

A GENERALIDADE DO SINGULAR

Jocelyn Benoist

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Archives Husserl de Paris

É uma ideia comum que uma certa forma de generalidade está ligada ao pensamento. Uma certa interpretação clássica desta generalidade leva classicamente a uma dificuldade. Se por generalidade se entende aquilo que diz respeito a vários indivíduos, ou a um indivíduo independentemente da sua individualidade, poder-se-á duvidar se o pensamento, enquanto geral, seja alguma vez capaz de apreender seja o que for de singular enquanto tal. Como se costuma dizer, não teríamos pensamento, portanto, conhecimento, a não ser do geral. Ora há qualquer coisa de frustrante e, talvez, de problemático numa tal ideia. Com efeito, se, como se costuma conceder, o real é essencialmente singular – coisa que, como todas as propriedades que se reputa de essenciais, poderia constituir mais um traço gramatical do que metafísico –, não deveremos, então, resignar-nos a uma espécie de fosso epistémico entre o pensamento e aquilo que haveria mais propriamente que pensar, a saber, esse real? Como se o que há mais propriamente que pensar, aquilo que dá ao pensamento o seu termo “real”, fosse precisamente aquilo que *não podemos* pensar. Uma representação do pensamento que conduza a uma tal aporia é suficientemente paradoxal para que não seja suficiente, contra ela, estabelecer a existência de pensamentos que se reportam de facto ao singular enquanto tal, e mesmo que um tal gesto não seja contra-produtivo num certo sentido, pelo que ele partilha com a própria posição que recusa. Seria preciso, em última instância, mais além do quadro escolástico da discussão quanto à existência ou não de “pensamentos singulares”, de nos interrogarmos sobre o tipo de expectativa colocada no conceito de pensamento que nos põe na situação de levantar esta questão e de tratar como um problema a possibilidade de pensamentos que, de qualquer modo, nós *temos*.

Ao conceito de pensamento parece estar constitutivamente ligada uma exigência de generalidade. Pensar uma coisa é determiná-la, outorgar-lhe uma certa identidade. Deste ponto de vista, ter uma experiência não é ainda ter um pensamento: este começa aí onde damos à experiência uma significação, aí onde aquilo com que lidamos se vê determinado como tal ou tal.

Há uma dezena de anos, entrava eu na Catedral de Nápoles no primeiro Sábado do mês de Maio. Assisti então a uma cena de que não compreenderia a significação senão mais tarde. Nos dias que se seguiram, *pensei* nisso várias vezes como a cena um pouco enigmática que me caiu debaixo dos olhos quando cheguei à cidade. Tratava-se bem, desta vez, de um *pensamento*, e esta caracterização puramente biográfica e experiencial era já o rudimento de uma significação. A prova é que me posso referir à cena nestes termos e que vós me compreendeis. Depois explicaram-me e passei a saber que tinha assistido – sem o saber – ao *milagre de São Januário*. A experiência não foi alterada – era tarde demais para isso –, mas o pensamento do que eu tinha visto era mais exato e mais preciso: o que tinha visto ganhou, assim, em determinação.

Ora, aí onde uma coisa é determinada, não será sempre possível, em direito, que uma outra o seja da mesma maneira? Não há só um milagre de São Januário, mas – em teoria – este repete-se em data fixa três vezes por ano desde uma época venerável. Há, portanto, muitos acontecimentos diferentes a que, para empregar um vocabulário clássico, eu posso aplicar o conceito de “milagre de São Januário”.

Encontraríamos aí uma primeira figura da generalidade do pensamento: aquela segundo a qual um pensamento é geral na medida em que *se pode aplicar a vários objetos*.

Deve notar-se que esta possibilidade é puramente teórica. Não é de modo nenhum preciso que vários objetos satisfaçam *efetivamente* as condições constitutivas de um certo pensamento para que este tenha essa forma de generalidade. O milagre de São Januário pode bem não se ter produzido mais que uma só vez, sem que isso o impeça de alimentar um conceito do “milagre de São Januário” (ou seja, deste milagre *em geral*), conceito necessário para *pensar* este milagre, inclusivamente esta sua ocorrência neste caso única. Aqui, o importante é o “em geral”, “*überhaupt*”, que parece dever acompanhar cada um dos nossos pensamentos. Pensar alguma coisa é referir-se-lhe sob a espécie da generalidade, como uma coisa que, mesmo se, de facto, não se apresenta em vários exemplares, *poderia* apresentar-se de modo análogo em outros exemplares. A possibilidade que está neste caso em questão é a possibilidade *lógica*, a do pensamento mesmo. Tal é a generalidade daquilo que se denomina “conceito”, pelo menos numa certa tradição – kantiana. No entanto, a própria tradição que faz do conceito uma “representação geral” neste sentido reconheceu a existência, marginal, de *conceitos singulares*. Há conceitos que,

não apenas de facto, mas em virtude da sua constituição lógica, não podem *referir-se* senão a um só objeto. Com efeito, eles são feitos para isso, por assim dizer. Nesta categoria alinharemos, por exemplo, os conceitos dos *extrema*, que caracterizam o limite superior ou inferior de uma dada classe, à qual se aplica uma relação de ordem. O conceito de “a montanha mais alta” reenvia constitutivamente a uma e uma só montanha: isola-a e distingue-a de todas as outras.

Evidentemente, este género de determinação só é operatória se supusermos que, na realidade, está excluída a igualdade perfeita ou, em todo caso, a igualdade segundo a escala de medida que está contextualmente em jogo. Se, deste ponto de vista, houvesse duas montanhas que merecessem o título de “a montanha mais alta”, então o conceito de “montanha mais alta” seria pura e simplesmente vazio. Em contraposição, aí onde o conceito se aplica, ele traz em si próprio a garantia de unicidade — da singularidade, mais é isso a mesma coisa? — do seu referente. Ele fá-lo em virtude do seu carácter superlativo.

Por outro lado, se esse conceito caracteriza que seria preciso designar como *singular por definição*, fá-lo de uma maneira verdadeiramente diferente dos outros conceitos, de direito aplicáveis a uma pluralidade de objetos?

Certamente que não, a tal ponto que há mesmo uma certa forma de generalidade de tais conceitos, num sentido que não é fundamentalmente diferente do precedente. “A montanha mais alta” pode declinar-se como “A montanha mais alta na Terra”, “A montanha mais alta na Lua”, ou então temporalmente: a montanha mais alta hoje não é a do Jurássico. A determinação permanece válida e, em contextos diferentes, pode aplicar-se a uma coisa ou a outra.

Evidentemente, dir-se-á que esta generalidade desaparece quando se absolutiza a determinação, quando se trata da “mais alta montanha que jamais existiu ou existirá, em qualquer lugar que seja”.

Uma tal determinação *absoluta* levanta um certo número de interrogações. É possível que ela não tenha sentido pura e simplesmente — estaremos sempre esclarecidos sobre o que deve ser entendido por “montanha”, e a altura das montanhas submarinas, por exemplo, contará? Fica ainda que, de todo modo, no seu princípio, mesmo que o seu carácter unívoco — e, portanto, absolutamente singularizado — estivesse adquirido, o princípio em virtude do qual ela capturaria essa singularidade que designa não seria diferente, na sua essência, daquele em virtude do qual os conceitos ordinários, ou supostos tais, se aplicam parcialmente a múltiplos objetos. Seria um objeto singular e somente ele que seria caracterizado por um tal conceito ideal; mas, no fundo, que poderia ter impedido que, *logicamente*, que a caracterização avançada se não aplique a um outro objeto *em vez de* a esse? Nenhuma montanha é, *de direito*, a montanha mais alta, mesmo que, de facto, uma o seja.

Certamente que o problema é diferente quando se trata de uma determinação *a priori*, como quando, em Matemática, nos damos “o primeiro número inteiro para o qual $n^2 > 10^{537}$ ”. Neste caso, a determinação singularizadora *a priori* não está aberta a nenhum outro objeto diferente do número em questão, pura e simplesmente porque esse é o número que é *construído* de modo a que o conceito seja satisfeito. Uma tal determinação não tem, neste sentido, qualquer “generalidade”: ela não poderia aplicar-se a outra coisa diferente daquela a que se aplica. Mas aplicar-se-á ela *realmente* a alguma coisa, ou seja, a uma outra coisa que aquela que ela própria terá constituído? Há aqui, pelo menos, um sentido bem particular da “aplicação”.

O verdadeiro problema, quando é posta em dúvida a capacidade de o pensamento se referir à singularidade enquanto tal, não parece ser este (ou seja, o do pensamento a construir a singularidade), mas o da capacidade do pensamento para capturar e circunscrever adequadamente uma singularidade que ele não fez, a singularidade daquilo que ele encontra, pura e simplesmente, ou, mais exatamente, daquilo que *nós* encontramos.

Deste ponto de vista, é preciso observar, em primeiro lugar, que é de todo possível fazer, numa certa medida, da singularidade daquilo que é o material de um conceito “geral” no sentido que foi até agora explorado – isto é, podendo, *de direito*, aplicar-se seja (i) a várias coisas, seja (ii) a uma coisa ou a outra. É isso que acontece quando são postos em uso *conceitos paradigmáticos*, que fazem de um objeto singular uma instância típica, sob cuja norma os outros objetos são medidos. De acordo com o célebre exemplo de Frege, “Trieste não é uma Viena”.

Seria errado, aqui, crer que uma descrição possa constituir um equivalente exato do uso predicativo do nome próprio. Certamente, ao nome “Viena” está provavelmente ligado aqui, no espírito de Frege, a ideia de uma grande cidade, da capital de um grande império, oposta a uma cidade de província que pretende, deste ponto de vista, mais do que ela pode oferecer. No entanto, o enunciado diz ao mesmo tempo muito *menos* e muito *mais* que isso: (i) num sentido, uma certa indeterminação parece afetar a ideia de “ser uma Viena” (de que ponto de vista, em que sentido?), (ii) noutra sentido, com esta ideia, é uma figura muito concreta e determinada que se impõe ao nosso espírito: a da Viena real, no contexto do Império Austro-húngaro da época, e não a ideia, abstrata, de uma simples “grande cidade”, ou mesmo de uma “cidade capital”. Toda a questão reside em saber como, contextualmente, esta figura é *utilizada*, mas é bem ela que o é. É claro que há um sabor próprio desse género de conceitos que põem em jogo uma singularidade enquanto tal, tornando-a exemplar, fazendo dela um *tipo*. Com efeito, é bem enquanto essa singularidade que ela é, portanto, também com o seu modo de presença qualitativa absolutamente singular, que a singularidade pode, então, funcionar como uma norma.

É fácil construir aqui numerosos conceitos análogos ao “ser uma Viena” fregeano. Por exemplo, o de “ser um Sarkozy”, acerca do qual não serei mais explícito, beneficiando da ambiguidade inerente aos conceitos paradigmáticos, maior ainda que nos outros, *quando o seu uso não é determinado mais aprofundadamente*. Este género de determinação tem, em todo caso, um sentido: podemos, por exemplo, perguntar se Berlusconi é um Sarkozy. Fazer esta pergunta, é interrogar-se acerca de qualquer coisa bem específica, que não é exatamente equivalente àquilo que um certo número de perífrases poderiam laboriosamente circunscrever.

Agora, não se deverá dar um tratamento análogo ao facto não já de “ser um Sarkozy”, mas de “*ser Sarkozy*”? Não está aí, num certo sentido, uma determinação do mesmo género; em todo caso, também na mesma, uma determinação?

É aí que tocamos no verdadeiro problema dos pensamentos singulares: haverá pensamentos que não somente fariam uso da singularidade na constituição, “exemplar”, da sua própria generalidade (no sentido da sua capacidade para se aplicar a vários objetos, ou a um objeto *ou* a outro), mas que fariam *da singularidade de uma certa singularidade o seu objeto*?

“Ser Sarkozy” (e não “*ser um Sarkozy*”) constituirá um objeto legítimo de pensamento? Imaginemos a seguinte situação: desço uma rua, vejo alguém de costas, não o identifico exatamente como sendo quem quer que seja; depois, ultrapasso-o e, então, a evidência impõe-se-me: “É Sarkozy!” Não haverá aí um bom e franco pensamento, tanto quanto o pensamento, verdadeiro ou falso, segundo o qual Berlusconi seria *um Sarkozy*? No entanto, este pensamento pretende circunscrever um indivíduo enquanto tal: ele não pode ser verdadeiro de vários indivíduos; nas condições *standard* que são as da individuação das pessoas, isso não teria, pelo menos, qualquer sentido. E este indivíduo não é *um indivíduo ou um outro, aquele que acontece ser então Sarkozy*, mas este indivíduo ali, *insubstituível*, que é o único a “ser Sarkozy”. Esta insubstituibilidade parece constituir uma condição essencial do pensamento singular, no sentido em que ela faz parte da sua intenção.

Ora bem, será porque um pensamento é singular neste sentido, radical – não somente ele não visa senão um objeto, mas visa-o pretensamente como não podendo ser outro que aquilo que é –, que perdeu toda e qualquer generalidade, que seria preciso renunciar a essa intuição de que partimos, segundo a qual não há pensamento sem uma forma de generalidade?

No seu livro póstumo *The Varieties of Reference*, Gareth Evans tentou justamente propor uma caracterização absolutamente geral desta generalidade. É a famosa “coerção de generalidade”. A ideia é que deve haver bem qualquer coisa de transferível por todo lado onde haja pensamento. Assim, “O pensa-

mento de que John é feliz tem alguma coisa em comum com o pensamento de que Harry está feliz”.¹

“Ser feliz” é, com efeito, uma determinação que podemos aplicar a um objeto ou a um outro e, como tal, pode ser mobilizada em numerosos pensamentos.

No entanto, o ponto interessante é que esta transferibilidade vale também acerca da *determinação do objeto a propósito do qual se pode pensar uma coisa ou outra*. Com efeito, prossegue Evans, “o pensamento de que John está feliz tem qualquer coisa em comum com o pensamento de que John está triste”.

Este elemento comum de um pensamento ao outro é que se trata de John e que, em cada um desses pensamentos, *seja pensado que se trata de John*.

Evans di-lo nestes termos: “Alguém que pense que John está feliz e que John está triste exerce em duas ocasiões uma só e mesma capacidade (*ability*), a capacidade para pensar em (*of*) ou para pensar acerca de (*about*) John”.²

Esta capacidade, na sua ordem própria, é absolutamente “geral”. Isso quer dizer que ela é mobilizável em pensamentos realmente diferentes, sem limitação *a priori* quanto ao tipo de pensamento em questão. Quando somos capazes de pensar em John, somos por isso mesmo capazes de pensar dele uma coisa ou outra, verdadeira ou falsa, ou eventualmente absurda, mas pelo menos formalmente pensável.

A “coerção de generalidade”, sob a sua forma mais geral, enquanto característica do pensamento *em geral*, deve, portanto, enunciar-se sob a seguinte forma: *quando Fa e Gb são pensáveis, então Fb e Ga são-no também*. Isto quer dizer que não somente um predicado pode, em teoria, aplicar-se a não importa que sujeito, mas que também a um objeto visado como sujeito de um certo predicado pode, em teoria, ser-lhe aplicado não importa que outro predicado, ou seja, ele está, pelo menos em direito, disponível para uma tal aplicação.³

¹ Gareth Evans, *The Varieties of Reference*, ed. by John McDowell, Oxford: Oxford University Press, 1982, p. 100.

² *Op. cit.*, p. 101.

³ Na realidade, esta transferibilidade, contrariamente ao que dá a entender o uso evasiano da fórmula, destinada, no espírito do seu autor, a pôr em evidência o carácter estruturado *num sentido unívoco* de todo e qualquer pensamento, está sempre *confinada*. Mas nós deixaremos de lado, aqui, essa dificuldade, que diz respeito ao carácter sempre *contextual* da aplicação dos conceitos, examinada por Charles Travis na crítica penetrante que ele propõe da “coerção de generalidade” na sua formulação *absoluta*. Veja-se Charles Travis, “On Constraints of Generality”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 94, 1994, p. 165-188, reimpressa em Charles Travis, *Occasion-Sensitivity*, Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 253-270. É preciso notar que esta limitação posta à “generalidade” de princípio do pensamento (que é também a condição de efetividade desta generalidade) também se aplica ao pensamento que toma o singular como tal por objeto. O próprio Charles Travis entende a sua crítica neste sentido: veja-se Charles Travis, “On Concepts of Objects”, *Karlovsky Vary Studies*

Uma tal disponibilidade é, de resto, o que, depois de Frege, sempre caracterizou o objeto. A força de Evans é de, subvertendo a linha de separação fregeana entre “conceitos” e “objetos” (que, em Frege, é uma fronteira *ontológica*, entre duas categorias de ser), fazer dela uma determinação conceptual, num sentido, porque provida, num certo sentido, do *mesmo género de generalidade que a do predicado*: esse género de generalidade que, precisamente, é circunscrita pela “coerção de generalidade”.

Há, assim, uma *generalidade do singular*: a da sua possível reocorrência de um pensamento a outro, como aquilo a propósito de que esses diferentes pensamentos são. Quem diz *pensamento* do singular diz *tematização* do singular, modo de o tornar *logicamente disponível*. Esta disponibilidade lógica não nada diferente daquilo que denominamos “generalidade”. Neste sentido, ter-se-ia de fazer jus à noção de *conceitos de objetos*.⁴

Uma vez superadas as dificuldades ligadas a um certo uso tradicional da palavra “conceito”, que o faz inclinar-se no sentido daquilo que se aplica a vários, nada há aí, em substância, de muito novo.⁵ A primeira figura (mas não a única) sob a qual se pode apresentar esta “generalidade do singular” que invocamos é a do nome próprio, o qual, no seu uso designativo, captura exatamente o seu objeto, mas sob a espécie desta forma de disponibilidade que denominamos “generalidade”. Ora esta generalidade, que deve ser bem distinguida da que se aplica (de direito) a vários objetos, é coisa bem conhecida. Husserl foi o primeiro a falar, neste sentido, de “generalidade cognitiva” do nome próprio na sua VI.^a Investigação. Ele sublinha como aquilo a que chama “generalidade da palavra” (*Allgemeinheit des Wortes*) em geral diz respeito não à pluralidade possível do referente (que o uso designativo do nome próprio, por exemplo, exclui), mas é uma *generalidade cognitiva*, que reenvia para a possibilidade de *reconhecer uma coisa como tal ou tal*, por exemplo, o meu amigo Karl como Karl, o único Karl que há.⁶

in Reference and Meaning, Hill and Kot'atko, eds., Prague: Filosofia, 1995, pp. 365-389, reimpresso em Charles Travis, *Occasion-Sensitivity*, Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 253-270.

⁴ Sobre esta noção e os seus limites constitutivos, ver Charles Travis, “On Concepts of Objects”.

⁵ Não é, alias, o que se deveria entender já na declaração de Kant (no entanto, grande campeão da concepção “generalista” no dealbar da filosofia contemporânea), segundo a qual “a universalidade ou o valor universal do conceito repousa, portanto, não sobre o facto de que o conceito é *conceito parcial*, mas sob o facto de que ele é um *princípio de conhecimento*” (Kant, *Logik*).

⁶ Ver Husserl, VI. *Logische Untersuchung*, § 7, Hua XIX/2, hg. von Ursula Panzer, Den Haag: Nijhoff, 1984, pp. 564-565.

A generalidade é, então, a de uma reconhecimento, mesmo que seja antepredicativa. Não se trata de dizer que nomear seja necessariamente impor um nome como predicado. Em regra geral, nomear não é predicar, mas antes tornar disponível para a predicação. No entanto, no simples facto de nomear, uma certa tomada é já exercida sobre a coisa, uma captura qualificante que a determina como um certa coisa singular (e não como não importa qual) a propósito da qual pode ser ensaiada uma série infinita de pensamentos.

Surpreenderíamos, portanto, nesta universalidade do nome, enquanto operador universal de tomada de uma certa singularidade, uma primeira figura dessa generalidade do singular que procuramos.

No entanto, uma tal generalidade pode deixar-nos à míngua. Pois se ela representa mesmo uma forma de generalidade do singular como tal, não correrá o risco de, deste ponto de vista, se mostrar vazia ou totalmente formal? Um traço característico da tomada que exercemos sobre o objeto enquanto *este objeto aí*, por meio do nome, é, com efeito, a sua transcendência de princípio. Num certo uso canónico do nome próprio, a referência permanece aí, mesmo quando nada sabemos do referente, ou para lá do que podemos saber dele. Num certo sentido, nomear é como amar, segundo Gabriel Marcel: dar crédito – de que o objeto continua bem a ser aquele que nomeamos, mesmo lá onde o perdemos de vista e para lá daquilo que podemos antecipar dele. As justas observações de Evans em “The Causal Theory of Names”⁷ sobre a espessura cognitiva dos nomes próprios no seu uso ordinário não podem anular esta espécie de transcendência do ato de referência que eles põem em jogo, a qual se manifesta em certos casos-limite, mesmo onde toda a tomada fenomenológica do objeto foi perdida e onde o nome próprio conserva, mesmo assim, apesar de tudo, qualquer coisa da sua capacidade identificadora.

Uma tal tomada “absoluta” (ou suposta tal) sobre a singularidade permanece, porém, fraca e abstrata. Será isto que esperamos de verdadeiros “pensamentos singulares”: que eles, no seu teor, nada tenham da singularidade a propósito da qual eles são? Como se o singular enquanto tal residisse fora do pensamento, mesmo aí onde este é, todavia, intrinsecamente, essencialmente a propósito dele.⁸

Uma tal representação das coisas é, porém, inexata. É claro que nós temos não somente pensamentos que são a propósito do singular, quer dizer, do singular enquanto tal, mas também pensamentos que são eminentemente

⁷ Gareth Evans “The Causal Theory of Names” (1973), retomado em *Collected Papers*, Oxford: Clarendon Press, 1985, 2002, ch. I.

⁸ Sem dúvida, é o que, no fundo, se deverá entender pelo *dictum* de Kant Segundo o qual não há conceitos singulares em si mesmos, mas que é apenas o *uso* de um conceito que pode ser singular.

carregados dessa singularidade a propósito da qual eles são, na sua relação a essa singularidade: que estão impregnados, por assim dizer, da sua cor e do seu perfume.

É certamente o caso dos pensamentos ligados aos nomes próprios no seu uso mais familiar – uso que se oporá ao seu uso “extremo”, fora de toda e qualquer ancoragem epistémica. É provável que o uso do nome das duas gémeas pelo seu galante respetivo, no exemplo evasiano, esteja carregado de uma significação bem diferente, uma significação em cada caso ligada a uma frequência, a uma história e uma atenção apaixonada à singularidade do objeto considerado. Que esta significação possa desenvolver-se, em cada caso, numa descrição, no sentido de uma caracterização diferente, sob a forma de uma enumeração de traços transponíveis, que conferiria ao perfil respetivo de cada gémea uma forma de generalidade aplicável a um outro indivíduo, é algo mais que duvidoso, e a própria lógica do uso metafísico da noção de gemitividade (como uma forma de *identidade descritiva*), feita por Evans, basta para o excluir. Duas coisas podem, num certo sentido, ser “semelhantes”, isso não me impede de ter uma relação (frequência, contacto) com uma e não com a outra e, neste caso, a referência que faço a uma tem o lastro desta relação enquanto relação com *esta* coisa e com nenhuma outra, mesmo com a que se lhe assemelharia. O pensamento que temos então da coisa não está simplesmente formalmente referido à sua singularidade, mas, por assim dizer, iluminado do interior por esta singularidade: ele é determinado por ela e dela se alimenta.

Portanto, parece claro, contra a conceção clássica, que a singularidade da coisa pode, neste sentido, ser apresentada no pensamento e que está mesmo presente de facto em numerosos pensamentos entre os que temos familiarmente e que constituem a substância fenomenológica da nossa relação com o mundo.

Mas então a verdadeira questão será a seguinte: como é possível que a tematização filosófica de algo que não é mais do que um *facto* (a presença do singular como tal em numerosos pensamentos) possa encontrar uma tal resistência teórica? Porquê essa confusão tão persistente entre os dois sentidos da generalidade: a polivalência (de princípio) e a pura e simples reiterabilidade?

Como por todo lado, em Filosofia, quando surge uma espécie de retração mental que parece impedir de aceitar um *facto* evidente, não se trata tanto de um erro, como de uma verdadeira dificuldade que afeta o nosso pensamento, a qual tem que ver com um certo tipo de expectativa que se coloca numa ideia, expectativa cuja impossibilidade de ser satisfeita lança tal ideia no descrédito. Com efeito, dizer que o singular pode perfeitamente ser pensado como tal não é certamente exemptar um pensamento que pensa (realmente) o singular de ser um pensamento – e, portanto, da forma de generalidade que, *em geral*, é a

dos pensamentos. A este nível, a diferença em questão é a que existe entre “ser Sarkozy” e “pensar em Sarkozy”. Não é porque o ser singular pode ser pensado como tal, e isso singularmente (de um modo iluminado pela singularidade), que por essa razão o pensamento desta singularidade se reduziria ao simples ser dessa singularidade sem pensamento. Mesmo se Sarkozy pode pensar que é Sarkozy, e se isso pode fazer parte do seu ser – mas trata-se de uma outra questão, que tem que ver com a ontologia daquilo a que chamamos “pessoa”. Para nós fazermos compreender, interessemo-nos por um caso-limite, que permitirá pôr à luz o tipo de coerção lógica inerente ao facto de pensar.

Os exemplos de identificação que tomámos até aqui poderiam sugerir que substituímos a pluralidade das ocorrências pela pluralidade dos objetos. O que faz a generalidade do “conceito singular”, no sentido renovado que propusemos (a saber, o de um conceito carregado da singularidade à qual se refere e não simplesmente referindo-se a um objeto singular), é, ao que parece, a sua capacidade de se aplicar a um mesmo objeto em diferentes ocorrências. Seria essa a consequência que se teria de tirar, aparentemente, da determinação recognitiva dessa generalidade. Não há conceito singular de Karl senão porquanto tenho de *reconhecer* o meu amigo Karl e, portanto, na medida em que ele se me apresenta pelo menos duas vezes.

No entanto, o “princípio de generalidade” evasiano sugeriu-nos uma outra abordagem. Se, para que haja conceito, inclusive o singular, é necessária uma “síntese de identidade” (para falar a linguagem de Husserl), esta pode ser puramente *sintática*. O importante, aí, não é tanto que eu reconheça este *x* que se me apresenta como sendo *a*, *o mesmo a que vi há pouco*, mas que, por assim dizer, para seguir Evans, aí onde *Fa* é pensável, *Ga* o seja também – ou, em todo caso, para enfraquecer a coerção evasiana, *haja alguns G, H, etc.*, tais que *Ga, Ha, etc.*, o sejam.⁹ Mesmo se Karl tivesse uma ocorrência única, poderia, assim, qualificá-lo de múltiplos modos, e seria nesta qualificabilidade múltipla que se encontraria o princípio de generalidade do conceito de Karl.

Esta forma de generalidade tem um grande interesse: ela pode, no limite, investir mesmo uma *experiência* na sua pontualidade ininterpretada.

Seja a visão fugidia do raio verde que, diz-se, não se mostra senão uma vez, ou seja Perceval vendo o Graal passar diante dele sem saber o que é, para nunca mais o ver. Há experiências que, como tais, na sua qualidade única, são absolutamente não-reiteráveis. O objeto não será jamais reencontrado, e

⁹ A nossa reserva tem aqui que ver com o “qualquer que seja o *G*” (ou seja, qualquer que seja o predicado disponível), que só ele dá a sua plena amplidão lógica à “coerção de generalidade”, enquanto tese de *estruturação* unívoca do pensamento, a qual não funciona por força de razões (contextualistas) em que não podemos entrar aqui. Ver os textos citados de Charles Travis e o nosso livro *Concepts. Introduction à l'analyse*, Paris: Editions du Cerf, 2010.

mesmo quando o fosse, então essa experiência não teria mais a frescura e a pretensa unicidade do não-saber, portanto, em rigor, *não seria já a mesma experiência, coisa que, neste caso, é o que conta*. Ora, não poderemos referir-nos a essa experiência primeira enquanto única, por exclusão de toda e qualquer experiência que se lhe assemelhasse, na suposição que possa haver algo assim? Não se pode mesmo *pensá-la*?

Bem parece que sim. Pois Perceval pôde retornar mentalmente mil vezes a essa experiência única que viveu pelo espaço de um instante e fazer dela objeto de infinitas meditações. Pode, com razão ou sem ela, tentar atribuir-lhe toda a espécie de propriedades, fazer dela o tema de uma elaboração. Ela não regressa, certamente, mas *o pensamento regressa a ela*. Há aí uma forma de generalidade da experiência, uma generalidade do género daquela que demós ao pensado em geral, que não exclui a singularidade, seja mesmo, como neste caso, a *singularidade absoluta*: a singularidade de ocorrência, no sentido de ocorrência real, mas não de ocorrência lógica.

O que é impossível, ao invés, é de retirar ao objeto de pensamento, por mais fugaz e idiossincrático que seja, esta generalidade que é a da sua *disponibilidade para o seu pensamento*: isso seria, ao mesmo tempo, querer *pensar e não pensar uma coisa*, tratá-la simultaneamente como *pensável e não pensável*.

Pensar qualquer coisa é *tematizá-la*, de um modo ou de outro, seja por uma descrição, como se dizia nos bons velhos tempos, seja diretamente. Deste ponto de vista, há um fosso (lógico, não necessariamente real) entre ter uma experiência e *pensá-la*. O pensamento pode ser propriamente o pensamento *desta* experiência e de nada outro que ela, conservando a experiência em questão, num certo sentido, o seu carácter cego. Posso passar o meu tempo a perguntar *o que senti um certo dia* e não ser capaz de remeter esse dado a qualquer tipicidade. No entanto, fazendo-o, já me desliguei logicamente da experiência em questão, fiz dela um tema, sobre a qual o pensamento exerce uma certa tomada, tomada que a torna disponível para outros usos. Posso ao mesmo tempo pretender remeter a essa experiência na sua singularidade absoluta e fazer como se, justamente, ela permanecesse inacessível para o pensamento, “impensável”, mesmo se – mas trata-se de um outro problema – podemos ficar insatisfeitos quanto a este pensamento e procurarmos obter uma melhor tomada sobre o que pensamos então, no sentido de uma tomada que responde melhor, contextualmente, aos nossos interesses cognitivos.

Por detrás da dúvida estrutural quanto à nossa capacidade de atingir cognitivamente o singular – uma dúvida da qual, ao que parece, temos as maiores dificuldades em sair – deveremos, então, certamente detetar qualquer coisa como o fantasma *de um acesso à coisa* (portanto, de um pensamento) que se manteria *aquém desta generalidade que é realmente a do pensamento*, por-

tanto, aquém da exposição da dita coisa ao pensamento. O pensamento da coisa *reduzir-se-ia*, então, ao simples facto de ser – coisa à qual um certo mito daquilo a que se chama “experiência” poderia emprestar os seus traços. Ora que, *por vezes*, para pensar a coisa seja preciso sê-la, isso é um ponto. Que para a ser seja preciso *por vezes* pensá-la, isso é outro ponto. Mas que esta solidariedade pontual do ser e do pensamento se deva alguma vez dizer nos termos de uma redução (“o pensamento *reduz-se* então ao ser”), seria ainda outro ponto, e um ponto propriamente inaceitável: não se deverá reconhecer aí nada mais que o fantasma, talvez constitutivo do pensamento, *de um pensamento que não haveria que pensar*.

Tradução

Pedro M. S. Alves

ABSTRACT

The author addresses the question whether the generality of thinking precludes intentions directed to singular objects as such. After characterizing in what terms thinking is general, he shows that this generality does not prevent us of having singular thoughts, i.e., intentions that are not only directed, but apprehend the singular in its own singularity.