológico dos Conceitos Teóricos. In: Schlick, Carnap e Popper. *Os Pensadores*. Tradução de Pablo Rubén Mariconda, São Paulo, Editora Abril S.A. Cultural e Industrial, 1ª edição, 1975.
- _____. *Pseudoproblems in philosophy*, tradução de Rolf A. George, University of California Press, 1969.
- _____. *The logical syntax of language*, tradução de Amethe Smeaton, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1937.
- CHURCH, R. W. - *Bacon*, London, MacMillan and Company, 1909.
- COMTE, A. - *Catéchisme Positiviste*, Paris, Garnier/Flammarion, 1966.
- _____. *Cours de Philosophie Positive*. Paris, Schleicher Frères Editeurs. Volumes I a VI, 1908.
- _____. *Discours sur L'Esprit Positif*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1974.
- _____. *Système de Politique Positive*. Paris, Librairie de L. Mathias. Volumes I a IV. A quinta edição engloba, como apêndice, o importante texto *Considérations Philosophiques sur les Sciences et les Savants*, assim como o *Plan de Travaux Scientifiques Necessaires pour Reorganiser la Societé*, 1929.
- DEMBER, William N. - *The psychology of perception*. New York / Chicago / San Francisco / Toronto, 1960.
- DUCASSÉ, P. - *Méthode et Intuition chez Auguste Comte*, Paris, Felix Alcan, 1939.
- FARRINGTON, B. - *The Philosophy of Francis Bacon*, Liverpool, Liverpool University Press, 1964.
- FEYERABEND, Paul K. - *Contra o Método*, tradução de Octanny S. da Mota e Leônidas Hegenberg, Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves Editora S. A., 1977a.
- _____. "How to be a good empiricist", in: Nidditch, P. H. (org.), *The Philosophy of Science*, Oxford University Press, 1977b.
- _____. "Consolations for the specialist", in: Lakatos, I. e Musgrave, A. (org.), *Criticism and the growth of knowledge*, Cambridge Univ. Press, 1970a.
- _____. "Problems of empiricism, Part II", in: Colodny, R. G. (org.), *The nature and function of scientific theories*, University of Pittsburgh Press, 1970b.
- _____. "Science without Experience", in: *Challenges to empiricism*, H. Morick (ed.), Londres, 1980.
- GIBSON, R. - *Francis Bacon: A Bibliography of his Works and of Baconiana*, Oxford, Scrivener Press, 1950.
- GLYMOUR, Clark - *Theory and Evidence*, Nova Jérsei, Princeton University Press, 1980.
- HANSON, N. R. - "Observação e interpretação", in: *Filosofia da Ciência*, Sidney Morgenbesser (org.), tradução de Leônidas Hegenberg e Octanny S. da Mota, Editora Cultrix, São Paulo, 1972.
- KOUDELA, M. S. C. N. - *A Questão do Significado Cognitivo e a Relação entre Ciência e Metafísica*, Tese de Doutorado defendida perante o Departamento de Filosofia da UFRJ, Rio de Janeiro, 2001.
- KUHN, Thomas S. - *A Estrutura das Revoluções Científicas*, tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira, São Paulo, Editora Perspectiva S. A., 3ª edição, 1995.
- NAGEL, E. - "Theory and observation", in: *Observation and theory in science*, the Johns Hopkins Press, Baltimore e Londres, 1969.
- NEURATH, Otto - "Protocol Sentences", in: *Logical Positivism*, A. J. Ayer (ed.), The Free Press, Glencoe, Illinois, 1960.
- OLIVA, A. - "A hegemonia da concepção empirista de ciência a partir do *Novum Organon* de F. Bacon", in: *Epistemologia: a Cientificidade em Questão*, Alberto Oliva (org.), Campinas/SP, Papirus, 1990.
- _____. "É a filosofia da ciência de Comte "positivista"?", in: *Século XIX: O Nascimento da Ciência Contemporânea*, Fátima R. R. Évora (editora), Coleção Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência da UNICAMP, 1992.
- POPPER, Karl R. - *A Lógica da Pesquisa Científica*, tradução de Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota, São Paulo, Editora Cultrix, 1974.
- _____. *Conhecimento Objetivo*, tradução de Milton Amado, Belo Horizonte, Editora Itatiaia, São Paulo, EDUSP, 1975.
- _____. *Conjecturas e Refutações*, tradução de Sérgio Bath, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1972.
- _____. Intellectual Autobiography, in: *The Philosophy of Karl Popper*, Paul Arthur Schilpp, Open Court, Illinois, 1971.

_____ . “Is there an epistemological problem of perception?”, in: *Philosophy of Science*, organizado por Imre Lakatos e Alan Musgrave, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1968.

_____ . “A racionalidade das revoluções científicas”, in: *Problemas da revolução científica*, R. Harré (org.), tradução de Leônidas Hegenberg e Octanny S. Mota, Editora Itatiaia, Editora da Universidade de São Paulo, 1976.

_____ . *O realismo e o objetivo da ciência*, tradução da versão inglesa por Nuno Ferreira da Fonseca, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1987.

SCHEFFLER, I. - *Science and Subjectivity*, Indianapolis/New York/Kansas City, The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1967.

SCHLICK, M. - “Meaning and verification”, in: Feigl, H. & Sellars, W., *Readings in philosophical analysis*, Appleton Century Crofts, Nova Iorque, 1949.

_____ . O Fundamento do Conhecimento. In: Schlick, Carnap e Popper. *Os Pensadores*. Tradução de Luiz João Baraúna, São Paulo, Editora Abril S.A. Cultural e Industrial, 1ª edição, 1975a.

_____ . Positivismo e Realismo. In: Schlick, Carnap e Popper. *Os Pensadores*. Tradução de Luiz João Baraúna, São Paulo, Editora Abril S.A. Cultural e Industrial, 1ª edição, 1975b.

O OBJETO DA HISTÓRIA DAS CIÊNCIAS: CONCEITOS E FORÇAS

OBJET DE L'HISTOIRE DES SCIENCES: CONCEPTS ET FORCES

Vera PORTOCARRERO

Professora Titular de Filosofia da Ciência - UERJ

RESUMO

O objetivo deste artigo é analisar a questão do objeto da história das ciências, levantada por Georges Canguilhem, na década de sessenta, mostrando não só sua atualidade como sua relação necessária com a crítica filosófica. Tal análise desenvolve-se a partir da discussão das hipóteses externalista e internalista, rejeitadas por ele e por Bruno Latour, ao explicitarem novas noções de objeto da história das ciências: o conceito e sua historicidade, no caso da epistemologia francesa, ou as forças e seus deslocamentos, no caso da genealogia latouriana.

Palavras-chave: história das ciências, epistemologia, historicidade, externalismo, internalismo.

RÉSUMÉ

L'objectif de cet article c'est analyser la question de l'objet de l'histoire des sciences, posée par Georges Canguilhem, dans les années soixante, pour montrer son actualité et son rapport nécessaire à la critique philosophique. Cette analyse c'est développée à partir de la discussion des hypothèses externaliste et internaliste, rejetées par lui et par Bruno Latour, quand ils explicitent de nouvelles notions d'objet d'histoire des sciences: le concept et son historicité, dans le cas de l'épistémologie française, ou les forces et ses déplacements, dans le cas de la généalogie latourienne.

Mots-clé: histoire des sciences, épistémologie, historicité, externalisme, internalisme.

ABSTRACT

This article analyses the question of the object of history of sciences, raised by Georges Canguilhem, in the sixties', to show that it is relevant nowadays and that it is necessarily related to a philosophical criticism. This analysis is developed through the discussion of externalist and internalist hypothesis, rejected by him and by Bruno Latour, when they expose new notions of object of history of sciences: the concept and its historicity, in the case of french epistemology, or the forces and its displacements, in the case of latourian genealogy.

Key-words: history of sciences, epistemology, historicity, externalism, internalism.

INTRODUÇÃO

Ao refletir sobre a história e a filosofia das ciências, Georges Canguilhem mostrou claramente que uma questão prévia se fazia necessária: De que a história das ciências é história? Já na década de 60 a resposta podia parecer óbvia. Porém, longe de a terem solucionado ou de chegarem a algum consenso, filósofos, historiadores e sociólogos das ciências ainda a discutem a partir de pressupostos metodológicos bastante diferentes. A afirmação de Bruno Latour de que, em história das ciências, nenhuma explicação escapa à análise das relações de forças, reforça a pertinência e a complexidade da questão que Canguilhem levanta e procura elucidar através da crítica às perspectivas internalistas e externalistas em história das ciências. Hoje, sem dúvida, tal questão continua impondo aos historiadores das ciências a reflexão filosófica a respeito de seu objeto.

CONCEITO E HISTORICIDADE

Segundo Canguilhem - para quem “sem referência à epistemologia, uma teoria do conhecimento seria uma meditação sobre o vazio e que, sem relação à história das ciências, uma epistemologia seria uma duplicação perfeitamente supérflua da ciência sobre a qual pretende discorrer”¹ - o objeto da história das ciências reside no conceito, em sua historicidade.

A história das ciências se exerce sobre estes objetos segundos, não naturais, culturais, mas não deriva deles do mesmo modo que eles não derivam dos [objetos] primeiros. O objeto do discurso histórico é, com efeito, a historicidade do discurso científico, enquanto esta historicidade representa a efetuação de um projeto interiormente normatizado, mas atravessado por acidentes, retardado ou desviado por obstáculos, interrompido por crises, quer dizer, momentos de julgamento e de verdade².

O conceito não é uma palavra, mas uma denominação, uma definição, um nome dotado de um sentido capaz de interpretar as observações e as experiências. É uma interpretação; não existe propriamente falando a não ser onde existe, pelo menos em esboço, uma relação entre um *definens* e um *definierum*.

É evidente que a ciência não se restringe ao conceito. Entretanto, por sua função de operador na produção do conhecimento científico, é o conceito que garante a eficácia teórica ou o valor cognitivo da ciência, encerrando uma norma operatória ou judicativa, que não pode variar sem a retificação de sua compreensão. Seu valor operatório reside na possibilidade que oferece de desenvolvimento e de progresso do saber - a própria experimentação depende de sua produção. Não se trata, entretanto, de teoria; teoria e conceito não se confundem. A teoria consiste num conjunto de conceitos que formam um sistema, dentro do qual o conceito apresenta uma questão, a formulação de um problema, enquanto a teoria sua resposta.

O que a epistemologia explicita é uma inter-relação conceitual a ser analisada: relação de um conceito com outros conceitos de uma mesma teoria, ou de teorias diferentes de uma mesma ciência, ou de ciências diferentes, ou, ainda, com saberes não científicos; pode se relacionar, também, com o nível das práticas sociais e políticas. Por conseguinte, um conceito não se restringe ao interior de uma determinada ciência; segundo Canguilhem, pode, inclusive, nascer antes de se tornar científico. O surgimento de um conceito e a definição dos critérios de cientificidade são duas coisas diferentes, uma vez que sua formação não se subordina necessariamente à instauração da cientificidade, mas à sua própria condição e possibilidade. Compreendê-lo requer uma análise que dê conta de suas inter-relações.

O conceito não pode, portanto, ser compreendido através de uma razão histórica extrínseca à ciência, discurso verificado sobre um setor delimitado da experiência, que residiria nas comemorações,

⁽¹⁾ Georges Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des Sciences*. Paris: ed. Vrin, 1970, p.11-2. Esse texto foi escrito a partir de seus estudos no Institut d'Histoire des Sciences et de Technologie de l'Université de Paris, nos anos 1964-6 e de sua conferência, realizada em Montréal, a convite da Société Canadienne d'Histoire et de Philosophie des Sciences, em 1966.

⁽²⁾ Canguilhem. *opus cit.* p. 17.

nas rivalidades em termos de paternidade intelectual, nas querelas; para Canguilhem, os procedimentos desta razão teriam sido utilizados para justificar a existência da Instituição, da Academia e dos fatos acadêmicos, contra os quais se posiciona ao evidenciar suas extrapolações práticas e tecnológicas.

Também não é através de uma razão mais expressamente científica que o alcançamos; pois o objeto da história das ciências não pode ser confundido com um objeto científico, com um resultado teórico ou experimental justificado historicamente pelo próprio cientista, que tenta, assim, explicar uma conclusão até então inconcebível e que, por impossibilidade de comunicação na cidade científica de sua época, a busca num predecessor; parte, para tanto, é claro, da crença na objetividade de sua descoberta e no fato de que aquilo poderia ter sido pensado no passado ainda que de forma insipiente, como quando Hugo de Vries “redescobre” o mendelismo e Mendel.

Se existissem precursores, a história das ciências perderia todo sentido. A dimensão histórica da ciência seria apenas uma aparência, visto que um precursor seria um pesquisador que teria percorrido no passado um trecho de um caminho finalizado recentemente por um outro. Se, na antigüidade, quando o mundo era considerado fechado, alguém tivesse podido ser, em cosmologia, o precursor de um pensador da época do universo infinito, um estudo como o de Alexandre Koyré³ seria impossível. O precursor seria um pensador que o historiador poderia retirar de seu enquadramento cultural para inserir num outro enquadramento, o que é considerar conceitos, discursos e gestos especulativos ou experimentais como podendo ser deslocados num espaço intelectual onde a reversibilidade da relações deve-se ao esquecimento do aspecto histórico do objeto.

Ao afirmá-lo, Canguilhem estabelece uma nova relação da história das ciências com a epistemologia, opondo-se à idéia de história como sua memória e seu laboratório, como *microscópio mental*, o que pressuporia que a relação da história das ciências com as ciências fosse do mesmo tipo da relação das ciências com seus objetos. Esta concepção de história baseia-se na tese de que existiria um método geral universal e eterno, pouco ativo em algumas épocas, mais ativo em outras. Canguilhem denuncia o positivismo de tal idéia dela afastando-se: primeiramente devido a seu racionalismo geral, que contradiz o pressuposto de um racionalismo regional, segundo o qual existem diferentes regiões de cientificidade, com especificidades e método próprio; em segundo lugar, porque, ao ser conduzida pela imagem do microscópio à noção de laboratório, a história das ciências teria apenas a função de conferir duração à exposição dos resultados científicos alcançados. A história das ciências permitiria, assim, uma parada e um distanciamento do conhecimento científico, seria como um aparelho de detecção de objetos já constituídos.

Contrário ao positivismo, o epistemólogo afirma o modelo do tribunal em história das ciências, o modelo do julgamento do passado do saber⁴.

Ao modelo do laboratório, pode-se opor, para compreender a função e o sentido de uma história das ciências, o modelo da escola e do tribunal, de uma instituição e de um lugar onde se fazem julgamentos sobre o passado do saber, sobre o saber do passado. Mas é necessário aqui um juiz. A epistemologia é que é chamada a fornecer à história o princípio de um julgamento (...) ⁵.

Tal julgamento funda-se no pressuposto de que toda verdade é sempre provisória, é sempre uma ultrapassagem. Compete, pois, à epistemologia

⁽³⁾ Cf. Alexandre Koyré, *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito*. trad. bras. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

⁽⁴⁾ Em conversa com Bruno Latour, Michel Serres opõe-se inteiramente ao modelo do julgamento proposto por Canguilhem, rejeitando a tese mais fundamental da epistemologia francesa: “Como eu tinha abandonado a epistemologia, abandonei, igualmente toda perspectiva de julgamento. A crítica nunca é fecunda, e a avaliação das ciências não é sequer possível, tão rapidamente flutuam. Ainda presa à instituição, a crítica é fácil, temporária, fugitiva, rapidamente ultrapassada. Se a verdade de ontem torna-se o erro do dia seguinte acontece, também, nas ciências, aquele dia em que o erro condenado se encontra, mais cedo ou mais tarde, no tesouro dos grandes achados”. Michel Serres. *Éclaircissements. Entretiens avec Bruno Latour*. Paris: ed. François Bourin, 1992, p.82.

⁽⁵⁾ Canguilhem, *opus.cit.*p.2.

fornecer o princípio judicativo da produção de verdades⁶, princípio fundado na verdade mais atual da ciência, “última linguagem falada pela ciência, permitindo recuar no passado, até o momento em que esta linguagem deixe de ser inteligível ou passível de ser traduzida numa outra linguagem anteriormente falada”⁷ – momento em que detectamos uma ruptura, o surgimento de uma nova questão. Como ocorreu com Lavoisier, que, ao compreender que estava fundando um novo saber, marca um intervalo entre sua química e a ciência anterior, cortando qualquer relação com a língua falada por seus mestres e negando qualquer histórico da opinião daqueles que o precederam.

Podemos, então, compreender a diferença que a epistemologia francesa estabelece, a partir de Gaston Bachelard, entre a história dos conhecimentos ultrapassados e a dos conhecimentos sancionados, ainda atuais porque ativos, cuja função e sentido judicativos têm como ponto de partida a relação com os valores científicos mais recentes, com a verdade mais atual da ciência⁸. A história das ciências não poderia, então, ser o progresso das ciências invertido, nem a colocação em perspectiva de etapas ultrapassadas cuja verdade fosse o ponto de fuga, mas o esforço de fazer compreender em que medida noções, atitudes, ou métodos ultrapassados foram, em sua época, uma ultrapassagem, e até que ponto um conhecimento passado ainda pode ser considerado científico. É por isto que a epistemologia o afirma atribuindo grande importância às razões da destruição de um saber.

A história das ciências não é o progresso das ciências invertido, quer dizer, a colocação em perspectiva de etapas ultrapassadas para a qual verdade de hoje seria o ponto de fuga. Ela é um esforço para pesquisar e fazer compreender em que medida noções ou atitudes ou métodos ultrapassados foram, em sua época, uma ultrapassagem e por conseguinte em que o passado ultrapassado continua como passado de uma atividade científica à qual é necessário conservar o

nome de científica. Compreender o que foi a instrução do momento é tão importante quanto expor as razões da destruição seguinte.⁹

Tais considerações conduzem inevitavelmente à questão daquilo que os anglo-saxões designam de externalismo e internalismo em história das ciências. Vejamos o argumento de Canguilhem. Por um lado, o internalismo – considerado pelos externalistas um idealismo – justifica-se a si mesmo ao afirmar que só há história das ciências quando nos colocamos no interior da obra científica para analisar os procedimentos através dos quais ela tenta satisfazer as normas específicas que permitem defini-la como ciência e não como técnica ou ideologia. Nessa perspectiva, o historiador deve adotar uma atitude teórica a respeito daquilo que é considerado fato de teoria e, por conseguinte, utilizar hipóteses ou paradigmas do mesmo modo que os cientistas. Por outro lado, o externalismo condiciona um certo número de acontecimentos que continuamos a chamar de científicos mais por tradição do que por uma análise crítica, analisando-os através de suas relações com interesses econômicos e sociais, de exigências práticas e técnicas ou de ideologias religiosas ou políticas, o que Canguilhem chama de *marxismo enfraquecido* realizado nas sociedades ricas.

Nos dois casos, afirma Canguilhem, o objeto da história das ciências é assimilado ao objeto da ciência, o que invalidaria os dois modos de investigação. No internalismo, porque a história vê, nos fatos da história das ciências, fatos que só podem ser tratados teoricamente, alinhando-os sobre os fatos científicos, confundindo-os e conferindo à história um caráter ambíguo. No externalismo, porque a história funciona como uma explicação de um fenômeno cultural através do condicionamento ao meio cultural global, como a sociologia naturalista que negligencia o problema da interpretação de um discurso com pretensão à verdade.

Para a epistemologia francesa, o objeto da história das ciências consiste na historicidade da

⁽⁶⁾ Cumpre notar que para Canguilhem é evidente que isto não significa que os cientistas tenham necessidade para o trabalho científico nem da história das ciências, nem da epistemologia, nem da genealogia; em sua opinião, precisam, no entanto, de um mínimo de filosofia sem a qual não poderiam falar de suas ciências com interlocutores não cientistas.

⁽⁷⁾ Canguilhem. *op.cit.* p.13.

⁽⁸⁾ *idem.*

⁽⁹⁾ *Idem.* p. 14.

ciência, pois, a historicidade é a própria efetuação de um projeto interiormente regulado, atravessado por acidentes, retardado ou desviado por obstáculos, interrompido por crises, por momentos de julgamento e de legitimação de verdades. Ora, tal objeto não é dado, mas diz respeito a uma decisão filosófica, que não advém das ciências nem de um possível objeto natural. O historiador das ciências constitui seu objeto, que lhe é próprio, a partir do estado atual das ciências, estado que não é a consequência lógica direta de uma ciência, nem de dados da história global e que diz respeito a um grupo de ciências sem coesão intrínseca, bem como à ideologia e à prática política e social. O lugar teórico deste objeto é a epistemologia, que investiga as questões teóricas colocadas pela prática do saber em seu devir.

Canguilhem o explicita com o exemplo de Mendel, que teria inventado ligações imprevistas das matemáticas com práticas não científicas como a seleção, a hibridação, a orientação. Suas invenções consistiriam em respostas às questões que ele mesmo levantou, através de uma linguagem que ele teve que estabelecer. O estudo crítico da formulação das questões - como estas - constitui o objeto da história das ciências, que apresenta, desse modo, dois níveis: por um lado, o dos documentos a catalogar, dos instrumentos a descrever, dos métodos e questões a interpretar, que não é considerado o mais relevante; e, por outro lado, o nível dos conceitos, privilegiado pela epistemologia francesa, pois um novo conceito encerra uma nova questão, sendo por isso considerado a principal mola propulsora da produção científica. Sem os conceitos, explica Canguilhem, não há ciência, pois não se realiza uma atividade axiológica, e a história das ciências é, por excelência, uma busca da verdade. Contudo, a história das ciências não pode ser uma ciência e seu objeto não pode ser científico.

A história dos instrumentos ou das academias só é história das ciências quando se relacionam seus usos e seus destinos com teorias. Entretanto,

uma história dos resultados do saber - das teorias - não passa de um registro cronológico. A história cronológica dos instrumentos ou dos resultados pode obedecer aos períodos da história geral. Porém, o tempo da produção da verdade científica tem uma cronologia própria, diferente em cada disciplina; de tal modo que a história das ciências, que é a da relação progressiva da inteligência com a verdade, estabelece uma cronologia de acordo com o progresso da produção de verdades científicas, obedecendo às suas rupturas, às suas continuidades e descontinuidades, no nível dos conceitos, das questões, onde a atividade científica aparece como científica.

FORÇAS E ÂNGULO DOS DESLOCAMENTOS

Na virada do nosso século, o problema da dicotomia internalismo *versus* externalismo parece não ter-se dissipado. Ainda hoje, Bruno Latour¹⁰, para quem nenhuma explicação histórica das ciências escapa à análise das relações de forças, nega a eficácia destas duas perspectivas e propõe um método para ultrapassar a própria dicotomia, visando a recompor nosso mundo, dividido em ciência, natureza e sociedade.

Ninguém pode separar a história *interna* das ciências da história *externa* de seus aliados. A primeira não é absolutamente história, é na melhor [hipótese] a historiografia da corte, na pior é *A Lenda Dourada*. Quanto à segunda, não é história *das ciências*; é história *tout court*¹¹.

O projeto de Latour é o de uma exegese, uma interpretação de textos da literatura científica, que identifica razão e força¹², através de uma história que é, ao mesmo tempo, empírica (trata dos micróbios, dos microbiologistas e das sociedades pastorianas), filosófica, teórica e agnóstica em

⁽¹⁰⁾ Analiso este tema retomando alguns aspectos da genealogia de Michel Foucault e de Bruno Latour em seu caráter de pesquisa dos enunciados, das formações discursivas e não discursivas e das relações de forças como constitutivas dos discursos científicos em "Verdade e objetividade: uma genealogia da razão". In: *VI Seminário de História da Ciência e da Tecnologia*, 1997, p.150. Analiso-o, também, em relação à questão do objeto de conhecimento científico em "Transdisciplinaridade em Saúde Coletiva: Tópicos filosóficos complementares" In: *Ciência & Saúde Coletiva* II (1/2), 1997, p.39.

⁽¹¹⁾ Bruno Latour. *Guerre et paix. Suivi de irréductions*. Paris: ed. Métailier, 1984, p. 245.

⁽¹²⁾ O modelo desta exegese proposta por Latour inspira-se em Espinoza que estabelece a democracia *na razão* ao elaborar uma exegese bíblica e identificar direito e força. A própria forma da segunda parte do livro - *Irreduções* - segue a forma da *Ética* de Espinoza, com argumentos que se desenvolvem "geometricamente" através de proposições, demonstrações e *scolies*.

termos de ciência. Seu objetivo consiste em pensar a questão da ciência afastando-se de nosso ideal de decidir a partir do privilégio das relações de razão. Latour nega aquilo que, segundo ele, constitui, hoje, nossa única transcendência: as provas irrefutáveis, a eficácia indiscutível, multiplicadas pelo Iluminismo, no qual não podemos mais acreditar, pelo perigo, pela violência e pela política deles resultantes. Trata-se de pensar de outro modo, sem repetir o engano de separar ciência e política.

Com base nesta separação, busca-se uma história da *influência* da sociedade, das culturas, das paixões políticas sobre a evolução das teorias científicas ou dos progressos tecnológicos. Porém, com o exemplo da revolução pastoriana, Latour quer provar que tanto a ciência quanto a sociedade podem ser mais bem esclarecidas através de uma análise das relações de forças, que se tornam opacas quando seguimos tal divisão.

Este exemplo não pode ser explicado nem através das influências exercidas sobre Pasteur, nem através das condições sociais que aceleraram ou retardaram seus sucessos, na medida em que privilegia apenas o componente social. Também não pode ser explicado através da paráfrase dos resultados científicos, que privilegia o componente científico. O interessante é que, para Latour, estas duas perspectivas são dois monólogos – não há entre elas diálogo possível. O problema é que, em história das ciências, não se deve fazer uma redução a seu caráter sociológico, pois, é preciso dar conta do conteúdo técnico, mas também não se pode recorrer às palavras usadas pelas pessoas a serem estudadas (prova, verdade, eficácia, demonstração, realidade, revolução); nos dois casos estaríamos distinguindo dois blocos.

Nos anos 80, Latour explicita sua proposta¹³: fazer uma genealogia da Razão, através da qual se pode recuar até o momento em que se separaram e hierarquizaram as relações de forças e as de razão, que, para ele, são inseparáveis.

O que acontece, então, se negamos esta diferença e nos colocamos a seguir apenas as relações de forças? (...) Seria necessário poder mostrar em parte que *a ciência e a sociedade* são, ambas, explicadas por uma análise que segue apenas as relações de forças, e que estas se tornam mutuamente inexplicáveis e opacas quando nos esforçamos em separá-las¹⁴

Ao afirmá-lo, assume o modelo político da batalha, inspirado em Tolstoi.

Tolstoi convoca centenas de personagens para aprofundar esta questão para ele essencial: o que pode um homem? O que faz realmente um grande homem como Napoleão ou Koutouzov? São-lhes necessárias cerca de oitocentas páginas para restituir às multidões a eficácia que os historiadores de seu século colocavam na virtude ou no gênio de alguns homens. Tolstoi conseguiu, e toda história recente apóia suas teorias sobre a importância relativa dos grandes homens em relação aos movimentos de conjunto que representam-se ou desviam-se em algumas figuras hepônimas¹⁵.

É a partir da denúncia do caráter arbitrário da Razão, que Latour afirma o modelo da guerra, ao qual é necessário atribuir um princípio de projeção que permita seguir os contornos múltiplos e imprevisíveis das forças envolvidas, as quais não se dão *a priori*. As diversas definições de força encontradas em ciências e em filosofia, afirma Latour, são insuficientes: as aristotélicas (que, segundo sua definição, querem a realização da forma que dorme em potência), as maltusianas ou darwinistas (que ele explicita como querendo sempre mais a mesma coisa e que invadiriam o mundo com seu crescimento exponencial se outras, também ávidas, não as interrompessem), as newtonianas (que Latour compreende como aquelas que querem sempre a mesma coisa e caminham sempre com o mesmo passo, desde que as deixemos em paz), as

⁽¹³⁾ Em *Les Microbes, Guerre et Paix. Suivi de Irréductions*, Latour lança as bases filosóficas de seus estudos da década de 90 em diante, na linha do Programa Forte de Sociologia, como por exemplo LATOUR, B. *Science in action: how to follow scientists and engineers through society*. Harvard: Harvard University Press, 1987; *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte, 1991; tais bases aparecerão também em seus estudos na linha da Etnologia, como LATOUR, B. *Como passar sem a interioridade e a exterioridade*. In: *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*. Paris: Synthélabo Groupe, 1996.

⁽¹⁴⁾ Bruno Latour. *Les microbes: guerre et paix. Suivi de Irréductions*. p. 12.

⁽¹⁵⁾ Bruno Latour. *Les microbes: guerre et paix. Suivi de Irréductions*. p. 19.

freudianas (que, para ele, buscam sempre aquilo que poderiam querer, deslocam-se, substituem-se, metamorfoseiam-se ou paralisam-se diante da necessidade), e as nietzschianas (por ele conceituadas como teimosas porém plásticas, sempre produzindo novas vontades para lhes dar nova forma).

O projeto de uma genealogia na linha de Nietzsche parece, contudo, ganhar sentido no pensamento latouriano: recuar, através da filosofia, até o momento em que se separaram saber e poder. Pois, é notório o esforço de Latour para abandonar as explicações segundo as quais saber e poder são colocados em pólos opostos e dispostos de acordo com a hierarquia dual dos valores e onde se sobrepoem as noções de verdade, ciência e objetividade, de um lado, e erro, sociedade, política e subjetividade, do outro.

Em *Nietzsche, a Genealogia e a História*, Foucault explica o pensamento genealógico como um trabalho histórico meticuloso e documental, cujos objetivos são marcar a singularidade dos acontecimentos para reencontrar diferentes cenas, onde papéis distintos foram desempenhados, e, sobretudo, poder definir o ponto de lacuna onde não aconteceram mais. Foucault nega a noção de desdobramento meta-histórico das significações ideais e das teleologias indefinidas, em nome de uma concepção de origem bastante específica.

A genealogia se opõe à pesquisa da origem, quando tomada como fundamento originário metafísico, como essência exata da coisa, i.e., como forma pura, imóvel e anterior a tudo o que parece externo, acidental e sucessivo. Para ele, aquilo que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da origem, mas a discórdia, as invasões, as astúcias, os disfarces, as lutas.

O genealogista escuta a história, buscando atrás das coisas algo diferente da razão, da *visão ativa* e profunda do filósofo ou dedicação da verdade e ao rigor dos métodos científicos. Para Foucault, a razão teria nascido de uma maneira inteiramente distinta. Ele procura o ponto de surgimento, a emergência, restabelecendo os diversos sistemas de submissão: não a potência antecipadora de um sentido, mas o jogo casual das dominações. A emergência de um acontecimento,

explica Foucault, se produz sempre em um determinado estado de forças. Analisá-la é mostrar de que maneira as forças lutam entre si.

Sem dúvida, Latour confirma tal visão de genealogia, quando a assimila ao modelo de Tolstoi. Analisar a origem da Razão – filosófica e científica – é mostrar de que maneira as forças lutam entre si. Na reconstrução de *Les Microbes. Guerre et Paix*, o princípio de simetria das forças é que justifica a eliminação das hierarquias, das assimetrias ontológicas para a superação da dicotomia ciência e sociedade. Neste estudo da revolução pastoriana, a concepção tradicional de ciência pastoriana e da luta travada por Pasteur contra os micróbios sofre uma imensa reviravolta.

De acordo com Latour, não se pode saber previamente qual é o estado das forças, nem o que é uma força. Não se pode saber quando vai ceder, reforçar-se, enfraquecer-se ou desdobrar-se. Contudo, todos nós gostamos de jogar com campos de forças e de fraquezas que só conhecemos no ato da manipulação dos *materiais*, graças à qual aprendemos o que é forte e fraco, real e irreal, associado e dissociado. Latour critica a tentativa de estabelecer o tamanho relativo das matérias, sua importância, sua ordem de precedência, porque, do seu ponto de vista, o tamanho da matéria é sempre o mesmo e nenhuma matéria pode ser considerada mais complexa, mais múltipla, mais real, mais palpável ou mais interessante do que a outra. Trata-se de um materialismo que se afasta do materialismo tradicional para o qual a matéria é homogênea e as forças que são únicas terminam sendo imateriais.

Para a história tradicional, a revolução pastoriana seria o exemplo mais indiscutível da Razão elevada acima das relações de força, do social. Entretanto, para Latour, este exemplo mostra a história da bacteriologia como a história de uma série de inversões das relações de forças, fundada na lógica dicotômica. Para ele, é preciso seguir todas as forças, todos os personagens e todos os espaços que compõem esta revolução, evitando, por um lado, toda redução das forças – umas às outras, à razão ou a seu caráter sociológico –, e, por outro lado, a elisão de conteúdos técnicos.

A noção de objetividade, no sentido de correspondência a um objeto externo natural ou

produzido, distinto do sujeito que conhece, que se refere ao manipulável ou que pode ser manufaturado, ou percebido pelos sentidos, esta noção desaparece, ao ser afirmado o papel desempenhado pelo objeto, não como coisa, mas como agente, como força. O objeto é, assim, uma forma que deve ser entendida através da ação desempenhada numa rede móvel de inter-relações de atores, de ações, de respostas escritas e de testes, que não têm essência ou ontologia.

É este o argumento de Latour: as bactérias, as enzimas, os elementos, as partículas, que saem dos laboratórios, definem-se por operações que geram inscrições a eles associados. O número, a natureza, os poderes dos atores não são permanentes, mas transformados por traduções e pelo estado da rede - pelas interrelações dos portavozes que a constituem. Sua *realidade* depende do que dizem os enunciados, a não ser quando se manifesta uma resistência, quando os efeitos de uma ação entram em conflito com associações já estabelecidas.

Sem dúvida, para Latour, antes de ser colocado em cultura bacteriana, a única forma de existência do micróbio é metafísica. Mas, em cultura, é um objeto construído, cujo nome não representa um ser, mas um novo regime dos discursos e das ações. Seu poder advém de uma forma naturalizada que permite designar os efeitos produzidos pela mobilização dos materiais e dos instrumentos, pela aquisição do saber-fazer, bem como pelas discussões entre os humanos. Aí, a questão que importa é “o que é força, o que é estado de força?”, que não podemos conhecer *a priori*, pois, o que existe são campos de forças e fraquezas móveis.

As noções de estado de natureza e de estado de sociedade são duas conseqüências simétricas da ação dos pesquisadores para alinhar humanos e não humanos. Assim sendo, resta a esta história perseguir, com o ponto de vista das irreduções, os atores, os deslocamentos por eles operados, as cadeias de traduções e as alianças. Ator e força são conceitos que recobrem os humanos e os *não-humanos* naturais ou sociais, através de uma listagem de ações, de respostas escritas e de testes. Devido ao princípio de simetria, mantêm-se séries de competências e de propriedades, que os agentes

são capazes de apontar uns em relação aos outros. Desta forma, segundo Latour, eliminam-se as hierarquias e as assimetrias ontológicas.

Na revolução pastoriana, o micróbio de Pasteur e os atores humanos são forças irreduzíveis, que desempenham papéis simétricos e específicos. São *quase-objetos*, concebidos não como entidades fixas, mas como fluxos circulando numa rede de relações. Neste sentido, o micróbio age e dispõe de todas as qualidades normalmente atribuídas aos humanos - tem necessidades, afinidades e vontade; é um aliado que faz escolhas e oferece a Pasteur toda força de um ser autônomo. Este é o micróbio *descoberto* e modificado por Pasteur.

Latour mostra que, no século XIX, os pastorianos além de produzirem, através da experimentação e do teatro da prova, a possibilidade da formação do micróbio variável em virulência no laboratório, dividiram os atores envolvidos neste processo em natureza, ciência e sociedade. No século XX, afirma, foi necessário, então, redistribuir o que pertence à natureza, à ciência e à sociedade, com base no ideal contemporâneo de decidir a partir da Razão - então considerada única provedora de provas irrefutáveis - mais do que com base nas relações de forças.

O objetivo de Latour é fazer esta redistribuição de outro modo, baseando-se na idéia de que todos os elementos que estão em jogo compõem igualmente o mundo. Compreende-se, assim, que o mundo é constituído de atores, provas, deslocamentos, vontades, interesses, e traduções. Deste modo, a única forma de reconstituir sua história é determinar quais são as forças envolvidas e seus ângulos de deslocamento, que, certamente, não são encontrados na Razão, mas naquilo que cada ator diz dos outros atores.

CONCLUSÃO

Evidencia-se, assim, que a questão do objeto da história das ciências diz respeito não exatamente ao problema do caminho a ser seguido para solucionar a ineficácia evidenciada por Canguilhem e por Latour das perspectivas internalistas e externalistas, mas sobretudo à relação necessária de seu método com a crítica filosófica. Seja através

de uma análise conceitual que obedece ao modelo do julgamento da verdade científica, centrada no conceito e sua historicidade, como propõe Canguilhem, seja através de uma genealogia da Razão associada ao modelo da batalha de Latour, que pretende fazer uma nova composição do mundo

onde não se separam razão e força, centrada na força e no ângulo de seus deslocamentos, temos um objeto que não pode ser confundido nem com o objeto da ciência, nem com o da história geral. Trata-se, nas duas hipóteses, de um objeto específico, construído pela história das ciências.

VERDADE E PLURALISMO: UM ENSINAMENTO DA CULTURA CONTEMPORÂNEA

VÉRITÉ ET PLURALISME: UN ENSEIGNEMENT DE LA CULTURE CONTEMPORAINE

Profa. Dra. Marly BULCÃO
UERJ

RESUMO

O objetivo do artigo é convidar o leitor para uma reflexão sobre os principais aspectos que norteiam a cultura e o mundo contemporâneo, através da retomada da trajetória intelectual e do ensinamento filosófico de José Américo Pessanha, personalidade marcante do nosso meio acadêmico e intelectual no período conturbado que teve início na década de sessenta e cujas idéias são a expressão da relativização da noção verdade, uma característica predominante na sociedade atual.

Palavras-chave: cultura, pluralismo, pensamento contemporâneo.

RESUMÉ

Le but de l'article est d'inviter le lecteur à réfléchir sur les aspects principaux qui dirigent la culture et le monde contemporain en reprenant la trajectoire intellectuelle et d'enseignement philosophique de José Américo Pessanha, personnalité remarquable dans notre milieu académique et intellectuel pendant la période troublée qui a son début dans la décennie des années soixantes et dont les idées son l'expression de la relativisation de la vérité, un trait prédominant dans la société actuelle.

Mots-clé: culture, pluralisme, pensée contemporaine.

Vivemos hoje sob o signo do pluralismo, da multiplicidade e da ruptura, pois o sonho místico-metafísico, acalentado até o final da Idade Moderna, de se alcançar, através da Razão Absoluta, a Soberana Unidade, foi irrevogavelmente abandonado. Tornou-se assim, impossível instituir um ponto de vista imutável e definitivo sobre temas,

seres ou eventos, assim como, tornou-se, também, impossível estabelecer um referencial intemporal e estável, resultante de uma perspectiva humana indevidamente perenizada numa verdade única. Pode-se dizer, então, que no mundo contemporâneo se dá a relativização de diversos tipos de absoluto: os teológicos, os científicos, os políticos, os éticos,

os filosóficos e os estéticos. Isto significa admitir que, no universo e na sociedade atual, a verdade é a expressão da tensão entre os contrários, do jogo de razões e de racionalismos sempre setoriais.

Mas, aceitar a multiplicidade e a diversidade não significa necessariamente rejeitar a razão. Significa, sim, retirá-la da intemporalidade, significa inseri-la na história, significa humanizá-la. Gaston Bachelard soube compreender muito bem isso, ressaltando, em sua obra, o progresso descontínuo da razão que avançou, através da retificação de seu conteúdo e de suas categorias, constituindo, assim, um saber renovado e mais abrangente. Em *L'engagement rationaliste*, Bachelard afirma:

Só se organiza racionalmente o que se reorganiza. Em conseqüência, o pensamento racionalista está sempre, não só, em instância de recomeço – isto seria dizer muito pouco – como também, de reconstrução, de reorganização.¹

Numa outra parte da obra acrescenta:

A razão felizmente incompleta já não pode dormir na tradição, já não pode contar com a memória para recitar suas tautologias. (...) Está em luta com os outros, mas principalmente com ele mesma. Esta vez tem alguma garantia de ser incisiva e jovem.²

A reflexão sobre estas questões fundamentais me faz lembrar um filósofo de nosso tempo: José Américo, o professor filósofo que, em suas aulas, transmitia com vocação singular, as idéias que hoje calorosamente defendo e que constituem o traço marcante da contemporaneidade.

Ao longo de sua vida e de sua obra intelectual, José Américo vivenciou rupturas e descontinuidades, tendo convivido com a diversidade de opiniões e experimentado injustiças sociais e políticas. Talvez por isso tenha se voltado para a crítica da Verdade Absoluta e da Razão Monológica, mostrando que estas vêm sempre aliadas ao autoritarismo e à violência, na medida em que aparecem como solução única para todos os conflitos e divergências. Chaim Perelman, pensador contemporâneo, muitas vezes enaltecido pelo mestre

já nos ensinava que havia uma vinculação estreita entre pluralismo e democracia, afirmando em sua obra:

A luta pelos direitos do homem e pela liberdade de pensamento e de expressão, pela liberdade religiosa e política, caminhando ao lado do progresso do espírito democrático, incitou os pensadores do século XX a opor às filosofias monistas filosofias de inspiração pluralistas.³

Com José Américo, aprendemos que o caminho da verdade é aquele pelo qual, nós, mortais de duas cabeças, transitamos, um caminho pleno de ambigüidades e contradições, no qual a clareza não habita jamais, é o caminho da multiplicidade de pontos de vista, do dissenso, dos acordos eventuais e dos embates argumentativos, é o caminho do relativo e do relacional.

É nesse sentido que considere relevante descrever aqui a trajetória de vida e de pensamento de José Américo, pois sua história é, fundamentalmente, um ensinamento da verdade, de uma verdade eminentemente humana.

A vida e a carreira de José Américo foram marcadas por acontecimentos importantes e decisivos.

Em 1955, José Américo se tornava Bacharel e Licenciado em Filosofia pela Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil.

Tendo se destacado durante o curso de graduação como aluno excepcional, foi convidado pelos professores Maurílio Teixeira Leite Penido e Álvaro Vieira Pinto para lecionar na própria Faculdade Nacional de Filosofia (FNFfi) dando início, assim, a sua carreira docente.

Alguns anos depois, com o afastamento do Prof. Vieira Pinto da cátedra de História da Filosofia, da qual era titular, para assumir a direção do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), o Prof. José Américo passou a dividir com a Profa. Vanda Soares, os trabalhos da cátedra nos cursos de Filosofia, Pedagogia e Ciências Sociais.

Sua carreira docente foi, entretanto, desde o início, entremeada de ameaças e obstáculos.

⁽¹⁾ Bachelard, Gaston. *L'engagement rationaliste*, Paris, PUF, 1972, pag.50.

⁽²⁾ *Ibid.* Paris, PUF, 1972, pag.12.

⁽³⁾ Perelman, Chaim. *La philosophie du pluralisme et la Nouvelle Rhétorique* in *Revue Internationale de Philosophie* nº 128.

Como todos sabem, o ano de 1964 foi um ano bastante conturbado, não só no país, como também na Faculdade Nacional de Filosofia. Assim, por ato do governo federal, o Prof. Vieira Pinto foi aposentado compulsoriamente, deixando subitamente a cátedra de História da Filosofia sem professor titular responsável. José Américo assumiu, então, a responsabilidade das aulas, continuando a lecionar, juntamente com a Profa. Vanda para que não houvesse prejuízo dos cursos. Era na ocasião professor auxiliar de ensino.

No ano seguinte, foi aberto concurso para preenchimento da cátedra de História da Filosofia. O Prof. Antonio Gomes Pena, titular da cadeira de Psicologia e integrante do Departamento de Filosofia insistiu, juntamente com outros colegas do Departamento, para que o Prof. José Américo se inscrevesse no concurso. Para isso, deveria preparar tese para obtenção do título de “notório saber”, condição indispensável para que pudesse participar da disputa pela cátedra, já que, pela precipitação dos acontecimentos, não tivera oportunidade, ainda, para obtenção do título de doutor ou de livre-docente, requisitos exigidos na ocasião.

Embora considerando extremamente penoso solicitar medida excepcional, que seria a concessão do título de “notório saber”, o Prof. José Américo, por insistência de alguns colegas do Departamento, encaminhou à Direção da Faculdade a tese “Empédocles e a Democracia”, juntamente com requerimento, no qual solicitava inscrição no concurso de provimento da cátedra de História da Filosofia.

Mais uma vez, medidas políticas alteraram a ordem natural dos acontecimentos.. Por decisão do governo federal, a Universidade do Brasil foi reformada, acabando-se, assim, com a existência das cátedras. A Faculdade Nacional de Filosofia foi, então, dividida em Institutos, sendo o Departamento de Filosofia alocado no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. O Prof. José Américo foi, então, integrado ao Departamento de Filosofia na condição de Professor Regente da cadeira de História da Filosofia com direito a participar da Congregação.

Em 1969, a carreira docente do Prof. José Américo se viu mais uma vez ameaçada, sendo,

dessa vez, interrompida brusca e subitamente por longo período de tempo. Incluído na lista de professores aposentados pelo AI-5, José Américo era, então, afastado do magistério oficial.

Durante os anos em que se dedicou ao ensino na Faculdade Nacional de Filosofia, José Américo conquistou os alunos pela profundidade de seu discurso filosófico, empenhado sempre em mostrar que o ato de ensinar não constitui mero trabalho acadêmico, mas é fundamentalmente exercício de pensar, através do qual professor e aluno alcançam a verdadeira unidade.

No período em que esteve ausente da Universidade por imposições maiores, José Américo se dedicou com afinco à pesquisa e a atividades culturais.

Como diretor editorial da Abril Cultural, contribuiu de modo significativo para a divulgação do pensamento filosófico, do pensamento econômico, dos mestres da música e dos clássicos da literatura mundial. A importância dessas obras é reconhecida nos meios acadêmicos, uma vez que permitiu acesso a textos de autores importantes, até, então, inacessíveis aos estudantes universitários, por não terem sido, ainda, traduzidos no Brasil.

Mais tarde, devido à importância do pode ser um meio de viver melhor o futuro”.*

Durante o período em que esteve ausente da universidade, José Américo proferiu também inúmeras conferências, tornando-se, assim, conhecido em todo o território nacional pela profundidade de seu discurso filosófico.

Embora admitindo que a linguagem oral, mais viva e mais dinâmica, é a mais adequada ao filosofar, mas, consciente, por outro lado, de que a linguagem filosófica é inevitavelmente múltipla, José Américo se dedicou também à elaboração de alguns textos, posteriormente publicados, nos quais aborda o pensamento de Platão e o de Bachelard.

Todos esses trabalhos, resultantes de pesquisas, às quais vem se dedicando durante toda a sua vida, convergem para o tema da razão, nos quais se torna evidente a crítica à racionalidade absolutizante e formalista que aparece sempre num confronto com outros tipos de racionalidade.

(*) Entrevista dada por José Américo para o Jornal do Brasil - 26/11/86.

Em 1980, depois de 11 anos de ausência da universidade e de estar afastado da prática do magistério, José Américo é chamado a reintegrar o Departamento de Filosofia, em virtude da anistia concedida pelo governo federal.

É reintegrado, então, como professor assistente, o que estava em desacordo com a situação de Professor Regente de cátedra, que ocupava ao deixar a universidade em 1969.

Após alguns anos de prática docente, alguns alunos seus e professores do Departamento de Filosofia se mobilizaram, exigindo que José Américo tivesse seu valor reconhecido pela Congregação e pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Foi-lhe, então, concedido o título de “alta qualificação”, o que permitiu o exercício pleno de sua atividade docente na graduação e na pós-graduação do Departamento de Filosofia.

Ao retornar, José Américo encontrara uma outra Universidade. Dilacerada pelos anos de violência e ditadura, a filosofia quase sucumbia num ambiente em que o exercício de pensar tinha que ser novamente aprendido.

Foi o Prof. José Américo que me iniciou no fascinante jogo da razão filosófica quando, pela primeira vez, entrei na, então, Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil, para fazer meu curso de graduação. Muitos anos depois, o Prof. José Américo estava novamente a meu lado, contribuindo com sua orientação inestimável para a elaboração de minha tese de Doutorado, defendida no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro em abril de 1990.

Lembro-me com saudade de suas aulas, nas quais procurava insistentemente mostrar que a filosofia é fundamentalmente exercício de reflexão, deixando-nos entrever, assim, o grande filósofo e pensador que sempre fora.

Em suas aulas, diante da classe seduzida pelo seu discurso, José Américo empreendia longas viagens. Da Grécia Clássica chegava aos dias atuais, detendo-se em cada pensador, sem, entretanto, repetir, apenas, suas idéias. Descobria, em cada um, nova faceta, ao mesmo tempo em que ia,

como Penélope, tecendo lentamente, inteligentemente suas próprias idéias filosóficas.

No ato de ensinar, o Prof. José Américo deixava que suas idéias brotassem, e, num jogo fascinante de filosofar, aproximava a linguagem sibilina de Heráclito do logos platônico, ao mesmo tempo em que das profundezas do pensamento contemporâneo de Bachelard fazia emergir Empédocles, filósofo que na antigüidade grega, “democratiza e humaniza os fundamentos do verdadeiro conhecimento”.*

Para José Américo, a filosofia era, antes de tudo, exercício de pensar. Era busca da verdade, da verdade acessível ao humano, “ao apenas humano”, da verdade relacional e mutável que pode ser encontrada no plural e no disperso. Da verdade que é alcançada através de construção gnoseológica artesanal, na qual os diferentes sentidos de razão encontram sua unidade, através de dialógica democratizadora.

José Américo contestava o logos monárquico, monológico absolutista, cuja pretensão é penetrar no território dos deuses, da imortalidade, do silêncio.

É nesse sentido que José Américo resgatava Empédocles, referindo-se ao fragmento dois, no qual o filósofo grego adverte ao homem: “Irás aprender não mais do que pode alcançar a compreensão de um mortal” e ao fragmento três, no qual o filósofo suplica às Musas: “Envia às efêmeras criaturas, apenas quanto lhe seja permitido ouvir”.

É nesse sentido que José Américo compreendia Platão, mostrando o pensamento deste como revolução que afeta as premissas do eleatismo parmenidico, nas quais a verdade é identificada ao discurso monológico da Deusa.

O Platão de José Américo é o filósofo que desenvolve dialética construtiva e retificadora, é o geômetra que, através do exercício de pensar reformula e aprofunda suas hipóteses. Desvelando a profundidade do pensamento platônico, José Américo nos ensina:

A dialética platônica, apesar das mutações que apresenta, permanece basicamente uma

(*) José Américo, **Cadernos Cinza**, p. 14.

justa filosófica, disputa na qual o prêmio da verdade está prometido - promessa, cujo cumprimento é continuamente adiado - ao vencedor de árduas competições argumentativas".⁴

É nesse sentido que José Américo retomava Bachelard, cuja razão aberta se desenvolve pela retificação de conceitos, pela renovação das aplicações, progredindo sempre e cada vez mais quando os fundamentos são novamente retificados.

É nesse sentido que José Américo exaltava Perelman, filósofo contemporâneo, formulador da Nova Retórica, cujas reflexões mostram que a razão monológica é sempre aliada ao autoritarismo e à violência, enquanto a razão pluralista, fundamentada na tensão entre argumentos e opiniões, consegue legitimar a liberdade democrática que conduz a acordos provisórios, porque humanos e temporais.

Com o intuito de deter a desmedida humana que leva à busca da Verdade Absoluta e que tem, muitas vezes acalentado o sonho híbrido de cientistas e filósofos, devemos relembrar, na conclusão deste texto, as palavras proferidas por José Américo, quando em suas aulas voltadas para a crítica ao racionalismo monológico e absolutizante, nos ensinava:

A sábia modéstia que confina o discurso da verdade nos limites intransponíveis do humano, apenas humano, não contradiz a ambição de se construir dessa forma uma obra de beleza, digna de ser apresentada aos deuses como homenagem. Pois, a verdade filha das múltiplas experiências conjugadas com proporção e medida é também uma obra de arte, um quadro votivo constituído por extraordinária riqueza de matizes e variedade de formas".*

⁽⁴⁾ Pessanha, José Américo. *Platão: as várias faces do amor* in Os Sentidos da Paixão, São Paulo, Companhia das Letras, 1987, pag.78.

⁽⁷⁾ Anotações de aula proferidas por José Américo.

JACOBINI, Maria Letícia de Paiva. *Metodologia do trabalho acadêmico*. Campinas: Alínea, 2003. 110 p.

Maria Letícia de Paiva Jacobini é um daqueles docentes de valor que labutam ocultos nas salas de aula da PUC-Campinas, para sorte de seus estudantes. Graduada em Ciências Sociais, especialista em Antropologia Social e mestra em Filosofia na área de Ética, burilou durante vinte anos sua experiência docente antes de publicar este, que é seu primeiro livro.

A impressão inicial que se tem diante de um novo livro de metodologia científica é quase sempre negativa: mais um livro sobre o assunto... O que pode trazer de novo? A maioria dos manuais desta área constitui-se de obras falsamente didáticas, pois costumam ser pouco aprofundadas, pouco abrangentes e mesmo pouco explicativas, assemelhando-se a esquemas de aulas que ainda carecem de longas explicações do professor para se tornarem efetivamente instrutivos.

É diferente o manual escrito pela profa. Maria Letícia. Conhecedora das dificuldades dos estudantes, ela escolhe um trajeto temático voltado a auxiliá-los nas primeiras séries da Universidade, que percorre os instrumentos de estudo e de coleta de dados bibliográficos, o projeto estruturador da pesquisa e o relatório, sob as formas de monografia ou de artigo científico.

Abrem seu trabalho algumas observações, infelizmente muito breves, sobre a historicidade do conhecimento científico, a necessidade de prévia aquisição dos conceitos e teorias científicas da área a que o estudante se dedica, a necessidade de inteirar-se dos problemas debatidos pela comunidade científica e sobre a indispensável autonomia intelectual, competências que habilitam o estudante a produzir e a comunicar conhecimentos.

Centrado na documentação que registra os resultados dos estudos, o segundo capítulo procura

tirar a limpo as noções de fichamento, resumo e resenha, tornadas confusas pelo uso impróprio destas palavras na vida universitária. Entende a autora que o fichamento é o instrumento, de estudo e de pesquisa, que compreende tanto o resumo como os comentários e críticas que o estudante faz ao texto, podendo-se acrescentar a estes a transcrição de seus excertos mais importantes e o registro das idéias despertadas pela leitura crítica. O resumo é discutido mais detidamente, seja enquanto novo texto que condensa um anterior, seja enquanto conjunto de operações lógicas que permitem efetivar a condensação das idéias do autor estudado. Os vícios lógicos que frequentemente desfiguram um resumo são também analisados. Diretrizes claras e observações argutas compõem o item sobre crítica e interpretação do texto resumido, operações que a autora considera indispensáveis para o amadurecimento intelectual do estudante. A resenha é apresentada como resumo crítico voltado à comunicação para o possível leitor.

Um terceiro capítulo introduz um tema capital para os propósitos da autora: o projeto de pesquisa. Esta palavra também tem sido corrompida pelo uso impróprio desde a escola fundamental, que a ensina como se fosse simples busca de informações na mídia e compilação de trechos. A importância do projeto de pesquisa está em suscitar no estudante universitário a percepção de que a pesquisa precisa ser feita segundo procedimentos e critérios científicos, a partir de uma pergunta precisa, tendo em vista resolver um problema relevante. Em seguida, a autora apresenta os elementos que compõem um projeto de pesquisa, bem como vários modelos de construção.

O quarto capítulo expõe, em seqüência detalhada, todos os componentes de uma monografia ou de um relatório de pesquisa, remetendo a dez

apêndices e um anexo, que exemplificam e esclarecem cada um desses componentes. Finalmente, um último capítulo é dedicado ao artigo científico e às suas especificidades.

Merece menção o modo como é tratado o conteúdo. Como a ABNT normatiza numerosos aspectos do trabalho acadêmico, especialmente os relacionados à estruturação das partes e à referenciação das informações utilizadas, boa parte do texto dos manuais de metodologia é dedicada à exposição facilitadora do conteúdo dessas normas. A prof^a. Maria Letícia o faz com muita precisão, numa linguagem algo áspera, mas acrescenta a estes conteúdos contribuições de autores consagrados na área, como Severino e Köche, além de sua própria experiência docente. Resultam dessa elaboração diretrizes claras que ora acompanham as normas ABNT, ora delas se distanciam, preferindo seguir os mencionados autores. Assim faz, por exemplo, quando prescreve que uma referência bibliográfica contida em nota de rodapé deve indicar o nome de um autor em ordem direta,

pecando apenas por deixar insatisfeitos os leitores que gostariam de conhecer sua interpretação, sobre este ponto, da confusa e vacilante norma ABNT 10520.

O título da obra – “Metodologia do Trabalho Acadêmico” – dá ensejo a uma última observação. Salvo a passagem da página 11, que afirma que “O trabalho acadêmico está, evidentemente, vinculado à atividade científica”, o texto sempre se refere a trabalhos científicos. Uma obra didática, voltada às primeiras etapas da formação universitária, deveria esclarecer seus destinatários sobre as diferenças entre os trabalhos acadêmicos de natureza científica e aqueles elaborados a partir dos outros modelos de conhecimento construídos na Universidade, tão legítimos e freqüentes, porque humanos, quanto o conhecimento científico. Sendo tão promissor o primeiro livro dessa autora, creio que se podem aguardar tais esclarecimentos.

Paulo Moacir Godoy Pozzebon

Faculdade de Filosofia – PUC-Campinas

DUSSEL, Enrique. *L'éthique de la libération à l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*. Préface de Joaquim Wilke. Coll. “Raison mondialisée”. Paris: L'Harmattan, 2002, 272 p.

Abrégée de l'édition espagnole de 1998, cette *Éthique*, traduite, de Dussel actualise sa conception (en cinq tomes) des années 1970. Son architectonique part d'un principe *matériel* (ou de contenu) absolument universel: “*le devoir de production et de reproduction de la vie de chaque sujet humain*” (p. 242). La société doit assurer le développement de chaque vie *humaine*, surtout des victimes du système économique. La vie est *critère de vérité pratique*. On s'élève du descriptif au normatif. Le principe *material* s'intègre dans un “*principe formel moral* ou principe de rationalité discursive pratico-intersubjective de l'accord” (p. 40), ce qui appelle un *critère intersubjectif de validité morale* et un *critère de faisabilité éthique* en vue d'effectuer le bien avec efficacité et rectitude en tenant compte de toutes les conditions. Une telle construction a requis une

critique des morales formelles (Kant, Rawls, Ape, Habermas). La seconde partie adopte le point de vue des victimes qui endurent dans leur corps l'impossibilité de vivre. Leur visage, dit Levinas, nous interpelle. La souffrance d'autrui sujet éthique, est un *critère de devoir* qui responsabilise. Fait décisif, les victimes commencent à s'approprier l'exercice de la *raison critico-discursive* en vue de transformer leurs conditions d'existence: *conscientisation* des exclus de la communication hégémonique qui s'unissent pour un jugement critique au nom du *Principe-Libération*. La rationalité de l'ouvrage s'accorde avec l'originale structuration de la raison avancée par le préfacier.

Jean-Marc GABAUDE

Université de Toulouse-le-Mirail – France

FLOUCAT, Yves. *L'intime fécondité de l'intelligence – Le verbe mental selon Saint Thomas d'Aquin*. Coll. "Croire et Savoir". Paris: Téqui, 2001, 176 p.

Auteur de nombreux ouvrages bien informés et rigoureusement construits, Floucat se montre avant tout comme un thomiste disciple de Jacques Maritain et un expert quant aux études thomasiennes et à l'idée de philosophie chrétienne. Il entend sauvegarder la doctrine thomiste en l'explicitant pour notre époque et en rectifiant les interprétations insuffisamment fidèles. L'enracinement historique du thomisme témoigne de la "valeur supratemporelle de ses fondements doctrinaux et de l'invariable actualité de leur vérité" (p. 12). La présente étude (parue dans la *Revue thomiste*), métaphysique et finalement théologique, souligne que Saint Thomas

approfondit sa noétique jusqu'à considérer le *verbe mental*, dans l'immanence de l'esprit, comme un pur relatif, "représentation créée la moins déficiente du Fils éternel et increé de Dieu" (p. 9). Pour la métaphysique thomasienne du jugement, une connaissance objective est relative à l'être extramental de la chose connue. Une telle intentionnalité *réaliste* permet de récuser la critique – qui se prétend postmoderne – de la représentation et de la rationalité métaphysique.

Jean-Marc Gabaude

Université de Toulouse-le-Mirail – France

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO NA REVISTA REFLEXÃO

A Revista *REFLEXÃO*, órgão oficial da Faculdade de Filosofia da PUC-Campinas, aceita colaborações que lhe forem enviadas, a convite ou espontaneamente, reservando-se o direito de publicá-las ou não. Os artigos enviados não devem exceder 30 laudas, digitados no *Word for Windows*, fonte 12. Deverão ser remetidos em três vias impressas, acompanhados do arquivo salvo em disquete. A redação deve seguir as normas da ABNT quanto à Bibliografia, Notas, Referências e outras ligadas à publicação. As notas devem ser feitas no rodapé. Os trabalhos serão acompanhados de um resumo em português de até 10 linhas, com a versão em francês ou inglês. Devem ser também apresentadas pelo menos três palavras-chave. Os autores deverão mencionar a(s) sua(s) maior(es) titulação(ões) acadêmica(s) e a(s) instituição(ões) a que estão vinculados. Os dados e conceitos emitidos nos trabalhos enviados são de responsabilidade exclusiva dos autores.

CORRESPONDÊNCIA E INFORMAÇÕES

Toda correspondência deve ser enviada à

Revista *REFLEXÃO*
EDITORAÇÃO DAS REVISTAS DO CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PUC-CAMPINAS – CAMPUS I – PARQUE DAS UNIVERSIDADES
RODOVIA DOM PEDRO I – PRÉDIO ADMINISTRATIVO I – SALA 22
CAIXA POSTAL 317
CEP: 13086-900

PEDIDOS DE INFORMAÇÕES COM:

Washington Neves da Silva (Responsável pela Editoração)
Telefone: (0xx19) 3756-7298
E-mail: edicch@puc-campinas.edu.br

Rosa Maria Mateus de Carvalho (Secretaria Administrativa)
Telefone: (0xx19) 3756-7367
E-mail: filosofia@puc-campinas.edu.br

Márcia Figueredo dos Santos e Sandra Mara Lima Ferreira (Secretaria Acadêmica)
Telefone: (0xx19) 37567369

Institutions interested in exchange of publications are requested to address to. *Las instituciones interesadas en el cambio de publicaciones son invitadas a dirigirse a. *Les institutions que désirent établir un échange de publications sont priés de s'adresser a *Le istituzioni che vogliono ricevere questa pubblicazione in forma di cambio fare la richiesta.

Editoração: Beccari Propaganda e Marketing
Rua Pedro Álvares Cabral, 183 – Campinas – S.P. – Fone Fax (19) 3255-6311
E-mail: editora@beccari.com.br
Impresso por: Gráfica e Editora Flamboyant Ltda
Rua Dr. João Quirino Nascimento, 493 – Campinas – S.P. – Fone Fax (19) 3252-6835
E-mail: flamboyant@dglnet.com.br

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
(Sociedade Campineira de Educação e Instrução)

Grão-Chanceler

Dom Bruno Gamberini

Reitor

Pe. José Benedito de Almeida David

Vice-Reitor

Prof. Dr. Pe. Wilson Denadai

Pró-Reitor de Graduação

Prof. Dr. Marco Antônio Carnio

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação

Profa. Dra. Vera Sílvia Marão Beraquet

Pró-Reitora de Extensão e Assuntos Comunitários

Profa. Dra. Carmen Cecília de Campos Lavras

Pró-Reitor de Administração

Prof. Ms. Antonio Sérgio Cella

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor

Prof. Dr. Pe. Paulo Sérgio L. Gonçalves

Diretora-Adjunta

Profa. Ms. Maria Salette Zulzke Trujillo

FACULDADE DE FILOSOFIA

Diretor

Prof. Tarcísio Moura

ARTIGOS / ARTICLES

- 11 **Escavidão e Dialética: a figura do escravo no *Mênon* de Platão e na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel**
Esclavage et dialectique: la figure de l'esclave dans le Menon de Platon et dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel
• Germano Rigacci Junior
- 19 **Salvando as aparências: uma ontologia da experiência e sua relação com a ciência**
On sauve l'apparence: une ontologie de l'expérience et sa relation avec la science
• Sérgio L. de C. Fernandes
- 53 **Ciência e razão em Popper**
Science et raison chez Popper
• Wânia M. Lourenço
- 59 **Fatos e teorias: do observacionalismo ao teoreticismo em Filosofia da Ciência**
Faits et théories: de l'observationisme au théoreticisme en Philosophie de la Science
• Marcello Souza Costa Neves Koudela
- 75 **O objeto da história das ciências: conceitos e forças**
Objet de l'histoire des sciences: concepts et forces
• Vera Portocarrero
- 85 **Verdade e pluralismo: um ensinamento da cultura contemporânea**
Vérité et pluralisme: un enseignement de la culture contemporaine
• Marly Bulcão
- 91 **RESENHAS / RÉCENSIONS**