

A DIFERENCIAÇÃO CÓSMICA DO HUMANO²¹⁰

CARLOS H. DO C. SILVA

Faculdade de Ciências Humanas - Universidade Católica Portuguesa de Lisboa

“Toute la philosophie et la métaphysique sont fondées sur cette idée cachée que le moi et l'esprit ou le cerveau sont source. L'univers formant une autre source.”

(Paul VALÉRY, «Cahiers, I», in: Oeuvres, «Pléiade», Paris, Gallimard, 1973, p. 562)

RESUMO

Trata-se de equacionar a procura da *alteridade* no âmbito do Cosmos e da sua diversa perspetivação, chamando a atenção para como uma *consciência diferencial* pode constituir nova abordagem não apenas de *auto-referenciação*, mas também de conhecimento da “identidade” do mundo.

Numa primeira parte, faz-se breve consideração sobre as principais configurações do Cosmos, também como espelho de uma identidade (humana) perdida. Referem-se ainda alguns balizamentos históricos do problema do *mundo* e das suas principais clivagens epistemológicas. Depois reflecte-se sobre as várias formas de *alteridade* – também tendo em conta contributos da história da filosofia para este questionamento e salientando uma original *mutação de consciência* num pensar diferencial, que aqui se defende. De seguida, extraem-se consequências, quer nas dificuldades de *identificação* própria do humano – mesmo como “mundo interior” de referência –, quer no fecundo alargamento das concepções científicas do mundo em outras identidades *universais*, em paradigmas de abertura à pluralidade, ao pluridimensional e até à infinitude.

Conclui-se pela *diferenciação* cósmica do humano no percurso desta abordagem por *via da natureza* num paralelo com outras vias de realização de transcendência, seja por um caminho sapiencial, como na Antiguidade e, em especial, na tradição oriental, seja mesmo na vida espiritual.

210 Comunicação ao 3º *Simpósio Internacional de «Fronteiras da Ciência»*: “O Homem e o Cosmos: à procura do *Outro* e de *Si Mesmo*”, org.º pelo Centro Transdisciplinar de Estudos da Consciência, Univ. Fernando Pessoa, em 13-14 de Novembro de 2009. Remetemos para nota todas as *referências bibliográficas* ou outros *paralelos de investigações*, abertura de novas perspectivas, etc., pelo que, apesar do esforço de contenção, isso veio sobrecarregar tal aparato. Justifica-se isso, como contribuição possível para *mais ampla compreensão contextual*, apesar do *carácter original* da nossa reflexão o dispensar. O *esquema*, que acompanha o presente artigo, apresenta de forma sinóptica e em síntese, os eixos fundamentais de tal contexto.

INTRODUÇÃO: DO MESMO E DO OUTRO, AO HOMEM E MUNDO...

A interrogação fundamental sobre o homem e o cosmos, que aqui convoca, por muito que seja mentalmente pensada (e talvez por isso mesmo), não está clara na maior parte dos espíritos²¹¹. À dança dos termos desse questionamento, ao jogo dos *conceitos* com que se julga poder elucidar a problemática de fundo, advém a evidência irónica de uma nesciência do essencial²¹² e, perante o ridículo de tal funambulismo mental, o frequente recuo para uma unidade sonhada, infantil ou regressiva, tal como se encontra no ante-predicativo da fenomenologia, ou em equivalente desistência da inteligência em formas vivenciais e de conversão à Terra-mãe, de um viver sem pensar nisso.²¹³ Diferente é o testemunho, não só desta mesma consciência crítica, mas também do que aprofunda a *criatividade intelectual*, sobretudo da *intuição* capaz de apurar as *possibilidades reais* que desconstruem os dados prévios do problema.²¹⁴

211 Antecipa-se aqui, quanto mais não seja em termos de vocabulário, a destriça entre uma *mente que mede, e que mente* por mera discursividade reflexa, em relação à *compreensão, dir-se-ia, intuitiva, espiritual* ou capaz de tanger a imediata evidência, no que já os Egípcios discerniam: entre o “órgão” excretório *cerebral* de um pensar reflexo ou “lunático”, de uma tal claridade segunda, e, por outro lado, o cerne, o “coração”, como centro da vida também espiritual, da luz “hélica” e primeira ou directa... (cf. entre outros Isha SCHWALLER DE LUBICZ, *Her-Bak «Disciple» de la sagesse égyptienne*, Paris, Flammarion, 1956, pp. 125-126: «*De même que la lumière ardente de Râ est reflétée par la Lune en lumière froide et atténuée, de même la vision du cœur est reflétée par le cerveau. Mais alors que le cœur synthétise toutes perceptions et en crée la conscience vitale, le cerveau les sépare (...)*») ao que também, até na nossa tradição pensante renascentista e até à actualidade, se designou por *inteligência do coração (intelligentia cordis)*, vide referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A *Inteligência cordial* em Afonso Botelho – A propósito da «Teoria do Amor e da Morte»”, in: *O Pensamento e a Obra de Afonso Botelho*, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, Lisboa, Fundação Lusíada, 2005, pp. 183-210. O tema deste *saber intuitivo*, assim quase por *revelação* directa, está ainda em ESPINOZA, *Tractatus de Intellectus Emendatione* (ed. C. Gebhardt, *Spinoza Opera*, Heidelberg, Carl Winters, 1925 e reed. 1972), pp. 13 e segs., como em Descartes, e provém de toda a tradição platónica passando pelo Renascimento (Pico della Mirandola, Nicolau de Cusa...) e por quantos admitem a *iluminação intelectual*... Cf. Harry Austryn WOLSON, *The Philosophy of Spinoza – Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, (1934), Cambridge (Mass.)/ London, Harvard Univ. Pr., reed. 1983, t. II, pp. 148 e segs.

212 Será a atitude *conscientemente socrática* da «nesciência», ainda pela exaustão do conceptualismo dogmático (bem evidenciado pelo método do *ironéin* ou da “ironia” de Sócrates, face ao pseudo-saber *polimatheico* e sofisticado que já HERACLITO DE ÉFESO criticara... cf. Frag. B 40: *‘polymathie nóon ékhein ou didáskei...’*, in: D.-K. (=DIELS, H. e KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/ Zürich, Weidmann, 1966²), t. I. p. 160, bem assim das hermenêuticas *em aberto* (de Umberto Eco a Paul Ricoeur...), e de todas as formas de um procedimento lógico envolto em *meta-lógicas* ou justificações *meta-discursivas* (justamente criticadas de acordo com a *Bilden-theorie* da linguagem referencial imediata na tese de L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Props. 4.12; 4.121; 4.126...), entretanto, incapazes de coincidir com a *verdade-revelação* (toma-se aqui “verdade” por *a-létheia*, ou segundo a heideggeriana tradução do “des-velamento”: M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt-a.-M., V. Klostermann, 1967³...) do que é.

213 Filosofias que, tentando evitar a dicotomia “tética” noética e noemática inclinam à redução (*epokhé*) dessa atitude natural pelo retorno a um *ante-predicativo* de estruturas vividas (*Erlebnisse*) *noético-noemáticas* ou de uma intencionalidade envolvente de um “estar sendo no mundo”, em que a *mundaneidade* passa a perceber-se como constitutiva da condição humana. Vide, por exemplo, Jacques TAMINIAUX, “D’une idée de la phénoménologie à l’autre: 1. Husserl; 2. La réappropriation heideggérienne”, in: Id., *Lectures de l’ontologie fondamentale – Essais sur Heidegger*, Grenoble, Jérôme Million, 1989, pp. 17-88; vide ainda Alberto ROSALES, *Transzendenz und Differenz – Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*, Haag, M. Nijhoff, 1970, pp. 39 e segs.: »Das Wesen der Welt«.

214 Quatro notas a salientar: a perspectiva de *método* do *intellectus* (como noese eidética), a sua leitura como “*intuição*” (H. Bergson...) também como *insight* (bernard LONERGAN, *Insight: A Study of Human Understanding*, London, Longman’s,

Ora, a questão do *mesmo* e do *outro* atravessa a reflexão filosófica desde as origens do pensamento ocidental e mantém-se mesmo no âmbito científico, como até numa perspectiva social na problemática da *identidade* e *diversidade* humana, de género, ainda nacional, cultural e de modelo civilizacional.²¹⁵ Comparar, abstrair do comum o diferente e ter a capacidade de julgar criticamente, isto é, de modo discriminado – eis actividades consideradas habituais do exercício da racionalidade²¹⁶, que, desde cedo, identifica, em grandes «binómios», eixos de equação pensante, como seja o Uno e o múltiplice, ou o Um e muitos...²¹⁷, para já não referir o quadro estruturante de Homem e Natureza enquanto suposto equivalente do *sujeito* e *objecto*, ainda de conhecedor e conhecido, etc.²¹⁸ E chegou a ser extremado tal confronto, seja na antiga consciência trágica do *humano* perante um cósmico *Destino* inexorável, seja na dialéctica, até histórica e moderna, de uma *lógica de superação* dos termos contrários.²¹⁹

De qualquer modo, é, outrossim, na *relação* que se pretende estabelecer a possibilidade de uma conjugação do Homem e do Cosmos, quer pela *integração* de ambos num terceiro termo *fundante*

Green & Co., 1957) e, enfim, a *possibilidade real* na acepção de uma virtualidade ou dinamismo criador. Cf. Gilles DELEUZE, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1966 e reed. 1998, pp. 1 e segs.: «L'intuition comme méthode». Vide ainda vários estudos in: Robert J. STERNBERG e Janet E. DAVIDSON, (eds.), *The Nature of Insight*, Cambridge (Mass.)/ London, The MIT Pr./ Bradford B., 1995.

215 Algumas destas últimas dimensões reflectem-se em questões de *inter- e multi-culturalidade*, de *género* e de *diferença antropológica* (vide Claude Lévi-Strauss, Pierre Bourdieu, etc.: cf. Frank TINLAND, *La différence anthropologique – Essai sur les rapports de la nature et de l'artifice*, Paris, Aubier/ Montaigne, 1977...), no que será um reflexo “humanista” e mais ou menos “literário” do que numa perspectiva científica se pode equacionar na problemática lógica dos *iso-morfismos* ou dos *polimorfismos* e da avaliação das diferenças quantitativas de modelo epistémico. Cf. a crítica de G. DELEUZE em *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, pp. 382 e segs., às interpretações ciclistas e identitárias do “eterno retorno” de Nietzsche. Vide também o paradigma *diferencial* do “jogo” em Eugen FINK, *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960.

216 Posto que de uma *razão de base empírica* (aristotélica e escolástica tomista), ou pelo menos que considere o ingrediente de “conteúdo” possível de ser sentido como *matéria* do juízo (tal na síntese judicativa em Kant: *KrV* B, *Transsc. Logik*, 1, c. 1, § 10: „Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien“, in: Ak., t. III. p. 102 e segs.). Outra será a dinâmica pensante de uma razão que se determine a partir de *instâncias possíveis* como ‘arquétipos’ ao modo *noético* platónico, etc. Vide Jules VUILLEMIN, «Les lois de la raison pure et la supposition de leur détermination complète» (1981), in: Id., *L'intuitionnisme kantien*, Paris, Vrin, 1994, pp. 147 e segs. Note-se que «comparar» é *diferenciar* esse real: „Die Wirklichkeit wird mit dem Satz verglichen.“ (WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Prop. 4.05)

217 Como salienta Olof GIGON, *Grundprobleme der antiken Philosophie*, Bern, 1959, pp. 175 e segs. – Afinal, a ingénua projecção de uma *lógica binária* que se vem a “cristalizar” com o *Organon* aristotélico. Cf. a tese de Francisco SARDO, *Logos e Racionalidade na Gênese e estrutura da Lógica de Aristóteles*, Lisboa, IN-CM, 2000, pp. 451 e segs.

218 Se bem que, como é sabido, o contraponto antigo entre *Natural* e “humano” na acepção de mundo cultural ou do *artificial* não se equaciona a partir da análise gnosiológica do processo cognoscitivo (moderno) em termos de *subjectividade* e de “*objecto*” (na continuidade com uma ontologia do *objiciendum*) – cf. Franz C. BRENTANO, *Kategorienlehre*, Hamburg, Felix Meiner V., 1933, pp. 40 e segs.), mas estrutura-se numa metafísica exemplar que contrapõe o que é *inerente* e o que é a partir de outrem (ser artificial). Cf. Gilbert Romeyer DHERBEY, *Les choses mêmes – La pensée du réel chez Aristote*, Lausanne, L'âge d'Homme, 1983, pp. 177 e segs.

219 Afinal, esta “conciliação” histórica pela dialéctica ideal da superação da *afirmação* do sujeito pela *Vermittlung* de uma *Negativität* que se traduz em “mundo”, retoma em termos de *transcendência* historial o que seria o bloqueio entre Homem e Mundo, na tragédia da consciência do *incontornável da oposição destinada*, do insanável conflito entre a vontade divina (expressa nesse mundo) e a liberdade de uma diversa consciência humana. Ou, então, na oposição entre o determinismo natural e a condição heróica e volitiva de um *absoluto* extra-mundano..., como se retomaria no *Übermensch* de Nietzsche

(transcendente, criador, unificante...)»²²⁰, quer pela possibilidade de tradução dos âmbitos em causa no alargamento extensivo de um dos pólos da relação: por exemplo do *Deus sive Natura* ao modo panteísta de Espinoza²²¹, ou num andamento solipsista e de dialéctica do Sujeito Absoluto, ao modo de Fichte.²²²

Para o que aqui interessa e que corresponde ao modo como o cósmico pode servir, ou não, para uma delimitação do humano ou até para a sua diferenciação criativa – aplicando ao humano o que Bergson disse do mundo como “uma máquina de fazer deuses”²²³ –, bastará começar por interrogar o essencial sentido do *cosmos* nas suas principais caracterizações históricas.

1. CONFIGURAÇÕES ALTERNATIVAS DO COSMOS E “IDENTIDADE” DO MULTIVERSO

Mas, mais do que um percurso estritamente histórico, nessa memória constructa e sempre justificativa, haverá de se *retomar* a dificuldade ancestral de uma primeira delimitação em relação a tudo isto que parece cercar-nos, ou que ainda nos determina inclusive neste mesmo questionar.²²⁴ Trata-se da *circunstância* (não enquanto logo referida a uma condição humana e situa-

220 Ter sempre presente a crítica de M. HEIDEGGER, em *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt-a.-M., V. Klostermann, 1965⁵, pp. 30 et *passim*, à redução do *Grund* a formas ainda ónticas ou que representassem uma “sistematização” de todos os entes...

221 No caso de Espinoza, cf. Victor DELBOS, *Le spinozisme*, Paris, Vrin, 1972, pp. 23 e segs. quanto à *unidade da substância e sua eternidade* (cf. ainda Chantal JAQUET, *Sub specie aeternitatis – Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Paris, Kimé, 1997). Porém, no sentido relacional “comunitário” ou *total*, ter bem em conta os significativos estudos de Alexandre MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1988, pp. 31 et *passim*, e de Francisco Vieira JORDÃO, *Espinosa – História, Salvação e Comunidade*, Lisboa, Gulbenkian, 1990, pp. 225 e segs., sobre a “comunidade” e a própria tradução política do *monismo* daquele pensador. Cf. também nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A Gnose espinoziana – Destino racionalista de uma tradição sábia”, in: *Didaskalia*, VII (1977), pp.259-308. Será ainda a postura de Karl JASPERS, em *Von der Wahrheit*, München, 1947, a propósito do *Umgreifende*, ou «Englobante».

222 Cf. I. H. FICHTE, *Grundlage der Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, (1796-7), in: «Werke», Berlin, W. de Gruyter, 1971, p. 73: “Dieses Ich aber ist die Ichheit überhaupt”...; e lembrem-se também os antecedentes cartesianos desta descoberta absolutamente singular do *eu penso* (*Medit. de prima philosophia*, II, in: Ch. Adam et Paul Tannery, *Oeuvres de Descartes*, vol. VII, Paris, Vrin, 1996 reed., pp. 23 e segs.), sobretudo como “egologia” consciente. Cf., entretanto, Jean HYPOLITE, «L'idée fichtéenne de la doctrine de la science et le projet husserlien» (1959), in: Id., *Figures de la pensée philosophique – Écrits de J. H. (1931-1968)*, Paris, PUF, 1971, pp. 21-72; David CARR, *The Paradox of Subjectivity – The Self in the Transcendental Tradition*, N.Y./ Oxford, Oxford Univ. Pr., 1999, pp. 11 e segs.: «Heidegger on Modern Philosophy and the Transcendental Subject»; e remeta-se ainda à reflexão de Jean-Paul SARTRE, *La Transcendance de l'Ego* (1934), Paris, Vrin, 1965 e reed. 2003.

223 Cf. Henri BERGSON, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, (1932, p. 338), reed. in: Id., *Œuvres*, éd. du centenaire, Paris, PUF, 1963², p.1245: «À elle [l'humanité] de se demander ensuite si elle veut vivre seulement, ou fournir en outre l'effort nécessaire pour que s'accomplisse, jusque sur notre planète réfractaire, la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux.» A mesma atitude está implícita no *rito*, seja para os Índios da América do Norte, seja na perspectiva da Cabala judaica, como os gestos que fazem o mundo (cf. Charles MOPSIK, *Les grands textes de la cabale – Les rites qui font Dieu* (*Pratiques religieuses et efficacité théurgique dans la cabale des origines au milieu du XVIII^e siècle*), Lagrasse, Verdier, 1993).

224 Não a *memória ingénu*a de uma *Historie*, mas a perspectiva da *Wiederholung* segundo a compreensão “historial” heideggeriana em termos de *Geschichtlichkeit* e do que retoma assim a circunstância *originária*. Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, (1927), Tübingen, Max Niemeyer V., 1963³, §§ 68 b e 74, pp. 339 e segs. e pp. 382 e segs., e *vide* paralelo com a fenomenologia

cional²²⁵, mas no indeterminado de *espaço*), como certa *extensão relacional*, ou de *tempo*, na já possível comparação memorial de *vários momentos*, a que acresce um *dado grau de consciência* perceptiva, ainda emocional e representativa, ou de ordem intelectual em geral.²²⁶

O mundo “lá fora”, como a identificação de um certo nível de presença assim variadamente reconhecível, corresponde já a uma aquisição fabulosa²²⁷, uma convicção que há-de ser depois analisada na noção periclitante de ordem.²²⁸ E, ainda que a etiologia desta noção aponte para um *gesto* muito mais concreto e preciso, como precedentemente se atesta na tradição mítica²²⁹, antes do próprio cerzido e ordenado da *narrativa*, no *ritual*, como ‘mímica’ intermédia entre o que tem sido e o que haja de ser²³⁰, certo é que a identificação da *ordem* como o *já ordenado* manifesta

do “ser situado” em Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1945, sobretudo, pp. 469 e segs.: «La temporalité»...; em Michel HENRY, *L'essence de la manifestation*, (1963, 2 ts.), reed. Paris, PUF, 1990, pp. 349 e segs., etc.

225 Caso da típica leitura de José ORTEGA Y GASSET: *yo soy yo y mi circunstancia*. Cf. Id., *Unas lecciones de Metafísica*, Madrid, Alianza Ed., 1968, pp. 99 e segs.; Id., *Historia como sistema*, Madrid, Rev. De Occidente, 1935; vide também Max SCHELER, *Situation de l'homme dans le monde*, trad. do alem. por M. Dupuy, Paris, Aubier/ Montaigne, 1979.

226 Dir-se-ia que os ‘ingredientes básicos’ para esta primeira referência a uma tal *circunstância* são de natureza *meta-circunstancial* que se poderiam pensar, como nos *tattvas hindus*, como “categorias” do reconhecimento do que quer que fosse e não apenas como *formas a priori da sensibilidade* (ao modo kantiano). Sobretudo na abordagem *gnóstica* do *Sâmkhya*, quanto na própria seriação de instâncias contemplativas na via técnica do *Yoga* a propósito das “coberturas” ou (5) *kañçukas* primordiais, encontram-se indicativos de tais *estruturas estruturantes* (*Kâla* ou “tempo”; *Niyati*, “ordem”; *Kalâ*, “sucessão”; *Vidyâ*, “conhecimento ou saber”; e *Râga* “atração ou desejo”). Cf. Jean PAPIN, *La Voie du Yoga – Yoga Darshana: Pâtañjala yogasûtram*, Paris, Dervy, 1984, pp. 109 e segs.: «Les cinq kañçuka». Vide Gerald James LARSON e Ram Shankar BHATTACHARYA, (eds.), *Sâmkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy*, Princeton, Princeton Univ. Pr., 1987 e Lizelle REYMOND, *La vie dans la vie – Pratique de la philosophie du sâmkhya d'après l'enseignement de Shri Anirvân*, Paris, Albin Michel, 1984 reed., pp. 118 e segs. Consideraríamos estas várias instâncias como *oscilatórias* (indeterminadas mas não variáveis em cada caso), pois articulam em *diferenciação*, sejam as manifestações, as circunstâncias (aludidas nas duas notas anteriores), ou mesmo estas “pré-categorias” (referidas nesta nota). Vide *infra* esquema anexo ao texto.

227 Cf. Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, «Avant-propos», p. iv: «Le monde est là avant toute analyse...». É verdadeiramente o *fascínio mental*, como uma forma habitualmente “alucinada” da reflexão metafísica (cf. Jacques J. ROZENBERG, *Philosophie et folie – Fondements psychopathologiques de la métaphysique*, Paris, L'Harmattan, 1994, pp. 65 e segs.), aqui mais simplesmente dizível pelo estado *hipnótico*, ainda de algum modo referido por ARISTÓTELES, *Metaph. A*, 2, 982b, 12: “*dià gàr tò thaumázein hoí ánthropoi kai n^yn kai tò prôton érxanto philosophéin*”, nesse *thaumázein* ou “espanto admirativo” que é incoativo na atitude filosófica. Cf. Catherine CHALIER, *L'inspiration du philosophe, «L'amour de la sagesse» et sa source prophétique*, Paris, Albin Michel, 1996, pp. 55 e segs.

228 «Ordem» como *rito*, chinês *li*, védico *rta*, gr. *kósmos*, lat. *ordo*... (cf. *infra* n. 20): De facto, as origens desta noção perdem-se numa névoa de traços ora totémicos e de organização grupal consuetudinária (vide o importante estudo de Claude LÉVI-STRAUSS, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, pp. 212 e segs.: «Universalisation et particularisation»), ora em estabilidades e rotinas ambientais e naturais (o que poderia remeter a uma *astrobiologia*, cf. R. BERTHELOT, *La pensée de l'Asie et l'astrobiologie*, Paris, Payot, 1972, pp. 54 e segs.: «La phase bio-astral et le calendrier»...), ora ainda nos *alinhamentos de consciência* capazes de resolverem seqüências em *formas do repetitivo* (cf. a releção de Gilles DELEUZE, em *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968 e pp. 31 e segs.) e cíclico... Para o debate já conceptual da *ordem* cf. sempre de S. AGOSTINHO, *De ordine*, IV: «Quid sit ordo?», IX, 27... (ed. R. Jolivet, *Œuvres de s. Augustin*, Bibliothèque Augustin., t. IV, Paris, Desclée, 1948, pp. 344 e segs.).

229 Cf. Georges GUSDORF, *Mythe et métaphysique, Introduction à la philosophie*, Paris, Flammarion, 1953, pp. 28 e segs.: «Les implications ontologiques de la répétition».

230 A “linguagem” (predominantemente gestual, ou semiótica) do *rito* indica esse nexa ordenado não pela ordem do conto ou narrativa, mas da “tradução” capaz da *permutação e repetição*. É essa “lógica” de *permutação* que se observa no *sacrificium* (ou *yašna* desde a tradição védica), como um “*do ut des*” e uma estruturação arcaica dessa causalidade do que se faz ser e do que assim é feito. Sobre esta noção de *rito*, do lat. *ritus*, inclusive em directa relação com o sânscrito *rta*, e em equivalência a *dharma*, *lógos*, *tao* ou *do*, etc., cf. Julien RIES, *Les chemins du sacré dans l'histoire*, Paris, Aubier, 1985, pp. 21 et *passim*; e sobre

uma ambígua flexibilidade mental.²³¹ À eficácia, tanto quanto baste, de uma ordem ritual, qual *liturgia* de realização possível, contrapõe-se a disposição especulativa de uma lógica pensada como métrica da *realidade ideal*, ou seja, como forma de pensar a ordem do mundo a partir dele e não o compreender como consequência de certa visão ordenante.²³²

Aliás, deve reconhecer-se que a expressão *kósmos*, antes de poder ser reflectida como “mundo”, significa a *ordem*, e foi nessa primeira palavra pensante justamente “poetada” na directa proveniência do *ápeiron*, qual *kháos* primordial.²³³ Anaximandro deixa esse indicativo segundo a figura cíclica da gênese e da corrupção, ainda que nos termos de uma queda ou falha, de “injustiça” quase-trágica, e especifica que tal *manutenção* se dá *segundo a sequência do tempo*.²³⁴ (Ecoa aqui o gesto perfeito ou divino de uma Necessidade antecipada na transitividade forçosa da mente, do “antes” ao “depois”, e vice-versa, por uma causalidade assim apoiada numa tal leitura do tempo gravada nos “engramas” da memória.²³⁵)

o “sacrifício”, cf., entre outros, G. Van der LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations, Phénoménologie de la religion*, trad. do neerl., Paris, Payot, 1970, § 50, pp. 341 e segs.: «Le sacrifice»; vide ainda: J. C. HEESTERMAN, *The Broken World of Sacrifice – An Essay in Ancient Indian Ritual*, Chicago/ London, Univ. of Chicago Pr., 1993, pp. 45 e segs.

231 Como se se devesse pensar o mundo ordenado e a partir dele, desconhecendo o processo - também mental - de tal ordenação e, sobretudo, o que é ordem *cósmica*, *ordem ordenante*, da mente. Vide Jules VUILLEMIN, *La logique et le monde sensible, Étude sur les théories contemporaines de l'abstraction*, Paris, Flammarion, 1971, sobretudo pp. 282 e segs.: «La structure des apparences». Cf., neste âmbito, a recente reflexão de Bernard SALIGNON, *Les déclinaisons du réel*, Paris, Cerf, 2006, pp. 193 e segs.: «L'éternel retour et le réel».

232 De notar, o carácter *proporcionado* dessa “arte” de *fazer*, de *ordem do próximo ou circunstante*, de “invenção do quotidiano” tanto quanto baste (cf. Michel de CERTEAU, *L'invention du quotidien, 1 – Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990...), e o carácter *des-medido da mente* no seu dinamismo próprio de universalidade, ou de pura racionalidade, em torno do conceito *ideal*. Cf. Kim STERELNY, *The Representational Theory of Mind*, Oxford, Blackwell, 1990, pp. 19 e segs.; René THOM, *Apologie du logos*, Paris, Hachette, 1990, salientando o papel da matematização em ciência (pp. 505 e segs.)

233 Sobre o arcaico valor de *kósmos* como “ordo”, e não como *mundus* (depois traduzindo esse lugar “ordenado” habitável, o *mundatus locus*, e o conjunto dos seres “mundanos”...), cf. Charles H. KAHN, “The Usage of the Term *Kosmos* in Early Greek Philosophy”, in: Id., *Anaximander and the Origins of greek Cosmology*, N.Y./ London, Columbia Univ. Pr., 1964, pp. 219-230; e vide M. R. WRIGHT, *Cosmology in Antiquity*, London/ N.Y., Routledge, 1995, pp. 56 e segs. Vide também a reflexão heideggeriana a propósito desta noção em HERACLITO DE ÉFESO, *frag. B 30*: ‘*kósmon tónde, tòn autòn hapánton, ouè tis tie thôn ouè anthrópon epoiēsen, all'èn aei kai éstin kai éstai p'áyr aeízoon, haptómenon métra kai aposbennýmenon métra.*’ (D.-K., t. I, pp. 157-158), em: M. HEIDEGGER e Eugen FINK, *Heraklit – Seminar Wintersemester 1966/1967*, Frankfurt-a.-M., Vittorio Klostermann, 1970, pp. 28 e segs. e pp. 101 e segs.; vide também M. HEIDEGGER, «Der Anfang des abendländischen Denkens» e «Logik. Heraklits Lehre vom Logos», in: Id., *Heraklit*, («Gesamtausgabe» II, t. 55), Frankfurt-a.-M., V. Klostermann, 1979, pp. 90 e segs. e pp. 318 e segs.; e tenha-se presente o carácter *poiético* deste indicativo, desde ANAXIMANDRO (cf. Hermann FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München, Beck's V., 1962, pp. 370 e segs.; Id., *Wege und Formen frühgriechischen Denkens – Literarische und philosophiegeschichtliche Studien*, München, Beck's V., 1968, pp. 186 e segs.: «Parmenides und Anaximander»...) e a partir desse “fundo” de *indeterminação* (qual *Kháos*, Noite, Oceano primordial...: cf. Pierre-Maxime SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque, Introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne*, Paris, PUF, 1949, pp. 167 e segs.). Vide n. seguinte.

234 Cf. ANAXIMANDRO, *frag. B 1*: ‘*ex hōn dhè he gēnesis esti tois oūsi, kai tèn phthoràn eis taūta ginesthai katà to khreón: didónai gar autà díken kai tísín allelóis tēs adikías katà tèn toū khronou táxin.*’ e comentários também de M. HEIDEGGER, *Der Spruch des Anaximander*, in: Id., *Hölzwege*, Frankfurt-a.-M., V. Klostermann, 1963⁴, pp. 296-343.

235 Embora o “segundo a sequência (ou ordem) do tempo” possa levar a pensar numa ordem *extra mental* e que “quebra” o *continuum* de um todo cósmico, como se *extra-cósmico* e enigmaticamente *titânico*, de um plano criativo puro, a tradução *temporalizada*, de tal “imagem do eterno” (cf. PLATÃO, *Tim. 37 d-e*: ‘*en heni kat'arithmòn ioušan aiónion eikóna, toúton hōn dhè khronon onomákamen.*’), dá-se no âmbito *interior às medidas compassíveis com a mente*, por isso as termos dito como *ingre-*

Mas a noção de ordem torna-se mais complexa, quando deixa de se confundir com a mítica repetição, com o “eterno retorno do mesmo” assim *temporalmente* esboçado, e se interroga quanto à natureza do *padrão* em causa e até da *constância do diverso* ou da *diferença em tal constância*... Sobretudo quando é medida pela comensuração mental de tais itens de duração e retorno que, ainda quando primeiramente captada de forma particular, se torna global e generalizada pela identidade de tal *padrão* mental de medida.²³⁶

Passa-se, assim, da *pluralidade plural* do que se vai sentindo²³⁷ para a suposta determinação extensiva e pensada “de uma vez por todas”, numa *ideia unitária* do ordenado²³⁸, como um Todo, ou seja como a *síntese maior* do pensável deste modo.²³⁹ E, seja desde os Gregos, na fórmula ainda mítica e de algum modo assustada do *tò Pân*,²⁴⁰ seja na substância monista que identifica a *ordo idearum* com a *ordo rerum* na Natureza de Espinoza,²⁴¹ ou mesmo no limite *transcendental* da

dientes constitutivos (“engramas”) da *memória*. Cf. Philippe BORGEAUD, (ed.), *La mémoire des religions*, Genève, Labor et Fides, 1988; vide Luc BRISSON e F. Walter MEYERSTEIN, *Inventing the Universe: Plato's Timaeus, The Big Bang, And the Problem of Scientific Knowledge*, Albany, State Univ. of N.Y. Pr., 1995, pp. 56 e segs.

236 Cf. F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra (Ein Buch für Alle und Keinen)*, III, ed. G. Colli e M. Montinari, (eds.), *Sämtliche Werke*, ed. cit.), t. 4, p. 193 e segs. e vide Mircea ÉLIADE, *Le Mythe de l'Éternel Retour, Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 115 e segs.: «Régénération continue du temps». Como explicitou Henri BERGSON, em *Matière et mémoire – Essai sur la relation du corps à l'esprit*, (1896), reed. in: *Oeuvres*, ed. cit., pp. 276 e segs., a mente caracteriza-se por esse andamento *mnésico* que lhe permite a *métrica* mínima para um raciocínio lógico, uma sequência ordenada da sua *meditatio- mediatio*. (cf. *Ibid.*, pp. 373 e segs.). Vide também Id., *L'évolution créatrice*, (1907), in: *Oeuvres*, ed. cit., pp. 897 e segs.

237 Como muito bem diz Fernando PESSOA a propósito da concepção pagã da natureza: “A religião pagã é politeísta. Ora a natureza é plural. A natureza, naturalmente, não nos surge como um conjunto, mas como «muitas coisas», como pluralidade de coisas. Não podemos afirmar positivamente, sem o auxílio de um raciocínio interveniente, sem a intervenção da inteligência na experiência directa, que exista, deusas, um conjunto chamado Universo, que haja uma unidade, uma coisa que seja uma, designável por natureza. A realidade, para nós, surge-nos directamente plural. O facto de referirmos todas as nossas sensações à nossa consciência individual é que impõe uma unificação falsa (experimentalmente falsa) à pluralidade com que as cousas nos aparecem.” (António MORA, «Regresso dos Deuses», in: F. PESSOA, *Obras em Prosa*, ed. Cleonice Berardinelli, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1982, p. 175). Cf. também Alain BADIOU, *L'être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988, pp. 49 e segs.: «Théorie du multiple pur: paradoxes et décision critique». E, sobre este Autor, cf. vários estudos em: Charles RAMOND, (ed.), *Alain Badiou – Penser le multiple*, («Actes du Colloque de Bordeaux, 21-23 octobre 1999»), Paris/ Budapest/ Torino, L'Harmattan, 2002.

238 O que constituiria o termo de um processo de *abstracção*, uma idealidade pura, como ainda refere F. PESSOA: “Na evolução do espírito humano do pensamento concreto para o pensamento abstracto, há fatalmente um momento em que se dá a transição de uma forma de conceitos para a outra. (...) Teoria dos deuses: Os Deuses são o primeiro grau de abstracção. (...)” (in: António MORA, (?), «Teoria dos deuses...», in: F. PESSOA, *Obras em Prosa*, ed. Cleonice Berardinelli, ed. cit., p. 203) Vide ainda *Ibid.*, p. 208: “Sem as ideias abstractas não haveria, a bem dizer, a linguagem, sem a qual não comunicaríamos nem seríamos homens. As ideias concretas existem para nos dar a Realidade; as abstractas para nos dar a Utilidade.”

239 Tome-se aqui a definição de mundo segundo I. KANT, *De mundo sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, (Dissertatio de 1770), I, § 1 [De notione mundi generatim]: “In composito substantiali, quemadmodum analysis non terminatur nisi parte quae non est totum, h. e., SIMPLICI, ita synthesis nonnisi toto quod non est pars, i.e. MUNDO.”; (in: Ak. vol. II e p. 387). Vide *infra* n. 32.

240 O *Pân* assim personificado não remete para *Apolo* (que alguns fazem derivar de *apo+hóllon*, na acepção de “universal”), mas para o que é *desmedido* no seu *tudo “total”*, donde o carácter “arcaico” de *Pã* até como divindade e enquanto *contágio* do medo “pânico”... Cf. Philippe BOURGGAUD, *The Cult of Pan in Ancient Greece*, trad. do francês, Chicago/ London, Univ. of Chicago Pr., 1988, pp. 88 e segs.; vide também Jean-Pierre VERNANT, *L'Univers, les Dieux, les Hommes – Récits grecs des origines*, Paris, Seuil, 1999, pp. 15 e segs.

241 Cf. o *totum* espinoziano (vide *supra* n. 11). Vide também Harry Austryn WOLFSON, (1934), *The Philosophy of Spinoza, Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, reed. 2ts. em 1, Cambridge (Mass.)/ London, Harvard Univ. Pr., 1962, I, pp. 214 e segs.

síntese para Kant, o mundo aparece como o “objecto” correlato de quem assim o visa *subjectiva e ordenadamente*.²⁴²

Apesar de se poder denunciar este andamento, sobretudo pós-platónico, como de redução do ser-outro à *alteridade* relativa a tal *mesmidade* ou padrão mental, – e de se tornar constatável que essa «ontologia» cosmológica não estará muito longe de uma projecção sofisticada da condição social e moral do humano “como medida de todas as coisas”, sendo sobretudo a *polis* o paradigma “antropomórfico” do mundo –, considera-se que há uma unidade suposta e *integrativa de tudo nesse Todo*.²⁴³

É o carácter suposto desta unidade que esclarece, desde os alvares da pensatividade ocidental, mas também da oriental (hindu...) ²⁴⁴, que o mundo não seja apenas o *locus mundatus*, o “lugar” dessa *relação comum* do homem com o Princípio, mas que forme com estas outras instâncias um *Universo*.²⁴⁵ Isto é, um “mundo de mundos”, o passo, como foi dito, de trânsito do *mundo finito* para um *aberto Universo*, numa passagem da lógica da ‘parte e do todo’ à *illatio mentis* do infinito e da constituição global de um tal *unus versus aliud*, na lógica do *universal* e *singular*.²⁴⁶

Sem dúvida que a perspectiva do *continuum*, ou as aporias do “infinito”, já provinham da Antiguidade.²⁴⁷ Porém, mesmo na ciência moderna advém a exigência de integrar tudo num mesmo *universo*, não apenas pela generalidade das leis científicas apuradas ou em investigação, mas

242 Ainda sobre a *Ideia de Mundo*, cf. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 333; B 390...: „... der Inbegriff aller Erscheinungen (die Welt) der Gegenstand der Kosmologie...“ – e vide: P. F. STRAWSON, *The Bounds of Sense – An Essay on Kant’s Critique of Pure Reason*, London, Methuen, 1973, pp. 175 e segs.: «Cosmos». Cf. também Gérard LEBRUN, *Kant et la mort de la métaphysique – Essai sur la «Critique de la faculté de Juger»*, Paris, Armand Colin, 1970, pp. 68 e segs.: «Le mirage du monde», e pp. 105 e segs.

243 A redução do *diferente* ao ser da *alteridade*, como âmbito da *diferença específica* desde a Escolástica até à Modernidade e àquela dimensão relacional do “não-ser” ou ser “outro” como mero *ser de alteridade* (cf. PLATÃO, *Soph.*, 258b) não exclui um fundo integrativo seja na exigência da *khôra* platónica (vide Jacques DERRIDA, *Khôra*, Paris, Galilée, 1993, pp. 49 e segs.), seja no âmbito do *transcendental* como o *noumenon* kantiano... Cf. também Thomas Kaehao SWING, *Kant’s Transcendental Logic*, New Haven/ London, Yale Univ. Pr., 1969, pp. 229 e segs.: «The Concepts of Pure Reason».

244 Mais do que um *loka* ou um “mundo”, na acepção «local», trata-se do âmbito *universal* do «espaço» como não-lugar e *luz envolvente de tudo*, isto é, *akasha* que nem sequer é o “espaço infindo”, mas um *brilhar* (da raiz *kas- “vazio visível”...) que se dá no pré-manifesto (também como *prakrti*) de tudo... Cf., *â-kâsâ-*, in: Monier MONIER-WILLIAMS, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford, Clarendon Pr., reed. 1970, sub nom., pp. 126-127 e vide raiz *kas-: *Ibid.*, p. 280; e, entre outros, Jean HERBERT e Jean VARENNE, *Vocabulaire de l’hindouisme*, Paris, Dervy, 1985, p. 21...; só mais tarde *akasha* se reduz à acepção do «éter», além dos quatro elementos (*bhûta*) mais grosseiros. Cf. Louis RENOUE, «Le brahmanisme», § 112.4... in: L. RENOUE e Jean FILLIOZAT, *L’Inde classique – Manuel des études indiennes*, Paris, Maisonneuve, 1985, pp. 546 e seg.

245 Estruturação tradicional de Homem, Mundo e Deus (ou o Princípio), como a *triangulação do Ser e suas alteridades fundamentais de Sujeito e Objecto*, ou ainda remetendo para a *exaustão* lógica da ideia de *divisão* dessa Natureza universal, como em Escoto Eriúgena, no *De divisione naturae: Natureza criadora e não-criada, Natureza criada e não-criadora, Natureza criada e criadora e Natureza nem-criada nem-criadora* – esta última podendo constituir o resumo “teleológico” de *Deus, Mundo e Homem* assinalados pelas anteriores “divisões”. Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O pensamento da diferença no «De divisione naturae» de Escoto Eriúgena”, in: *Didaskalia* (Rev. Fac. de Teologia da U.C.P.), III, 2 (1973), pp. 247-304.

246 De recordar a tese de Alexandre KOYRÉ, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, John Hopkins Pr., 1957, e vide também o sentido etimológico do *universal*... Vide também a significativa questão dos “universais”, ainda quando perspectivados numa filosofia da linguagem ou numa abordagem linguística: cf. John A. HAWKINS, (ed.), *Explaining Language Universals*, Oxford, Blackwell, 1990.

247 Sobretudo a partir das célebres *aporias* de Zenão de Eleia e do eleatismo, mas também de Anaxágoras e até do Pitagorismo em geral. Cf. Rafael FERBER, *Zenons Paradoxien der bewegung und die Struktur von Raum und Zeit*, (in: «Zetemata», 76), München, C. H. Beck V., 1981 e Maurice CAVEING, *Zénon d’Élée – Prolégomènes aux doctrines du continu, Étude historique*

pela possibilidade relativa de fazer uma “imagem” *Allgemeingültigkeit* (ou “válida em geral para todos”).²⁴⁸ A convicção de Einstein de que há uma unidade no Universo, absorvendo nele o próprio sujeito que o pense ou, mais em geral, o viva²⁴⁹, equivale no plano da linguagem, ou dos sistemas simbólicos, à afirmação de Wittgenstein de que ‘tudo o que puder ser dito, pertence a uma mesma linguagem’ e de que, assim, ‘eu sou eu e o meu mundo’ num rigoroso *solipsismo*.²⁵⁰

No entanto, muitas destas posturas de “síntese” e de *finitismo* acabam por idolatrar esse suporte do que assim acontece, seja em termos de *uma* cosmologia, *uma* ética, até *uma* “teologia”, cuja coerência se joga a partir de um *subjectum*, paradoxalmente depois referido como “produto” desse vasto mundo, processo ou ordem finalística.²⁵¹ Porém, não é só a posição do *sujeito* (entendido como o humano de referência) que se torna ambígua – de central a excêntrica²⁵² –, pois, antes do mais, é o próprio mundo a deixar de ser centrado (exemplificado no geocentrismo...) e a passar a exorbitar-se, mudando assim uma leitura *cosmológica* da fé em Deus, e viabilizando ora a

et critique des Fragments et Témoignages, Paris, Vrin, 1982. Vide também síntese reflexiva de Jean ZAFIROPOULO, *Apollon et Dionysos – Un essai sur la notion d'impermanence*, Paris, Belles Lettres, 1961, pp. 115 et *passim*.

248 Esta a perspectiva “apolínea” da *lógica universal*, ou da racionalidade exaustiva de um mesmo “objecto” de conhecimento, a suscitar ainda o fundamento de tal *verdade lógica* na correspondência e adequação *ontológica* “da coisa ao intelecto”, tal na definição tomista de *veritas como adaequatio*. Cf. S. TOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae De veritate*, q. 1, a. 3, 2: «*verum est adaequatio rerum et intellectus*»...

249 Donde que a hipótese do *aleatório* ou do “acaso” de “um Deus que jogue aos dados” não tenha para ele sentido. Cf. A. EINSTEIN: «Deus não joga os dados com o universo» (in: *Brief Max Born*). Vide, porém, Jacques MONOD, *Le hasard et la nécessité, Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Seuil, 1973 e François JACOB, *La logique du vivant – Une histoire de l'héritité*, Paris, Gallimard, 1989... Vide *infra*, n. 104.

250 Cf. Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Prop. 4.12; 4.121; 5.6; 5.62; 5.632: «*Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt.*»; 5.641: «*...Das Ich tritt in die Philosophie dadurch ein, daß die Welt meine Welt ist.*». Trata-se do *mundo fechado* e auto-referencial (cf. Charles F. KIELKOPF, *Strict Finitism*, Hague/ Paris, Mouton, 1970) do qual se exclui a *meta-linguagem* ou uma indefinida superação possível... Cf. os teoremas dos limites dos sistemas formais: Gödel, cf. Ernest NAGEL e James R. NEWMAN, *Gödel's Proof*, London, Routledge, 1971; ainda o clássico estudo: Jean LADRIÈRE, *Les limitations internes des formalismes – Étude sur la signification du théorème de Gödel et des théorèmes apparentés dans la théorie des fondements des mathématiques*, Louvain/ Paris, E. Nauwelaerts/ Gauthier-Villars, 1957.

251 Cf. n. anterior. As exigências do *universalismo* acabam por ser sobretudo de índole ética (cf. Hans KÜNG, *Projekt Weltoffenheit*, trad. port., *Projecto para uma Ética Mundial*, Lisboa, Inst. Piaget, 1990) e da preocupação “ôntica” – *onto-teo-lógica*, como se diria na linguagem heideggeriana. De salientar a base do *sub-jectum* de uma tal equação, entretanto como «*super-jectum*», sobredeterminado assim a partir de tal “mundo” global. Cf. Sir Alfred North WHITEHEAD, *Process and Reality – An Essay in Cosmology*, («Gifford Lectures», 1927-28), N.Y., Free Pr., 1978; 1985 reed., p. 88: “*...for the philosophy of organism, the subject emerges from the world – a 'superject' rather than a 'subject.'*”

252 Cf. as perspectivas não apenas da taxinomia desde Lineu e Buffon mas, sobretudo, a partir de Lamarck e Darwin, para já não referir o carácter *superfluo* do “humano” na *ordem estrutural* e relacional da “arqueologia” dos saberes *humanos*, para Michel de FOUCAULT, *Les mots et les choses – Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 398: “*L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine.*” Sobre suplementar *excentricidade* de «Deus», cf., entre outros, Henri LAUX, *Le Dieu excentré*, Paris, Beauchesne, 2001, pp. 35 e segs.

hipertrofia do sujeito em termos de uma Mente divina²⁵³, um divino Sujeito pensante²⁵⁴, ora de um Espírito de subjectividade do universo e até de um *místico* processo da sua relação.²⁵⁵

Passa-se, pois, da *ordem* do *Todo* e da sua suposta *unidade* para uma avaliação da ordem pelo resultado esperado, pela teleologia desejada, envolvendo o drama do “sujeito” esquecido neste “super-jeito” expectado.²⁵⁶ Um mundo a fazer-se no “atelier” do universo e ainda, segundo esta leitura “regional”, própria dos *limites da consciência humana* e da sua projecção “como vontade e representação”²⁵⁷, que se caracteriza como um *processo dialéctico*, alternando o ‘próprio’ e o ‘alheio’, o apropriado e o alienado, ora num esquema *hierárquico*, ainda ao modo platónico, ora um *andamento histórico* à maneira de Hegel.²⁵⁸

No entanto, há sempre a convicção, não só gnosiológica, mas também *prática*, de uma unidade global cujo dinamismo possa ser determinante, justamente como *universo*, emprestando-se ao “mundo” uma auto-afirmação capaz de constituir a base para a compreensão do ‘lugar do humano’ e até de todas as coisas nesse ‘plano divino’ e englobante.²⁵⁹ E, apesar de depois se criticar

253 Mesmo na *teoria do Intelecto* na tradição pós-aristotélica e, em particular, na tendência para a *hénosis* plotiniana. Cf. O. HAMELIN, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, ed. Edmond Barbotin, Paris, Vrin, 1981; Philip MERLAN, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness – Problems of the Soul in the Neararistotelian and Neoplatonic Tradition*, Hague, M. Nijhoff, 1969. Vide também: Werner BEIERWALTES, *Studien zu Plotins Begriff des Geistes und das Einen*, Frankfurt-a.-M., V. Klostermann, 2001, pp. 71 e segs. e vide estudo de Jean-Marc NARBONNE, *Hénologie, ontologie et Ereignis (Plotin – Proclus – Heidegger)*, Paris, Belles Lettres, 2001, pp. 85 e segs. Vide *infra* n. 107.

254 Como, de algum modo, no *cogito* de DESCARTES, *Medit.* II, 8... (ed. Ch. Adam et A. Tannery, *Oeuvres de Descartes*, Paris, Vrin, 1957 e reed. 1996, t. VII, pp. 25 e segs.); cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A *vontade de pensar* ou a *cogitatio* segundo o voluntarismo cartesiano”, (Comun. ao Colóquio «Descartes, Leibniz e a Modernidade», Fac. de Letras de Lisboa, 27-29 Nov. de 1996), in: Várs. Auts., *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, [Actas], Lisboa, Ed. Colibri, 1998, pp. 63-79. Vide ainda o tema da *Mente cósmica* tal um *sensorium Dei*: cf. n. anterior e Jean ZAFIROPULO e Catherine MONOD, *Sensorium Dei dans l'hermétisme et la science*, Paris, Belles Lettres, 1976, pp. 286 e segs.

255 Como se sabe, em Schelling e em Hegel... mas já antecipado em Franz Von Baader e até em Jacob Böhme...ou na *gnose* «pansófica». Vide Ernst BENZ, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Paris, Vrin, 1987, pp. 69 e segs. Ainda Alexandre KOYRÉ, *La philosophie de Jacob Boehme*, Paris, Vrin, 1979, pp. 350 e segs., e Basarab NICOLESCU, *L'Homme et le sens de l'Univers, Essai sur Jakob Boehme*, Paris, Philippe Lebaud, 1995, sobretudo pp. 71 e segs.: «L'imaginaire comme source de réalité»

256 Cf. *supra* n. 41 e vide a lição aristotélica e já platónica do *carácter teleológico* e bem ordenado do *Todo*... John BARROW e Frank J. TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, (1986), Oxford/ N.Y., Oxford Univ. Pr., 1996, pp. 185 e segs.: «Teleological Evolution: Bergson, Alexander, Whitehead and the Philosophers of Progress».

257 Claro que no *idealismo voluntarista* ao modo de Arthur SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, IV, §§ 53 e segs.: „*Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben*” (in: *Sämtliche Werke*, t. I, Frankfurt-a.-M., Cotta/ Insel V., 1960, pp. 375 e segs.);vide também Luce IRIGARAY, «Le temps de la vie», in: Roger-Pol DROIT, (dir.), *Présences de Schopenhauer*, Paris, Grasset, 1989, pp. 239-259.

258 Toda a “*lógica dialéctica*”, qualquer que seja a sua caracterização hierárquica ou histórica... Cf. Dominique DUBARLE e André DOZ, *Logique et dialectique*, Paris, Larousse, 1972, pp. 1 e segs.: (D. Dubarle) «Dialectique hégélienne et formalisation»; sobretudo: Werner BECKER, *Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus – Zur systematischen Kritik der logischen und der phänomenologischen Dialektik*, Stuttgart/ Berlin/ Köln/ Mainz, W. Kohlhammer V., 1969, pp. 44 e segs. Vide ainda Henri NIEL, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris, Aubier, 1945, pp. 297 e segs.: «Vers une médiation concrète – La philosophie de l'histoire».

259 É ainda esta a periferia de uma filosofia da *existência* “total”, na perspectiva do *englobante* de Karl JASPERS, *Origen y Meta de la Historia*, (1951), trad. do alemão, Madrid, Rev. de Occidente, 1968, pp. 19 e segs., ou da sua consciência a partir do *período axial* há cerca de 3.000 anos... Cf. Marcel OTTE, *Les origines de la pensée – Archéologie de la conscience*, Sprimont (Belgique), Pierre Mardaga Éd., 2001.

este *sentido orientado*, e quase se diria *providencial* desta totalidade da História²⁶⁰, como justificativa de tudo nesse Todo, reduzindo o particular do humano a um epifenómeno, ou a individualidade, a uma abstracção de uma realidade una, – não deixa de se reconhecer que a imagem que as ciências implicam de um equilíbrio homeostático, ou de uma certa estabilidade das leis (ainda que regionais) do Universo, é determinante do sentido comum de “realidade”.²⁶¹

Dir-se-ia que “por detrás” desta rede da “opinião” (plano *dóxico*) comum, ou deste véu (de Maya) assim tecido²⁶², advém a intuição de uma outra presença não *entitativa*, “subjectiva”, sequer “objectiva” e *super-veniente*, que está aquém de todo este ciclo (político) da filosofia do mundo e da vida.²⁶³ Algo que espreita, não tanto na perspectiva do suposto de um “ilusionismo” idealista²⁶⁴, nem de uma filosofia do inconsciente²⁶⁵, mas como *consciência intervalar*, crítica ou do hiato que justamente possa tornar distintos os âmbitos do humano e do macro-cósmico, já que desde as mais antigas correlações se estabelecia o “dogma” analógico de *micro- macro-cosmos*.²⁶⁶

260 Não apenas o dogmatizado *intelligent design*, como recuperação “criacionista” de uma finalidade, mas o próprio sentido da *providência*, seja na acepção religiosa de uma *Prónoia* divina, seja na dinâmica da *esperança* e capacidade de *orientação utópica* de uma história prometeica. Cf. entre outros, Ernst BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt-a.-M., Suhrkamp V., 1959 e cf. Arno MÜNSTER, *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, Paris, Aubier, 1985. Vide outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Do tempo utópico à instância real”, in: *Reflexão Cristã* (Bol. do C.R.C.), IV, nº19: «Utopia e Quotidiano», Set.-Out.(1979), pp.39-67.

261 Vide o recente sentido *holístico* (cf. Michael TALBOT, *The Holographic Universe*, N.Y., HarperCollins Publ. 1996...) e não apenas “total” para o Universo, tendo em conta o carácter de *inter-relação* intrínseca: cf. David BOHM, *Wholeness and the Implicate Order*, London/ Boston/ Henley, Ark Pr., 1983; Gregory BATESON, *Mind and Nature, A Necessary Unity*, London, Univ. of Chicago Pr., 1979 e Edward O. WILSON, *Consilience*, N.Y., Alfred A. Knopf, 1988... Também Edgar MORIN, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, PUF, 2005.

262 É curioso notar como a indicação do “mundo” venha dada pela «*tapeçaria*», pela arte de entretecer vários fios (em sânscrito *sutra*, literalmente, “fio” ou “linha”) que fazem a *trama* (ainda no oriente tântrico, *tan-tra*, como essa “trama”, esse “tecido”...) que, aliás, não anda longe do *kósmos* (de *kosmizein*, “pentear”, “pôr por ordem”... cf. *supra* n. 23), numa global semântica do “enrançar” reveladora, tanto da etiologia pré-histórica da arte feminina de *tecer*, quanto da composição do efeito total a partir de vários *feixes mentais*... Maya, como nas cosmogonias órficas em que se refere a teia originária do todo, representa a Grande Mãe, quer como *potência geradora*, quer como letal ilusão, e identifica bem o carácter *anfibiológico* do “véu”, que *vela e re-vela*... cf. Patrick MANDALA, *Mâyâ – Chroniques védiques*, Paris, Éd. Accarias/ L'Originel, 2004 e, ainda nesta perspectiva etiológica e étnica, John SCHEID e Jesper SVENBRO, *Le métier de Zeus – Mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Paris, Errance, 2003 e pp. 133 e segs.

263 A questão do Homem e do Mundo é *sincronica* da preocupação pela ordem *política*, como símile do que detem a autoridade, também o *poder*, e o que é ordenado (“conquistado” pela inteligibilidade “urbana”...) ou o mundo enquanto “cidade” dos homens. Cf. Bernard GROETHUYSEN, *Anthropologie philosophique*, Paris, Gallimard, 1980, pp. 52 e segs.: «La sphère de la vie humaine»; vide também Jean PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, Belles Lettres, 1971, pp. 1 e segs.: «Anthropologie et théologie». Vide *infra* n. 119.

264 Como, exemplarmente, no *Brahmanismo*: Cf. Michel HULIN, *‘Sankara et la non-dualité*, Paris, Bayard, 2001, pp. 87 e segs.: «Illusion et délivrance». Vide também Id., *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique (dans la pensée hindoue)? – ‘Sankara*, Paris, Vrin, 1994, pp. 7 e segs.

265 Já antecipada em Eduard Von HARTMANN, *Philosophie des Unbewussten*, (1869), Berlin, 1872... Vide também Ladislav KLÍMA, *Le monde comme conscience et comme rien*, trad. do checo, do checo, La Différence, 1995, pp. 43 e segs., na perspectiva volitiva da consciência do cosmos (tal ainda em Schopenhauer...).

266 A noção do humano como um *microcosmos* representa já uma profunda intuição relacional e do pensar por *correspondências* que provinha da mentalidade mítica. Cf. Claude LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, pp. 48 e segs. A consciência de um hiato provém da *diferenciação* que põe em causa o *continuum* perceptivo-imagético... Vide, entretanto,

Dessa consciência intervalar, ou desse pensamento escalar que justamente problematiza a analogia e lhe prefere uma perspectiva *diferencial* – a qual evita tomar ou *pensar do mesmo modo* (análogo) *instâncias diferentes*, outrossim *pensando inclusive o mesmo de formas diferentes* –, ressaltam os resíduos da *infinitude*, da *materialidade* ou da *indeterminação*, que permitem pôr em causa a própria ordem, sua totalidade finita e seu processo global.²⁶⁷ Aliás, desde a Antiguidade que a hipótese do *infinito* punha enormes dificuldades à visão unitária e definida da “realidade”, absorvendo o todo na parte, multiplicando indefinidamente os dinamismos do particular, pluralizando universos sem fim ou, então, como na moderna concepção quântica, fazendo da descontinuidade microfísica uma contínua perplexidade não-identitária nem compossível de uma lógica finita.²⁶⁸

Em todas estas configurações do *cosmos*, desde a ordem mais incipiente e quase como transcrição de um *hábito perceptivo*, até esta memória impossível no oblívio sem fundo e sem fim de um universo assim “infinito de todos os lados”²⁶⁹, está presente uma certa intuição do *outro* que ali, neste “lá fora” de nós, serve de sustentação de um plano mais largo que da singularidade de *si próprio*, seja como “embarcação” do colectivo desta “comunidade de destino”²⁷⁰, seja como o

John BARROW e Frank J. TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, ed. cit., pp. 123 e segs.; também Nick BOSTROM, *Anthropic Bias – Observation Selection Effects in Science and Philosophy*, N.Y./ London, Routledge, 2002; e cf. David HODGSON, *The Mind Matters – Consciousness and Choice in a Quantum World*, Oxford, Clarendon Pr., 1993. Poder-se-ia comparar a *consciência intervalar* com o que, na *ilusão brahmânica*, é indicado pela *sobreposição* (*adhyāsa*) numa doutrina (diferencial) da aparência, cf. *supra* n. 54.

267 É esta a perspectiva fundamental da *mutação de consciência* que aqui se defende. Cf. Carlos H. do C. SILVA, “Transdisciplinaridade e Mutação de Consciência”, “Trans-disciplinarité et mutation de conscience” (Comun. ao 1º Congrès Mondial de la Transdisciplinarité, Arrábida, Nov. 1994), in: Várs. Auts., *Transdisciplinarity/ Transdisciplinarité – 1st World Congress at Arrabida*, [Actas], Lisboa, Huguin, 1999, pp. 181-192. Nela tornam-se evidentes os resíduos da habitual pensatividade – a *infinitude* ou a “indeterminação”, a *materialidade* ou o “amorfo” residual... – não situáveis no mesmo nível, mas como instâncias *diferenciais* do próprio pensar. Cf. nossa reflexão, Carlos H. do C. SILVA, “Uma nova maneira de pensar” (Comunicação ao VIII Colóquio Tobias Barreto, org. pelo Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, na sede da «Sociedade Histórica da Independência de Portugal», em Lisboa, em 15 de Outubro de 2007; a publicar); e *vide* também primeira parte do nosso estudo, Id., “Razão e vidência: Sobre *Träume eines Geistesehers erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766) de I. Kant”, in: *Congresso Internacional Immanuel Kant nos 200 anos da sua morte*, org. Manuel Cândido Pimentel, Carlos Morujão e Miguel Santos Silva, Lisboa, Univ. Católica Editora, 2006, pp. 95-159. Na nossa tese geral o que está em causa é o *intersticial* “entre” o *sim* e o *não*, não o *neti*, *neti* (“nem, nem”), mas porventura o «talvez». *Vide infra* n.148.

268 A reflexão sobre o *infinito* (não confundindo a sua discernida noção do sentido vago de indeterminado ou mera ilimitação... tal já distinta em Espinoza, como em René GUÉNON, *Les principes du calcul infinitésimal*, Paris, Gallimard, 1946 e pp. 19 e segs. (que não deixa de reflectir DESCARTES, *Premières réponses*, (in: A.-T., «Oeuvres», ed. cit., t. IX, p. 89: “la distinction entre l’indéfini et l’infini...”); ainda no nosso pensador Sampaio BRUNO, *A Ideia de Deus*, (1902), Porto, Lello, 1998, pp. 151 e segs.: «Infinito e Perfeito» (reflectindo a partir de Leibniz), e ainda em José MARINHO, *Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa, Guimarães ed., 1961...), não pode aqui ser desenvolvida; deixa-se alusão histórica e bibliográfica para orientação: o clássico Louis COUTURAT, *De l’infini mathématique*, Paris, A. Blanchard, reed. 1973; e *vide*: Joseph SILK, *The Infinite Cosmos – Questions from the frontiers of Cosmology*, Oxford, Univ. Pr., 2006, pp. 180 e segs.: «Towards the infinite universe»; e ainda: Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et infini – Essai sur l’extériorité*, Haye, M. Nijhoff, 1968, pp. 268 e segs.; Marcel CONCHE, *Philosopher à l’infini*, Paris, PUF, 2005.

269 A expressão é de Freeman J. DYSON, *Infinite in all Directions*, («Gifford Lectures» Aberdeen – Scotland, 1985), Harmondsworth, Penguin, 1988, pp. 3 e segs.: «In praise of Diversity». Aplica-se, é claro, também ao âmbito da “quântica” de Schrödinger, Bohr... *Vide* Michel BITBOL, *Mécanique quantique – Une introduction philosophique*, Paris, Flammarion, 1996, pp. 235 e segs.; e *infra* ns. 98 e 103.

270 Como se diria em E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie*, (in: «Husserliana», t. VI), Haye, M. Nijhoff, 1954, III, § 29... Cf. também Jacob NEEDLEMAN, *A Sense of the Cosmos – Scientific Knowledge and Spiritual Truth*, Rhinebeck/ N.Y., Monkfish B. Publ. Co., 2003, pp. 11 e segs.: «The Universe as a teaching»...

a *mais* do inexplicável mistério da Criação por um Deus (perdulário) assim²⁷¹, seja ainda como o extático espetáculo desse “porquê há entes e não nada” numa companhia de sempre...²⁷²

De facto, se a *alteridade* do mundo aparece um tanto a *latere* da relação dita essencial do homem com o Princípio, da alma com Deus, da criatura com a sua Causa Primeira..., não se vê claro qual o sentido da existência de uma ordem de *causas segundas*, de “outros seres” para além de “mim”²⁷³, ou do ser o homem devorado por essa ‘infernai evidência de haver outros’ até à alienação total nesse *em-si* sem sentido.²⁷⁴ E não bastaria o lema do ‘ser-se pó e ao pó se haver de tornar’, para dar sentido a tal materialidade opaca do mundo perante o (ainda que) efêmero, mas não menos persistentemente, supor-se que *aqui se está*, no ‘absurdo’ que reflecte tal *estar sendo no mundo*.²⁷⁵

Ao ‘grão’ de consciência deste acordar estranhado para o mundo em redor não lhe concede maior razão de ser do que na demanda do *ser próprio*, como se fosse em termos de *identidade* e de um verbo comum que se permitisse falar globalmente de tudo.²⁷⁶ É o *deus* “ontológico”, aliás *ôntico*, como denunciado por Heidegger, que deixa por pensar o *fundamento* de onde tal relação identitativa ganha sentido.²⁷⁷ E é, por outro lado, reinvestida neste âmbito *analógico* numa tese

271 ‘Criação’ por Amor, ou gratuita... a ecoar o que PLATÃO, *Tim.* 29e, refere como um surgimento do Todo, “porque Deus não é invejoso ou egoísta”... Cf. Luc BRISSON, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon – Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Paris, Ed. Klincksieck, 1974, pp. 76 e segs.; Richard SORABJI, *Time, Creation and the Continuum – Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London, Duckworth, 1983, pp. 108 e segs.

272 Cf. Martin HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer V., 1966, p. 1: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? Das ist die Frage.“

273 Entre estranho e admirável esta vizinhança, seja do “animal” (cf. Jean-François DORTIER, *L'homme, cet étrange animal... Aux origines du langage, de la culture et de la pensée*, Auxerre, Sciences Humaines Éd., 2004, pp. 75 e segs.: «La nature humaine redécouverte»), seja dos “outros seres”..., ainda que sem a métrica gradual de B. PASCAL, *Pensées*, B (=Brunschvicg) 358; L (=Lafuma) 678: «L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête.»... Sobre esta *aventurosa* proximidade do *humano entre outros seres*, que até o pode determinar como *deinótaton*, na sublinhada leitura da tragédia *Antígona* de Sófocles, proposta por M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, ed. cit., pp. 112 e segs., cf. ainda Clément ROSSET, *Loin de moi – Étude sur l'identité*, Paris, Minuit, 1999, pp. 79 e segs.

274 Neste caso, a experiência fechada de Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, pp. 275 e segs., também na sua conhecida fórmula “*l'enfer c'est les autres*” (de «*Huis clos*», 1954), ou remetendo para a *opacidade do en-soi* (de *La nausée*...), como sinónimo do *absurdo* de Albert CAMUS, *Le mythe de Sisyphe*, (1942), in: Id., *Essais*, «Pléiade», Paris, Gallimard, 1967, pp. 99 e segs.: «Un raisonnement absurde»...

275 Não há conformidade sapiencial bíblica (ali evocada, segundo *Gn* 3, 19; cf. *Job* 4, 19; 17, 16... também *Is* 26, 19 e *Sl* 22, 16 e segs.) que anule este *deslumbre* de situação (*in-der-Welt-sein*), qual vasta *teo-dramática* como intuiu Hans Urs Von BALTHASAR, *Theodramatik – I: Prolegomena*..., Einsiedeln, Johannes V., 1973 e segs. Cf. *infra* n. 91.

276 Como se sabe que é o mesmo *quem* pergunta pelo mundo e *quem se questiona* a si próprio? Que linguagem é esta “de todos e de ninguém” que se permite como articulação comum do que é? Cf. Daniel C. DENNETT, *Content and Consciousness*, (1969), London/ N.Y., Routledge, 1986, pp. 19 e segs. Eis de onde advém a *ambiguidade do 'ser' relação e do 'ser' substância*, entificando, neste último sentido, o que poderão ser apenas *instâncias* momentâneas de *diferenciação*... Cf. Alain BADIOU, *Essai d'une ontologie transitoire*, Paris, Seuil, 1998, pp. 25 e segs. e já Id., *L'être et l'événement*, ed. cit., pp. 429 e segs.: «Théorie du sujet»; vide também: Alfred North WHITEHEAD, *Process and Reality – An Essay in Cosmology*, («Gifford Lectures» 1927-8), N.Y., The Free Pr., 1985, pp. 18 e segs.: «The Ctegoreal Scheme»; e Joshua HOFFMAN e Gary S. ROSENKRANTZ, *Substance among other categories*, Cambridge, Camb. Univ. Pr., 1994, pp. 46 e segs.

277 Ora, apesar de HEIDEGGER, «Die onto-teo-logische Verfassung der Metaphysik», in: Id., *Identität und Differenz*, ed. cit., pp. 35 e segs.; Id., «Die Zeit des Weltbildes», in: *Holzwege*, Frankfurt-a.-M., V. Klostermann, 1963⁴, pp. 69-104... - criticar o Deus-ente supremo, como obnubilado da *questão do Ser (Sein e não Seiende)*, por outro lado, desloca-se ainda num pensar *ontologicamente* da “*mesmidade*”... Vide Emmanuel LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris/ Hague, M. Nijhoff, 1974,

como a da Criação, potenciada por um sentido de *Transcendência*, sem que por tal “infinetização” *entre* os termos se contagie outra compreensão que, efectivamente, *transcenda o humano* em cosmos ou vice-versa.²⁷⁸

Pode em esquema resumir-se o conjunto dos factores que articulam o *cosmos* e o pólo do *humano* com a “inequação” do *mesmo* e do *outro*, abrindo assim a nossa reflexão para uma *diferenciação* de níveis possíveis da sua complexa conjugação. Este esquema sinóptico pode, pois, antecipar o sentido *cósmico* da alteridade e do clima de *mutação de consciência* a que aludiremos na segunda parte deste texto.

2. DA ALTERIDADE À MUTAÇÃO DE CONSCIÊNCIA

Deve, pois, ponderar-se o sentido *métrico* ou o valor relacional de tal *alteridade* tendo em conta o extraordinário de uma consciência que se deixou paralisar pelo pensamento da identidade. É sabida a quase dramática luta da filosofia grega contra o eleatismo, contra a leitura lógica do *ser imóvel* de Parménides, advogando-se o “parricídio” daquele, capaz de dar espaço à *relação*, à mobilidade do ser relacional.²⁷⁹ E, embora este combate pelo *sozeîn tà phainómena* se inscreva já na possibilidade epistémica e do sentido inteligível do mundo e da vida²⁸⁰, a imobilidade do ser, a absolvição de toda a relação no absoluto Um sem dois, como no Brahmanismo advaíta, supõe aquele extremar da consciência de um fundamento em que esta mesma (seja como *noeîn*) se absolve sem mais do que a aparência relacional.²⁸¹

pp. 156 e segs.: «La substitution». Cf. outras referências em nosso estudo, Carlos H. do C. SILVA, “O Mesmo e a sua indiferença temporal – O parmenidianismo de Heidegger perspectivado a partir de *«Zeit und Sein»*”, in: *Rev. Port. de Filosofia*, XXXIII- 4 (1977), pp. 299-349; ainda Id., “Da diferença pensada ao discernimento vivido”, in: *Rev. Port. Filos.*, 50 (1994), pp. 411-441.

278 O pensar da *transcendência* opera ainda *ad extra* e será apenas afirmativo *à via mística*, antecipada, aliás, na filosofia platónica pela noção de uma *economia* através do “separado” ou *khóriston*. Cf. A. DIÉS, *Définition de l'être et nature des idées dans le Sophiste de Platon*, Paris, Vrin, 1963², pp. 39 et *passim*. Ao invés, o pensar orgânico e do realismo aristotélico permite um processo *imanente*, quiçá capaz de transformar dada ordem *além de si mesma*... Cf. Michel PICLIN, *La notion de transcendance, Son sens- son évolution*, Paris, Armand Colin, 1969, pp. 124 e segs.; sobretudo Emmanuel LÉVINAS, *Transcendance et intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1984.

279 Trata-se da questão da identidade no seio da própria consciência, como tantas vezes problematizada na tradição budista: cf., por exemplo, Paul WILLIAMS, *The Reflexive Nature of Awareness – A Tibetan Madhyamaka Defense*, Surrey, Curzon, 1998. Na tradição grega a interrogação do *identitário* concebido como imóvel aparece claramente em PLATÃO, *Soph* 241d 3: *‘mé me hoion patroloian hypolábeis gignesthai tina’*; cf. Id., *Parm.* 135d e segs.; *vide* também a complementar importância da *relação*: Daniel MONTET, *Les traits de l'être – Essai sur l'ontologie platonicienne*, Grenoble, J. Million, 1990, pp. 113 e segs.: «L'idée, le bien, le lien».

280 Trata-se da procura da *ordem inteligível*, desde o *Lógos* de Heraclito até ao *kosmos* Estóico... Cf. Joel WILCOX, *The Origins of Epistemology in Early Greek Thought, A Study of Psyche and Logos in Heraclitus*, Lewiston/ Queenston/ Lampeter, The Edwin Mellen Pr., 1994, pp. 130 e segs.; também Jean BOLLACK e Heinz WISMANN, *Héraclite ou la separation*, Paris, Minuit, 1972, pp. 28 e segs.: «L'idiome de l'Un»; ainda Renaud DENUIT, *L'aube de l'Un, - Articulation entre ontologie et centralisme politique d'Héraclite à Aristote*, I, Paris/ Budapest/ Torino, L'Harmattan, 2003, pp. 57 e segs.: «L'Un au coeur de la philosophie (grecque)».

281 Cf. *Brahmasûtra*, I, 1, 1... (ed. e trad. Gruppo Kevala, *Brahmasûtra con il commento di Shankara (Brahmasûtrasankarabhasyam)*, Roma, Âsram Vidyâ, 2000, pp. 3 e segs. Sobre o conceito de *relação* neste contexto advaíta, cf. Sara GRANT, *'Sankaracarya's Concept of Relation*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1999, sobretudo pp. 86 e segs.; e *vide* Michel HULIN, *Qu'est-ce que*

De facto, toda a questão da identidade, enquanto logicamente equacionável supõe o âmbito *binário e intelectivo* onde verdadeiramente o que se pensa é a *identificação* entre algo e si mesmo, numa espécie de sono indiferente que, quanto muito, é dialecticamente afirmado na consciência “sintética” disso mesmo.²⁸² Aliás, a meditação da identidade como *singularidade* absorve-se sem mundo, sem alma, sem mais.²⁸³

Longe desse limite de ilimitada *confusão* e perfeita indistinção monista, reflecte-se sobre o valor dessa possível *relação* em termos de mesmidade, de tal “identificação” nem logicamente *igual*, nem epistemologicamente de acordo com uma diferença comunicável; outrossim, segundo a *similitude* e o paralelismo, no caso, entre o ser, o mundo e o homem.²⁸⁴ Mede-se até a diferença entre o carácter genérico de um “parentesco” com certas áreas ónticas, por um lado, e o específico da *definitio* do humano, por outro, encontrando-se para a relação esse estatuto de *diferença específica*.²⁸⁵ Porém, apesar de tais meios sobretudo de uma nomenclatura cada vez mais analítica e específica, o intervalo métrico entre uma ordem de ser e outra, fica votado à possibilidade de uma *infinita* divisibilidade, convertendo a aparente diferença qualitativa numa série quantitativa numericamente em aberto.²⁸⁶

É por isso que, no que constitui menos do que uma relação com os seus dois-três termos de extremos relacionados e meio, o *tò autó* referido por Parménides exprime a determinação binária ou até singularizada de “isto de aquilo”, numa fórmula verbal de genitivo dúplice, que deixa tan-

l'ignorance métaphysique (dans la pensée hindoue)? – Sánkara, Paris, Vrin, 1994, pp. 15 e segs., cf. p. 11: «L'avidyā [l'ignorance] représente un mélange détonant de savoir absolu et d'erreur radicale.»; também Id., *Shankara et la non-dualité*, Paris, Bayard, 2001, pp. 87 e segs.: «Illusion et délivrance». Tese esta sobre a importância *diferencial* de tal «nesciência» que equivale, em nosso entender, à releitura das *tà dokoûnta* (as “aparências”) no «*Poema*» de Parménides como factor determinante do saber iluminativo: cf. Carlos H. do C. SILVA, “*Dikranoi*: Da dupla visão ao discernimento – Crítica da expressão em Parménides (B,6,5) e sua revalorização simbólica”, in: *Didaskalia*, VI (1976), pp. 307-379.

282 A estrutura do *intelecto* é regida pela bivalência ou polaridade entre *inteligente e inteligido*, donde a “dialéctica” *diáctica* em questão: cf. Jean-Michel CHARRUE, *Illusion de la dialectique et dialectique de l'illusion*, Paris, Belles Lettres, 2003, pp. 215 e segs.: «Tout est relation»... Vide P. F. M. FONTAINE, *The Light and the Dark – A Cultural History of Dualism*, vol. I: *Dualism in the Archaic and Early Classical Periods of Greek History*, Amsterdam, J. C. Gieben, 1986, pp. 78 e segs. Em complementaridade e *alternativa* cf. Stéphane LUPASCO, *L'expérience microphysique et la pensée humaine*, Monaco, ed. du Rocher, 1989, pp. 192 e segs.: «Le sujet connaissant, l'objet à connaître et la non-contradiction»...

283 Sobre este sentido de *singularidade*, cf. Clément ROSSET, *L'objet singulier*, Paris, Minuit, 1979, pp. 33 e segs.: «Aspects du singulier»; e vide também Michael KOSOK, *The Singularity of Awareness, from Mystical Theology through Contemporary Cosmology*, Bloomington, Author House, 2004, pp. 1 e segs.: «Foundation for the Singularity of Awareness».

284 A *similitude dos vários “membros” da equação cósmica* permitem organizá-la num esquema sinóptico que assinala as possíveis variações polares, sem que deixe de ter pertinência a correlação global estabelecida (tal como no esquema sinóptico apontamos).

285 A *diaphorá* na acepção de *diferença “específica”* aparece já como um caso particular de um processo de diferenciação que amplifica vários sentidos para “homem”, “mundo”, etc. Vide já em Platão, Stanley ROSEN, *Plato's Sophist -The Drama of Original and Image*, New Haven/ London, Yale Univ. Pr., 1983, pp. 132 e segs. Ao arripio da posição aritotética da *horismós* ou *definitio* recorrendo a uma distinção relativa e intermediária entre géneros, a *diferenciação ontológica* aponta para toda uma hierarquia possível de acepções *incomparáveis à luz de um mesmo ou indiferente nível de consideração*. Cf. ainda Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, ed. cit., pp. 169 e segs.; Jean MILET, *Ontologie de la différence – Une exploration du champ épistémologique*, Paris, Beauchesne, 2006, pp. 81 e segs.: «Analyse approfondie de l'altérité» e pp. 221 e segs.: «Différence et temporalité».

286 Cf. *infra* n. 87. Ainda sobre esta *escala infinita* ou, melhor dizendo, de *infinitos graus possíveis*, cf. Graham OPPY, *Philosophical Perspectives on Infinity*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 2006, pp. 219 et *passim* e vide *supra* n. 58.

gente o que, como relação, deixa de poder executar uma “triangulação”.²⁸⁷ Não há, neste sentido, homem, mundo e essa *relação ontológica* até muitas vezes equacionada em Deus (segundo o esquema ternário da Metafísica ocidental), mas antes o ser da consciência, a consciência (o pensar) do ser e, se se quiser, de um mundo do homem, de uma humanidade cósmica..., etc.²⁸⁸

Além disso, importa salientar que aquela fórmula *tò autó*, como aliás muitas outras expressões dessa linguagem quase-mística de interjeições e gestos tão só semióticos, como *Brahman* e *dharman*, sobretudo como *Tat* e *tattva*..., numa espécie de definições ostensivas que haveriam de vir acompanhadas de *tal* ou *qual* experiência, tem em si mesma o paradoxo de nomear o que é *assim*, justamente por ser *au+tis*, ou *alter*, ou seja, o “outro” de *si mesmo*.²⁸⁹ “Identificação” de uma *diferença* que, de *outro* modo, não se poderia dizer senão como relativa e que assim fica “*topada*” como se diria com o *isso*, *aquilo*...referido como o “pronomo” de terceira pessoa: o “ele”.²⁹⁰

Na origem arcaica e etimológica este signo de *elevação*, que até tem correlato no “nome” divino de *El*, *Allah*...etc., indica o “outro” de mim, o estrangeiro em relação à tribo, o alheio deste mundo “meu” e que se diz por esse Céu, essa Altura ou qualquer outro desmedido adentro do mundo e como seu carácter *holístico* ou “sacro”.²⁹¹ O problema surge quando se distingue entre esta ordem

287 Conhecida etimologia de *autó* a partir de *au+tis*, também em *alter* (como já sublinhado *supra* n. 33) que permite rereer o ensinamento ontológico de PARMÊNIDES, *frag. B*, ‘...*tò gâr autò noeîn estín te kai eínai*.’ (D.-K., t. I, p. 231: ‘o mesmo é (de) pensar e ser’... numa perspectiva simplesmente *dual* ou de genitivo e *determinativo* ‘um do outro’. A sua leitura ternária e em termos de relação constituiria já uma *objectivação* ou uma “entificação” incompatível com esse *noeîn* como “pensar” *diferencialmente cônico*... Cf. M. HEIDEGGER, »Moira (Parmenides, VIII, 34-41)«, in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, G. Neske, 1967³, t. III, pp. 3 e segs., sobretudo pp. 27 *et passim*; também já em Id., *Identität und Differenz*, Pfullingen, G. Neske, 1957, pp. 11 e segs. Viria a propósito retomar o estudo de Étienne BALIBAR, «L’invention de la conscience», introdutório à trad. de John LOCKE, *Identité et différence – An Essay concerning Human Understanding* II, xxxvii, Of Identity and Diversity, Paris, Seuil, 1998, pp. 9-101, sobretudo pp. 57 e segs. sobre a acepção de *con-sense*, *consciousness*...

288 Tal como no esquema se apresenta há *oscilatórios* possíveis, mas nunca de termos fixos ou *assim identificáveis*; outrosim, segundo uma combinatoria das diversas acepções, afinal conjugadas *diferencialmente*. Cf. sugestiva aproximação em Alain BADIOU, *Logiques des mondes – L’Être et l’événement*, 2, Paris, Seuil, 2006, pp. 319 e segs.: «Mondes et relations».

289 A *alteridade* *assim* indirectamente nomeada como “tal”, seja um “não sei quê” (S. JUAN DE LA CRUZ, *Cánt. Esp.*, B, c. 7, §§ 8-9: “...*un no sé qué que quedan balbuciendo*...” (in: Lucinio RUANO DE LA IGLESIA, *S.J. de la Cr., Obras Completas*, Madrid, B.A.C., 1989, pp. 598 e seg.), seja esse *tis* (gr.), “algo”, esse *tat* e *tattva* (skr.), como “isso”, essa “categoria” de *ser tal*, etc. No fundo, o *essencial* fica apenas “indicado” e nunca sequer *dito*, na acepção de afirmado. Cf. a lição *semiótica* de HERACLITO, *frag. B*, 93: ‘*ho ánox, hou tò manteiôn esti tò hen Delphois, ou te légei ou te krýptei allà semeinei*.’ (in: D.-K., t. I, p. 172) e *vide* Peter SCHMITTER, „Plädoyer gegen die Geschichte der Semiotik – oder: Vorüberlegungen zu einer Historiographie der Zeichentheorie“, in: Achim ESCHBACH e Jürgen TRABANT, (eds.), *History of Semiotics*, Amsterdam/ Philadelphia, John Benjamins Publ. Co., 1983, pp. 3-23 (com referência a Heraclito). Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Dos signos primitivos: Preliminares etiológicos para uma reflexão sobre a essência da linguagem”, in: *Análise*, I-2 (1984), pp.21-78; Id., (Continuação), in: *Análise*, II -1, (1985), pp.189-275.

290 Cf. n. anterior e *vide* ainda a questão categorial da linguagem e *determinação pronominal* da mesma: D. N. S. BHAT, *Pronouns*, Oxford, Univ. Pr., 2004, pp. 13 e segs.: «Position of third person pronouns», etc. e cf. *infra* n. 82. *Vide* ainda Timothy C. POTTS, *Structures and Categories for the Representation of Meaning*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 1996, pp. 239 e segs.: «Quantifiers, pronouns and identity».

291 Como salientámos em nota introdutória ao nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “*Divina Perfeição* na Sabedoria pré-socrática – Da *Teogonia* mítica a uma dramática ideal do *Theós*”, in: Maria Leonor L. O. XAVIER, (coord.), *A Questão de Deus na História da Filosofia*, vol. I: *A Questão de Deus – História e Crítica*, (F.C.T./ CFUL), Lisboa, ed. Zéfiro, 2008, pp. 17-80 – há uma significativa *diferença no nome* do “divino».

“objectiva” *demiúrgica* e uma outra *realidade transmundana*, seja ela de um inexplicável *Tu*, mais próximo em afinidade “espiritual” com o *eu* pensante e do homem, seja deste mesmo *Eu* erigido como fonte e critério de tal mesmidade, numa *auto-identificação* do mundo neste ser *atman*.²⁹²

De uma forma esquemática, dir-se-ia que a reflexão filosófica oscila entre um conceito distinto de *alteridade*, e uma “alteração” profunda no seio da própria possibilidade de pensar a sua identidade. Ou seja, entre um realismo que leva “idealmente” a uma caracterização da *diferença do humano*, como algo superveniente à suposta identidade do cosmos, e um *idealismo* que conduz a reconhecer a alteridade *cósmica* enquanto redutível ao sujeito ou mesmo ao “micro-cosmos” humano.

3. IDENTIDADE DO HUMANO E SUA RELAÇÃO DIFERENCIAL

Impõe-se, pois, um esclarecimento deste referencial que por *humano* se tem tomado, sem que, desde início, se possa garantir o que nesta “ordem” tem de diverso em relação ao mundo.²⁹³ E é claro que a solução não se deve antecipar pelo desejo mental de uma “unidade”, regredindo à infância ou a estados de “in-consciência” que iludam o hiato *homem – mundo* marcado mesmo e, sobretudo, no confronto da ciência moderna e até da perspectiva aparentemente “unitarista” da *ecologia da mente*, inclusive do dito «princípio antrópico».²⁹⁴ Por muito que se explorem alternativas da relação da consciência com o todo, ainda numa perspectiva pós-hegeliana, mesmo darwinista, evolutiva e bergsoniana ou até da síntese teleológica de Teilhard de Chardin... - a ‘saúde’ do humano, que outros declararam morto, como o Deus de referência e *a mais* das estruturas do mundo, persiste.²⁹⁵

Longe, entretanto, da ludicidade do dito “trans-humanismo” ou de outras contra-culturas, não deixará de se sublinhar que a definição mental-moral do humano se reconhece no regionalismo de certa identidade mundana, terráquea, porventura menor perante a consciência adâmica de outra

292 Cf. Martin BUBER, *Ich und Du*, Leipzig, Insel, 1923 e reed.; vide também Maxime CHASTAING, *L'existence d'autrui*, Paris, PUF, 1951, pp. 146 e segs.; e cf. Kenneth CRAGG, *Faiths in their Pronouns – Websites of Identity*, Brighton/ Portland, Sussex Academic Pr., 2002, pp. 75 e segs.: «The Self-Encounter in Judaism» (com referência a M. Buber). Também em Rozenzweig, Emmanuel Lévinas... Cf. Arno MÜNSTER, (dir.), *La différence comme non-indifférence*, Paris, Kimé, 1995.

293 Problema da *destrinça do humano* como tal... Cf. n. anterior e *vide*, por outro lado, Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, pp. 345 e segs.: «Vers quel ontologie?»; e cf. Margaret A. BODEN, “Consciousness and human identity: an interdisciplinary perspective”, in: John CORNWELL, (ed.), *Consciousness and Human Identity*, Oxford/ N.Y./ Tokyo, 1998, pp. 1-20.

294 São as “teorias do Todo”, cf. ns. 46, 129... Sobre o «princípio antrópico», cf. *supra* n. 46 e 56 e *vide* ainda G. BATESON, *Mind and Nature – A Necessary Unity*, ed. cit. *Vide* ainda David BOHM, *Wholeness and the Implicate Order*, London/ Boston/ Henley, Ark Pr., pp. 48 e segs.: «Reality and knowledge considered as process»; David BOHM e B. J. HILEY, *The Undivided Universe – An ontological interpretation of quantum theory*, London/ N.Y., Routledge, 1993 e reed. 1995; no âmbito derivado da “sociobiologia”, cf. Edward O. WILSON, *Consilience*, ed. cit., e refira-se ainda no campo «psicológico», embora com reservas, Dean RADIN, *The Conscious Universe*, N.Y., HarperCollins, 1997.

295 Cf. Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses, Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 396: «... ce n'est pas tellement l'absence ou la mort de Dieu qui est affirmée mais la fin de l'homme.» *Vide* também Id., *L'herméneutique du sujet*, («Cours au Collège de France», 1981-82), Paris, Gallimard/ Seuil, 2001, pp. 301 e segs.: «L'absence de référence à la connaissance objective du sujet dans la *mathésis*...».

imagem ou similitude trans-planetária de outras formas de consciência, entretanto, sondadas desde manifestações tão humildes quanto a dos seres animais e vegetais, até de microorganismos, de vírus, etc.²⁹⁶ Como se no paralelo com outras escalas da “inteligência cósmica” assim detectada se tivesse de equacionar diferentemente a identidade do *humano*, “por demais humano”...²⁹⁷

É claro que nisto reside a *magna quaestio* várias vezes formulada pelo sentido aparentemente universal da interrogação existencial sobre o “conhece-te a ti mesmo”, na acepção de *quem sou*, donde venho, para onde vou...etc., mas que assim se revela um enigma “caseiro”, uma questão “topográfica” de orientação do pensar *neste mundo* assim humanamente comensurado.²⁹⁸ Como se a interrogação socrática paradoxalmente se cifrasse na métrica sofisticada da “cidade da linguagem” e o saber essencial do humano se traduzisse na sua possibilidade *mundana* ou assim secularizada.²⁹⁹

De facto, outra seria a indagação sob a virtualidade do sagrado e do seu constitutivo e ignorado “sonho de uma sombra”, em qual vizinhança do *daímon* e desidentificação do homem como “me-nos e mais do que humano”.³⁰⁰ Trata-se de compreender que as primeiras expressões deste seu carácter, seja como *êthos* próprio, seja como “reflexo” microcósmico, se ligam ora à persistência de uma vida por equilíbrio de um princípio vital, uma alma, ainda que finita ou efémera e mortal, ora à descoberta de um processo metamórfico que faz crescer o homem para a perfeição divina ou dita imortal.³⁰¹ Crescimento através de um dinamismo ainda cósmico de passagem do *hic et*

296 Problemática que aponta para um novo «Homem»: Vide, por um lado, à luz da *socio-biologia* de Edward O. WILSON, *On Human Nature*, Cambr. (Mass)/ London, Harvard Univ. Pr., 1978 e reed.; por outro lado, na perspectiva da *simbiose cibernetica*, etc.: cf. Joël de ROSNAY, *L'homme symbiotique, Regards sur le troisième millénaire*, Paris, Seuil, 1995; e vide Jürgen HABERMAS, *Die Zukunft der Menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt-a.-M., Suhrkamp V., 2001...

297 De facto, o «homem» não é propriamente sequer um *objecto* de estudo; antes o seu *fenómeno cultural* ou, então, as dimensões biológicas, psíquicas, etc. Donde que, a despeito da ironia de NIETZSCHE, “Menschliches, Allzumenschliches”, I e II, in: *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, t. 2, München, Berlin/ N.Y., Deutscher Taschenbuch V./ Walter de Gruyter, 1980, pp. 9 e segs., se imponha a métrica “intervalar de infinitos», como presente em B. PASCAL, *Pensées*, (cf. *infra* n. 114) Vide, é claro, P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, (in: *Oeuvres de T. de Ch.*), Paris, Seuil, 1955.

298 Por decisiva que seja a interrogação socrática (do *gnothi sautón*), cf. Jean KLEIN, *Qui suis-je? La quête sacrée*, Paris, Albin Michel, 1989, etc., o passo desta *atenção consciente* para a *retórica “interiorista”* de um mero “(re)conhecimento de si”, faz com que se estabeleça a *auto-consciência* como forma antropológica (humanista) que se exclui do carácter *auto-referenciável* de um estado aberto, “cósmico”, de atenção livre... Cf. ainda John McCURRONE, *Going Inside, A Tour round a Single Moment of Consciousness*, London, Faber & Faber, 1999, sobretudo pp. 40 e segs.

299 Ligação do projecto socrático ao destino *político*, sobretudo ao teor “moral” da filosofia humanista ulterior, esquecidas as raízes pitagóricas da *iniciação* ao “cósmico” saber... Cf. os clássicos estudos de Werner JAEGER, *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen*, (1933-36), Berlin/ N.Y., Walter de Gruyter, 1973 reed.; e Rodolfo MONDOLFO, *La comprensión del Sujeto Humano en la Cultura Antigua*, Buenos Aires, 1955...

300 Cf. PÍNDARO, *Pit.*, VIII, v. 136: ‘*skiàs ónar ánthropos*’ e vide Jean PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, Belles Lettres, 1971, pp. 5 e segs.; e cf. Maurice MERLEAU-PONTY, *Éloge de la philosophie, et autres Essais*, (1953), Paris, Gallimard, 1960, p. 73: «*Le philosophe est l'homme qui s'éveille et qui parle, et l'homme contient silencieusement les paradoxes de la philosophie, parce que, pour être tout à fait homme, il faut être un peu plus et un peu moins qu'homme.*»

301 De facto, o *Sein zum Tode* como limite consciente da finitude humana, segundo a fórmula de M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, (1927), § 51: „*Das Sein zum Tode und die Alltäglichkeit des Daseins*“, e segs., Tübingen, Max Niemeyer V., 1963¹⁰, pp. 252 e segs.; também em »*Brief über den »Humanismus*«, in: Id., *Platon's Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den »Humanismus*«, Bern, Francke V., 1947, contraria a perspectiva *gnóstica* e também da *ressurreição*, segundo a qual a *imortalidade* e, mais ainda, a preexistência da “alma” representam uma pertença *cósmica* do destino humano: cf., entre outros, Jean PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris, PUF, 1964, pp. 484 e segs.

nunc da linguagem particular do sensível para a descoberta do *universal* da vida inteligível ou, dito por outras palavras, o trânsito do *idiota* para o homem universal, o sábio de inteligência cósmica ou esse ser ‘eidético’ e *espiritual*.³⁰²

A visão moderna, ou mesmo já medieval, de uma tal *individuação* do universal, entre outras “essências” e *a latere* de um mundo cuja “alma” tem características não-espirituais, mas apenas genéricas, num paralelo dos *sensíveis* com as puras inteligências desincarnadas ou tais como “espécies” sem individualidade, traz para o mundo do humano uma ‘segunda natureza’ em que acresce à ordem da necessidade a da possibilidade livre, ou a da cultura como “segunda natureza”.³⁰³ Porém, não como uma generalidade do humano em ‘humanidade’, outrossim, em valor universal e *pessoal* do ‘indivíduo consciente e livre’, por conseguinte como pessoa.³⁰⁴

No entanto, nota-se a tensão entre esta descoberta do homem para além do mundo naturado, ou natural, e o *homo humanus* mergulhado nessa condição estudável em geral, em termos de *natura* e de estatuto geral da humanidade.³⁰⁵ Que “me” sei distinto do que mesmo “em mim” ecoa a natureza e a representação científica de um “nós” que determine o próprio âmbito de subjectividade, como recorte de possibilidades ainda intra-mundanas, quanto mais não seja das condições transcendentais e críticas de um horizonte predeterminado de conhecimento possível.³⁰⁶

Longe, pois, da ingenuidade da visão de “homem” e “mundo” (no ora um *do* outro), numa leitura de um espaço que “outro” (ou divino) pudesse ser para tal relação, (e também não aceitando a redução estável em termos de um processo gnosiológico de base empírica que recusa outras luzes intuitivas, povoando a relação com o mundo de diferenças, quer *irrelevantes* e transcendentais, quer diversamente determinadas), – a métrica do humano deve alargar-se.³⁰⁷ Amplificar-se ao que, mais do que um “conflito de faculdades”, ou um desajuste de potências psíquicas e mentais, etc.,

302 Cf. HERACLITO, *frag.* B 2: ‘*toû lógou d’éontos xynôu zóousin hoj polloi hos idian ékhontes phrónesin.*’: o “idiota” (particular) e o contraponto em relação ao *sábio* (por “universal”): Id., *frag.* B 50: ‘*...allà toû lógou akóusantas homologeîn sophón estin hèn pánta éinai.*’ Cf. Charles H. KAHN, *The Art and Thought of Heraclitus – An edition of the fragments with translation and commentary*, Cambridge/ London/ N.Y., Camb. Univ. Pr., 1979, pp. 101 e segs. e pp. 130 e segs.; também Jean-Pierre BERNARD, *L’univers d’Héraclite*, Paris, Belin, 1998, pp. 23 e segs.: « Une nature agissante ».

303 O tema vem de Aristóteles e da tradição clássica... mas ganha nova relevância na metafísica escolástica. *Vide*, por exemplo, Duns ESCOTO, *Ordinatio* II, dist. 3, pars 1, q. 4, §§ 66 e segs. Cf. Rogério da Costa SANTOS, *L’ontologie du contingent selon Jean Duns Scot – Étude sur les origines du possible et de la représentation en Dieu*, Paris, Atelier Nat. de Reprod. des Thèses, 1998, pp. 143 e segs.: « L’ens diminutum ».

304 *Vide* em síntese Ivan GOBRY, *La personne*, Paris, PUF, 1966, pp. 82 e segs.: « La personne comme individu ou la personnalité »; *vide* também Edmond BARBOTIN, *Humanité de l’homme – Étude de philosophie concrète*, Paris, Aubier, 1970, pp. 31 e segs.: « L’espace humain ».

305 Cf. ainda M. HEIDEGGER, „*Brief über den »Humanismus«*“, in: ed. cit., pp. 62 e segs.

306 Tal o sentido constitutivo que se reitera na *perspectiva fenomenológica do humano*... cf., entre outros, Gabriel MARCEL, *Homo viator, Prolegômenes à une métaphysique de l’espérance*, (1944), Paris, Aubier, 1963, pp. 15 e segs.: « Moi et autrui »... Não esquecer, entretanto, o *drama em gente* e todo o profundo sentido da experiência *heteronímica* na poesia de F. Pessoa. *Vide* referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Da Experiência Poética em Fernando Pessoa”, in: Várs. Auts., *Fernando Pessoa – Retrato – Memória*, Lisboa, 1989, pp. 29-63.

307 Mudança de escala como sugerida em Joël de ROSNAY, *Le macroscopie, Vers une vision globale*, Paris, Seuil, 1975, pp. 91 e segs.: « L’histoire d’une approche globale ». Ainda Daniel DENNETT, *Content and Consciousness*, ed. cit.

será a possibilidade de *desmultiplicar* o mundo ‘em mundos’, de almejar a relatividade do mesmo através os próprios factores métricos de espaço e tempo...³⁰⁸

Trata-se de reconhecer no “humano” toda uma escala, não só de ingredientes de *níveis de consciência*, mas de vários mundos como *cosmoses* que medeiam entre as representações macro- e micro-cósmicas, constituindo o *homem como o elo relacional entre esses extremos de universos possíveis*, seja entre Deus e o mundo, seja entre o Absoluto e o relativizado, seja apenas entre o mais e o menos do que tal *cosmose* humana de referência.³⁰⁹ Neste sentido, terá toda a pertinência interrogar os vários mundos no humano assim plural e aberto a uma *diferenciação*, que não se deixa unificar segundo a lógica da mente, mas que se abre para o *pluralismo pré-mundano do sensível*, para a *espontaneidade pós-mental do universo espiritual*, até para a pertinência de *outras linguagens da mente* e de uma inteligência diferencial capaz de perceber a *diferenciação cósmica* do humano.³¹⁰

Claro que estas perspectivas que seguem mais bordejando a “via da natureza” e a redescoberta do humano a partir de possibilidades nela inscritas, (do que a partir de uma visão transcendente e, diga-se, revelacional do “destino” espiritual do homem), – estão, entretanto, longe da tentativa de identificação do “mundo do humano” em paralelo com o “mundo da natureza”, fazendo do biológico, do psíquico e social ramos comparáveis dessa compreensão unitária do *todo real*.³¹¹ E, apesar das perplexidades breve surgidas no campo da física, da matemática e da própria “antropologia” evolutiva, virem pôr em causa o universo arrumado do *Systema Naturae* de Newton, nem por isso se abandonou uma certa visão global humanista do universo, ainda quando este se sinta relativo, aproximado ou plural.³¹²

308 *Mutação de quadros espaço-temporais* como foi sobretudo operada pela Física quântica... Cf. Erwin SCHRÖDINGER, *Science and Humanism – Physics in our time*, Cambridge, Univ. Pr., 1951 e reed.; Michel BITBOL, *Mécanique quantique – Une introduction philosophique*, Paris, Flammarion, 1996, pp. 235 e segs.: «Ce qui reste des images du monde»; Id., *Physique et philosophie de l'esprit*, ed. cit., pp. 265 e segs.: «Allégorie mentaliste, allégorie probabiliste». E a propósito cf. Isabelle STENGERS, *Mécanique quantique: la fin du rêve – Cosmopolitiques IV, Le Pleissis-Robinson, La Découverte/ Les Empêcheurs de penser en rond*, 1997. *Vide infra* n. 103.

309 *Níveis de consciência* que indicam planos cósmicos de interrelação com níveis de realidade, desde o físico e perceptivo até ao espiritual e volitivo, passando por formas imagéticas e memoriais, emocionais e desiderativas, da realidade objectiva correlata da racionalidade, além das formas arquetípicas e intelectivas. Cf. *esquema* junto.

310 Cf. as filosofias da diferença de Deleuze a Derrida... Cf. Gianni VATTIMO, *Le aventure della differenza*, Roma, Aldo Garzanti, 1980; e *vide* Jeffrey A. BELL, *Philosophy at the Edge of Chaos: Gilles Deleuze and the Philosophy of Difference*, Toronto/ Buffalo/ London, 2006, sobretudo pp. 185 e segs.: «Chaosmos and Expression»... Compare-se ainda com a perspectiva “espectral” até da invenção do “espírito” ou *mente* segundo Richard RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton Univ. Pr., 1979, pp. 31 e segs.

311 *Vide* vários dos estudos de Gregory BATESON, *Steps to an Ecology of Mind*, Chicago, Univ. of Chicago Pr., 2000.

312 A linguagem “absolutista” em NEWTON, *Systema Naturae*, ed. Andrew Motte, N.Y., Prometheus B., 1995, def. VIII, scholium, ed. cit., pp. 14 e segs., prolonga-se mesmo no quadro relativista einsteiniano; só com a *hipótese da descontinuidade e com a “indeterminação”* de Heisenberg, é que se rompe o paradigma da “realidade” suposto na Física. Cf. Robert NADEAU e Menas KAFATOS, *The Non-Local Universe, The New Physics and Matters of the Mind*, Oxford, Univ. Pr., 1999, pp. 83: «Ways of Knowing: A New Epistemology of Science»; e D. BOHM e B. J. HILEY, *The Undivided Universe – An ontological interpretation of quantum theory*, ed. cit., pp. 181 e segs.; *vide* n. seguinte.

A ruptura epistemológica com esse ser *mental*, aliás definidor do homem como ser *manásico*, vem com a teoria quântica³¹³, ainda com as perplexidades do “acaso” biológico³¹⁴, ou mesmo com as hipóteses da complexidade ao nível do pensamento, bem assim ao nível psicológico no caso das “personalidades múltiplas”³¹⁵, etc. Ainda que do ponto de vista espiritual se imponha uma *identidade individual*, se bem que não podendo ser *pensada* como “alma” permanente, ou sequer como “um” espírito, já que a esse nível o *relacional* se torna infindo e *um e muitos* sob vários aspectos³¹⁶, no que aqui se pode reconhecer na constituição básica do humano, não deixa de a relacionar com ‘átomos estelares’, com vidas passadas de toda a escala biológica, de parentesco psicológico com todos os sistemas lógicos e linguísticos virtuais, etc.³¹⁷

O pensamento filosófico deixa-se contagiar por esta imagética que se sedimenta no “senso comum”, também da linguagem conceptual, perdendo a crítica consciência de que, no fundo, *nem* o homem, *nem* o mundo³¹⁸, são propriamente objectos de indagação científica, apenas havendo *fenómenos que se dizem relativos a esses domínios*, que melhor se diriam do âmbito da “ética” e da “poética”.³¹⁹ Como bem intuiu Kant a verdadeira identidade do humano postula-se na ordem da

313 Vide supra n. 98; e sobre esta significativa alteração trazida com a *quântica*, cf. entre outros: Trinh Xuan THUAN, *La mélodie secrète – Et l’homme crée l’univers*, Paris, Gallimard, 1991, pp. 311 e segs.: «Un univers stationnaire et une création continue»; Michel BITBOL, *Physique et philosophie de l’esprit*, Paris, Flammarion, 2000, pp. 113 e segs.: «Conscience et situations»; e vide Étienne KLEIN, *Les tactiques de chronos*, Paris, Flammarion, 2004, pp. 163 e segs.: «Danse des supercordes et valse à plusieurs temps».

314 Vide supra n. 39 e cf. ainda Albert JACQUARD, *Éloge de la différence – La génétique et les hommes*, Paris, Seuil, 1978, pp. 20 e segs.: «Le hasard»; e vide o paradigma matemático para as *variações morfogenéticas*: René THOM, *Modèles mathématiques de la morphogenèse, - Recueil de textes sur la théorie des catastrophes et ses applications*, Paris, Union Générale d’Éditions, 1974, pp. 61 e segs.: «Déploiement universel».

315 No campo psicológico vide Stephen E. BRAUDE, *First Person Plural – Multiple Personality and the Philosophy of Mind*, N.Y., Routledge, 1991; e Ian HACKING, *Rewriting the Soul – Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Princeton, Princ. Univ. Pr., 1995; ainda Roger WALSH e Frances VAUGHAN, (eds.), *Paths Beyond Ego – The Transpersonal Vision*, N.Y., G.P. Putnam’s Sons, 1993.

316 Cf. Philippe CASPAR, *L’individuation des êtres – Aristote, Leibniz et l’immunologie contemporaine*, Paris/ Namur, Éd. Lethiel-leux/ Culture et Vérité, 1985, pp. 91 e segs. Vide cf. Michael LOCKWOOD, *Mind, Brain and the Quantum, The Compound ‘I’*, Oxford, Blackwell, 1989; ainda, noutra perspectiva: Jean-Luc NANCY, *Ego sum*, Paris, Flammarion, 1979, pp. 97 e segs.: «*Mundus est fabula*»...

317 Nem o “Ego” absoluto (*atman*) nem o mero “mim” psico-fisiológico (dito ainda na tradição hindu por *asmita*), mas o sentido *indiviso* do “eu” (“mónada” pessoal ou *ahamkara*) que repercute um sentido já universal... Alma individual, pois, mas assim também universal, aliás no sentido helénico de um *princípio metabólico* que se amplifica da vida individual para a Vida inteligível, como patente em Plotino, no *authypostatón*, cf. Werner BEIERWALTES, *Das Wahre Selbst, Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt-a.-M., Klostermann, 2001, pp. 88 e segs. . Cf. J. M. RIST, *Plotinus – The Road to Reality*, Cambridge/ London/ N.Y., Cambr. Univ. Pr., 1967, pp. 84 e segs.; Maria Isabel SANTA CRUZ DE PRUNES, *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin*, Paris, PUF, 1979; Jean-Marc NARBONNE, *La métaphysique de Plotin*, Paris, Vrin, 1994, pp. 18 e segs.; vide supra n. 43.

318 Aplicando aqui o procedimento de *dupla exclusão* da tradição das *Upanixadas* também prosseguido na “lógica” budista... Cf. *Brhad-árayaka Up.*, IV, 5, 15: ‘*sa esa neti neti atmã...*’ [“o *atman* que não é nem isto, nem aquilo...”]; vide também William K. MAHONY, *The Artful Universe, An Introduction to the Vedic Religious Imagination*, Albany, State Univ. of N.Y., 1998, pp. 152 et *passim*.

319 Afinal um *mundo* que assim *deve ser* para o homem, ou do que se faz ou é feito de acordo com um certo padrão do *a fazer “cosmo-lógico”*. Cf. Mariapaola FIMIANI, *Lévy-Bruhl – La différence et l’archaïque*, trad. do ital., Paris, Montréal, L’Harmattan, 2000, pp. 13 e segs.: «Vers une pensée multiple. L’émotionnel irréflechi»; e, também na ordem “simbólica”, Gilbert DURAND, *Les structures anthropologiques de l’imaginaire, Introduction à l’archétypologie générale*, Paris, Bordas, 1969, reed. 1980, pp. 437 e segs.: «L’universalité des archétypes».

razão prática recuperando o sentido “ordenado” ao nível da liberdade possível; como também fenomenologicamente o reconhece Heidegger na perspectiva ontológica do *Da-sein* da condição humana; ou ainda como viu Gaston Bachelard ao remeter a Cosmologia para o domínio da poética e da estética e do “homem imaginante”,³²⁰

Mas, seja a *relação* do humano com o mundo, assim traduzida em termos éticos, até do que hoje é alargamento da condição política e cultural para o âmbito ecológico e económico³²¹, ou seja – mais em termos da ciência poética – em extensões que reiteram a sua crítica condição prometeica, sujeito à aventura de *poder ser sem ter de ser*,³²² certo é que toda essa preocupação ainda *humanista* aparece secundarizada face à complexidade de teorias plurais e diversas relativas ao *universo alargado* e, sobretudo, à hipótese de *multiversos*.³²³ De facto, como já antecipava Pascal, “o homem entre infinitos”, ora se abisma na micro-escala sem fundo, ora se eleva às escalas astronómicas do ultra-grande, dando a problematizar o espaço, o tempo e a própria escala de consciência assim transformada.³²⁴

Ainda que deixe de ter sentido nessa dimensão hipertrofiada das escalas e linguagens de referência, o problema persiste ao nível das representações imagéticas do senso comum e do referido lastro filosófico de se supor “homem” e “mundo” num “lado a lado”, como pólos de uma articulação, cujo termo relativo possa ser o do *homem* “entre” o *mundo e Deus*, ou vice-versa, ou, então, entre homem e mundo “através” *da Vida*, qual fenómeno intermédio e mediativo do mundo

320 Cf. Henri LABORIT, *L'homme imaginant, Essai de biologie politique*, Paris, Union Générale d'Éd., 1970, pp. 42 e segs.; vide também esta dimensão de *criatividade* em Gaston BACHELARD, *Poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1968⁴, pp. 12 e segs., Id., *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1967... Vide François PIRE, *De l'imagination poétique dans l'oeuvre de Gaston Bachelard*, Paris, José Corti, 1967, pp. 55 e segs.: «L'imagination matérielle»...; e outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O Imaginário na Filosofia – Da imagem intermédia ao imaginário especulativo – ou do pensar por interposta «peessoa»”, in: Alberto Filipe ARAÚJO e Fernando Paulo BAPTISTA, (Coord.), *Variações sobre o Imaginário, Domínios, Teorizações, Práticas hermenêuticas*, Lisboa, Instituto Piaget, 2003, pp. 287-336.

321 Solução *praxiológica* das “razões práticas” como em Pierre BOURDIEU, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, pp. 71 e segs. e vide *supra* n. 22.

322 Vide reflexão sobre a *técnica*: Bernard STIEGLER, *De la misère symbolique, 2. La catastrophe du sensible*, Paris, Galilée, 2005, também: Id., *La technique et le temps, 1. La faute d'Épiméthée*, Paris, Galilée, 1994, pp. 95 e segs.: «Technologie et anthropologie»; e ainda no eco heideggeriano: Jean-Philippe MILET, *L'absolu technique. Heidegger et la question de la technique*, Paris, Kimé, 2000, pp. 9 e segs.: «La question de la technique comme question du calcul absolu de toutes choses».

323 Cf., entre outros, David LEWIS, *On the Plurality of Worlds*, (1986), Oxford, Blackwell, 2001; o tema da *pluralidade dos mundos* já vem, como se sabe, desde Anaxágoras, Giordano Bruno, Leibniz, Kant...: cf. C. WOLF, *Les hypothèses cosmogoniques – Examen des théories scientifiques modernes sur l'origine des mondes*, Paris, Gauthier-Villars, 1886. Noutras abordagens recentes: John LESLIE, *Universes*, (1989), London/ N.Y., Routledge, 1997, pp. 66 e segs.: «Multiple Worlds»...; Robert NADEAU e Menas KAFATOS, *The Non-Local Universe – The New Physics and Matters of the Mind*, Oxford, Clarendon Pr., 1999; Alan H. GUTH, *The Inflationary Universe, The Quest for a New Theory of Cosmic Origins*, London, Vintage, 1998, pp. 105 e segs.; também Marcus CHOWN, *The Universe Next Door*, London, Headline B. Publ., 2001, pp. 139 e segs.

324 Vide todo o fragmento muito conhecido de PASCAL, *Pensées*, B 72, L 199: «Disproportion de l'homme»: *Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini?* (...) *Car enfin qu'est-ce qu'un homme dans la nature?* (...)» e cf. Roger PENROSE, *et alii*, *The Large, the Small and the Human Mind*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 1997 e reed. 2000;

material ao psíquico e mental humano... Triangulações e exercícios dialécticos que ignoram a instabilidade real destes termos e o seu sentido sobretudo *nominal* e tão só mental.³²⁵

Mesmo a linguagem *da Arte*, como a da *experiência* dita *espiritual*, ao extremarem as possibilidades dizíveis, além do comunicável em geral, colocam-se em *paradoxais exageros* que, segundo se lembraria da tese de Walter Benjamin, resultam de se pretender exprimir adentro de um certo género o que naturalmente exige um salto de inventividade, também técnico, uma autêntica mutação de consciência.³²⁶ É sabido o embaraço das órbitas do equivalente à simplicidade do sistema copernicano no anterior *speculum* ptolomaico e geocêntrico, como seria hoje pretender compreender adentro do determinismo einsteiniano toda a nova física pós-Heisenberg..., ou, num outro campo, continuar a usar da psicologia empírica e introspectiva descritiva para entender as alterações das experiências místicas ou dos “estados alterados de consciência”...³²⁷ Equivaleriam estes exemplos a utilizar a *lógica substancialista e aristotélica*, meramente nominal e qualitativa, para os cálculos da *lógica matemática, funcional ou quantitativa de tipo relacional*, inventando, pois, aqueles “objectos” (homem, mundo... Deus), onde já a crítica racional (adentro ainda da lógica escolástica) os havia reduzido a “posições” mentais (Ideias transcendentais da *Vernunft*).³²⁸

Quando se pretende salvaguardar a realidade do humano por via de interiorização não só desse tipo mental (qual “cidade interior”)³²⁹, mas até de tal superação espiritual da *natureza*, isso não significa que tal esforço não reflecta as bases *encarnacionais* e até exija uma fina ciência das condições do contacto com o que se supõe real no nível *imediato*.³³⁰ A experiência espiritual só é *experiência* justamente ao nível desta imediatez *sensível*, ainda que irredutível aos processos habituais

325 Recorde-se PLATÃO, *Tim.* 35c e segs. e reflexão de Michel PICLIN, *Philosophie de la triade*, ed. cit., pp. 31 e segs. De notar como, desde PARMÉNIDES, *frag.* B, 2 e 8, v. 38..., in: D.-K., t. I, pp. 231 e 238, já se complementa a afirmação do *ser* por esta espécie de tese “apofática” do seu *indizível* ou só dizível como “nomes”, expressões sinaléticas da linguagem acrítica e humana. Cf. reflexão de Arnold HERMANN, *To Think like God – Pythagoras and Parmenides, The Origins of Philosophy*, Las Vegas, Parmenides Publ., 2004.

326 Cf. Walter BENJAMIN, “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, in: Id. *Gesammelte Schriften*, Frankfurt-a.-M., Suhrkamp V., 1974, t. I, pp. 471-508. Vide também Howard CAYGILL, *Walter Benjamin – The colour of experience*, London/ N.Y., Routledge, 1998, pp. 93 e segs.

327 Cf. Georges LAPASSADE, *Les états modifiés de conscience*, Paris, PUF, 1987 e vide Dean RADIN, *The Conscious Universe – The Scientific Truth of Psychic Phenomena*, San Francisco, Harper, 1997 e sobretudo Ken WILBER, *Eye to Eye – The Quest for the New Paradigm*, Boston, Shambhala Pr., 2001, pp. 112 e segs.: «Physics, Mysticism, and the New Holographic Paradigm»...

328 Será ainda a interpretação heideggeriana da “ontologia” kantiana: cf. M. HEIDEGGER, *Kants these über das Sein*, Frankfurt-a.-M., V. Klostermann, 1963. Vide também, entre outros, G. BACHELARD, *L'engagement rationaliste*, Paris, PUF, 1972, sobretudo a propósito do “*surrationalisme*” e também da consciência do irredutível do *Univers* perante a dialéctica epistémica... (pp. 7 e segs. e 103 e segs.). Sobre o critério da *objectividade* do saber “logóico”, cf. Nicolas RESCHER, *Objectivity – The Obligations of Impersonal Reason*, Notre Dame/ London, Univ. of Notre Dame Pr., 1997, pp. 8 e segs.: «Objectivity and the Circumstantial Universality of Reason».

329 Vide *supra*, n. 53. Cf. Pierre HADOT, *La citadelle intérieure, Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992. É também a *lição do yoga*: cf. François CHENET, *Psychogenèse et cosmologie selon le Yoga-Vâsista – «Le monde est dans l'âme»*, Paris, Éd. De Boccard, 1998, vol. I, pp. 135 e segs.: «Psychologie et métaphysique»; vol. II, pp. 543 e segs.: «Vers le dépassement de la dualité de la psychogenèse et la cosmogonie».

330 Cf. alguns contributos em Françoise MONNOYEUR, (dir.), *Qu'est-ce que la matière? Regards scientifiques et philosophiques*, Paris, Le Livre de Poche, 2000. Cf. Gilbert SIMONDON, *Cours sur la Perception (1964-1965)*, Chatou, Éd. de La Transparence, 2006, pp. 373 e segs.

da sua representação perceptiva, imagética e até nocional.³³¹ Donde que a pretensa interioridade esteja, paradoxalmente, na “exterioridade” do que mais tarde se designa por mundo e constitui a base presencial da consciência *sentiente*.³³²

E, se é certo que se poderia desejar reduzir tal base ao empirismo imaterial das puras sensações numa *des-realização* do mundo como presença *alternativa* até de tal sentir, por outro lado, o que mantém a possível harmonia entre os dois termos da objectividade “outra” e da subjectividade “própria” é a *complexidade infinitesimal*, que multiplica as instâncias de um e de outro lado em sucessivos níveis de encontro ou desencontro.³³³ Dito de outro modo, pode indicar-se cada nível de possível experiência como resultante do *entrecruzamento de mundos diferentes* ou de instâncias subjectivas diversas, o que faz com que na base de termos como “mundo” e “homem” estejam *infindos universos possíveis* ou *escalas de consciência pluridimensional*.³³⁴ Esta perspectiva de uma *mathesis* diferencial do conhecimento permite colocar a ênfase na *relação* intermediária, no sentido de *constitutiva*, do que, afinal de forma ingénua, se diz por realidade do mundo e do homem.

O *sentir* a “presença” de algo depende, não apenas dos *limiões* da sensação, mas do que em tal escala eclode como resultado de *possibilidades múltiplas de insensibilidade*. Do mesmo modo, o que se passa ao nível do processo mental, depende não só da *métrica* manifesta dos processos mentais, mas do *que se pode intuir aquém ou além de tal medida mental* e como sua possibilidade,

331 Ter presente a discussão da noção profunda de *experiência*, mais na acepção latina de *experire* (estar sujeito a “perigos”, no *belo risco* trágico...) como na *Erfahrung* alemã, que remete para o *fahren* o “viajar”, a “aventura”, em contraponto ao *empírico* (do gr. *empeiria*, literalmente um “estar dentro de *peras*, ou seja, de um limite, por conseguinte com o sentido de “estar seguro”, em porto conhecido, no habitual...; vide ARISTÓTELES, *Metaph. A*, 1, 980b). Cf. aquele sentido de *experiência interior* pela “imediatez” e novidade do dom, tal é meditada por Georges BATAILLE, *L'expérience intérieure*, (in: «Somme Athéologique», t. I), in: Id., *Oeuvres complètes*, t. V, Paris, Gallimard, 1973; e vide Laurent PERREAU, (dir.), *Expérience*, Paris, Vrin, 2010.

332 A expressão provém de Xavier ZUBIRI, vide também: *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, E. Nacional, 1963, pp. 60 e segs. e *infra* n. 136.

333 Seria tal o *imaterialismo empirista* de George BERKELEY, *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, (1710), I, § 3 e segs. (ed. A. Campbell Fraser, *The Works of G. B.*, 4 vols., Oxford, Clarendon Pr., 1901, reed. 2005, vol. I, pp. 258 e segs.). Porém, a métrica das referências *experienciais* não há-de ser a da ingénua área dos *qualia*, outrossim da *infinitesimal analiticidade quantitacional* de tais instâncias mínimas, quais “petites perceptions” *‘insensíveis’*. Cf. a posição de G. W. LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, c. ix, § 1, in: C. J. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften v. G.W. Leibniz*, Berlin, 1882; reed. Hildesheim, Georg Olms, 1965, t. V, p. 121. Vide os *mínimos referenciais* entendidos como *singularidades* ou “individuos”: Christiane FRÉMONT, *Singularités – Individus et relations dans le système de Leibniz*, Paris, Vrin, 2003; vide também Gilbert SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, J. Million, 2005... E, é claro, remeter sempre para Edgar MORIN, *La méthode*, 3. *La connaissance de la connaissance*, - *Anthropologie de la connaissance*, Paris, Seuil, 1986.

334 Como intui B. PASCAL, *Pensées*, B, 793; L, 308: “La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité...”, a *diferença entre as “ordens” é infinita*: não se trata, pois, de encarar da mesma maneira (finita ou em termos de continuidade una) o diverso, mas de perspectivar de modo *diferencial* ainda que tal mundo. Cf. nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “O Mesmo e a sua indiferença temporal – O parmenidiano de Heidegger perspectivado a partir de «Zeit und Sein»”, in: *Rev. Port. de Filosofia*, XXXIII- 4 (1977), pp. 299-349. Ter também presente as perspectivas do *transpassoal* de Ken WILBER, *No Boundary, Eastern and Western Approaches to Personal Growth*, Boulder/ London, Shambhala, 1981, pp. 8 e segs.; de Michael TALBOT, *Mysticism and the New Physics*, London, Routledge, 1981, pp. 113 e segs.; e ainda de Fritjof CAPRA, *The Tao of Physics, An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism*, Oxford, Fontana/ Collins, 1976, pp. 217...

quando se dê o encontro, a compossibilidade de tais ‘micro-lógicas’, ou de tais planos de instâncias mais finas.³³⁵

O mundo como entrecruzamento de duas ou mais ordens de realidade, do mesmo modo que a consciência enquanto afloramento de uma presença própria, terão sido justamente detectados em tal *complexidade* de fundo, longe do simplismo ingênuo de uma filosofia conceptual, na formulação que substitui o “ser” substantivo pela ordem de *acontecer* e da sua possibilidade *relacional*.³³⁶ Eis o que se formula no *Tractatus* de Wittgenstein, como já em Whitehead, permitindo que, à via “mística” do que se sente como indizível e substantivamente “metafísico”, se substitua a *via da natureza* de uma comunicação em que se pode perceber a função do *cosmos* na realização do horizonte *lógico* da consciência do humano.³³⁷

De facto, o caminho de superação do *cosmos* supõe, ora o diálogo da alma com Deus, ora o sentido de uma *transcendência* do humano, ora ainda o sentido de *outro mundo* – até à absolvição e ao estado de *unio mystica* ou de indistinção final. Para a *via natural* (ou de *cosmicização*) do humano o que se passa é o refluxo de *cosmos*, *Deus* ou *tudo* no quadro metamórfico do homem, então, concebível como a *imagem*, o paradigma de várias métricas que nele se conjugam.³³⁸ Por outras palavras, o «homem» aparece como o nome genérico para várias possibilidades do humano, para a recepção e transformação de vários mundos, constituindo-se o *humano como um mundo de mundos*, numa constante posição crítica e de *intervalo transformador*.³³⁹ Ora, isto não advém por

335 São as métricas *variáveis* do “sentir” como *formas atencionais* ou de uma consciência diferencial, capaz assim de discernir os limiares de tal possível encontro/ evento. Cf. Solange CARTON, «La recherche de stimulations fortes: de la sensation corporelle à l’émotion différenciée», in: Jacques ANDRÉ e Marianne BAUDIN, (dir.), *La vie sensorielle – La clinique à l’épreuve des sens*, Paris, PUF, 2002, pp. 87-98. *Vide* outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O Problema da Atenção no *Vipassana*”, (Comun. ao “Colóquio: A Mente, a Religião e a Ciência”, promovido pelo Projecto de Investigação «A Filosofia e as Grandes Religiões do Mundo...», Centro de Filosofia da Fac. de Letras de Lisboa), in: Carlos João CORREIA, (Coord.), *A Mente, a Religião e a Ciência*, (Actas do Colóquio), Lisboa, Centro de Filosofia da Univ.de Lisboa, 2003, pp. 29-61.

336 Considera-se essencial que no âmbito da reflexão filosófica se passe da «escala grosseira» do *conceito* e da sua “generalidade” qualitativa, para a «micro-escala», numa *mutação* semelhante à que se operou em Física, Biologia, etc., fazendo com que as *instâncias mínimas de consciência* se possam considerar em tal *micro-lógica*. Cf. nossas reflexões: Carlos H. do C. SILVA, “Linguagem e Mutação de Categorias Mentais”, Confer.no *XIV Encontro de Filosofia: «Tendências Gerais da Filosofia no Século XXI»*, org. Associação de Professores de Filosofia, Coimbra, Auditório da Univ. de Coimbra, (11.02.2000; a publicar); e Id., “Epistemologia(s) – conhecimento científico e sua (in-)diferença”, in: José Miguel SARDICA e Jorge Fazenda LOURENÇO. (coord.), *Cultura e Conflito, - Culturas da Cidadania, Conflitos Epistemológicos*, vol. 3 (de «Conhecer a FCH, Conferências Multidisciplinares»), Lisboa, Univ. Católica Ed., 2007, pp. 99-126. *Vide* n. seguinte.

337 O «real» não é um *ser*, mas o *acontecer* de “estados de coisas possíveis”: cf. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Prop. 1.1: „Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge.“; 1.11: „Die Welt ist durch die Tatsachen bestimmt und dadurch, daß es alle Tatsachen sind.“... Cf. A. N. WHITEHEAD, *Modes of Thought*, (1938), Toronto, MacMillan Co., 1968, pp. 105 e segs. Compare-se ainda com o sentido de *Ereignis*, como “acontecimento”, na acepção de *er-eignen* “fazer um”, *conjuntar*, a conjuntura no ontológico sentido assim realçado por M. HEIDEGGER, »Zeit und Sein«, in: Id., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, 1969, pp. 1-25, sobretudo pp. 18 e segs.

338 *Vide* Henry MARGENAU, *The Miracle of Existence*, Boston/ London, Shambhala, 1987, pp. 87 e segs.: «The Mind Viewed as a Field». *Vide* também vários estudos inseridos em Jean AUDOUZE, Jean-Claude CARRIÈRE, Michel CASSÉ e Michel CAZENAVE, (dir.), *L’homme dans ses univers*, Paris, Albin Michel, 2000.

339 Diz o nosso poeta e pensador Teixeira de PASCOAES, em *O Homem Universal*, (1937), Lisboa, Assirio & Alvim, 1993, p. 20: “O homem integral é o ser físico e metafísico, que existe desde a raiz à folha e ao perfume, se compararmos a Criação a uma árvore, a um organismo transformador de imateriais invisíveis no maravilhoso espectáculo das coisas.” – no eco de BERDIAEFF,

via *supranatural* como dom³⁴⁰, mas no requerimento do que é a *diferenciação cósmica* do humano, ou essa capacidade de se aglutinar em vários patamares de “realidade” o que é o universo plural do humano.

Longe da relação do homem com o *todo vital* em termos de alimento, respiração, sexo, locomoção, etc.³⁴¹, mas também independentemente das “energias livres” do Espírito como pura criatividade, dom de si ou amor, liberdade..., as estruturas perceptivas, a memória e a estruturação de uma razão estabelecem para o humano uma *linguagem capaz do cosmos*, não só estruturante do mesmo para si, como ordenante das formas de inteligibilidade de acordo com os padrões e ritmos desse lastro cósmico.³⁴² É, pois, nessa *ordem intermédia*, entre ‘um viver sem pensar’ ou ‘uma consciência como que desencarnada’, que advém o papel essencial do *cosmos*, enquanto ordem

De la destination de l'homme, Essai d'éthique paradoxale (1935), trad. do russo, Paris, L'Âge d'Homme, 1979, e numa tradição mística que provém dos Gregos (a gnose do *Anthropos* cósmico...) e dos árabes (cf., por exemplo: Azizoddin NASAFI, *Kitâb al-Insân al-Kâmil* («Le Livre de l'Homme Parfait», trad. do persa, Paris, Fayard, 1984...)). O homem como uma “fábrica” de mundos também pela consciência assim deles constitutiva: Cf. John BARROW, *Theories of Everything – The Quest for Ultimate Explanation*, Oxford, Clarendon Pr., 1991, pp. 193 e segs.: «The intelligibility of the world»; Floyd MERRELL, *Change through Signs of Body, Mind, and Language*, Prospect Heights (Illinois), Waveland Pr., 2000, pp. 57 e segs.: «Worlds of Our Own Making»; e vide Roger PENROSE, *The Emperor's New Mind, Concerning Computers, Minds and the Laws of Physics*, London, Vintage, 1990, pp. 520 e segs.; Pierre LÉVY, *L'intelligence collective – Pour une anthropologie du cyberspace*, Paris, La Découverte, 1995 (numa perspectiva social).

340 Esse caminho *superveniente* será o da *gratuidade transcendente*, seja como o *dom* para o Hinduísmo, a *dýnamis theías* de Platão (*fon*, 533d) e dos Gregos (cf. Cédric LAGANDRÉ, *L'inspiration des Grecs*, Paris/ Montréal, L'Harmattan, 2000, pp. 113 e segs.), seja da *kháris* cristã e bíblica, seja ainda como a *barakha* do Islamismo... Diferente é pretender chegar a essa mesma *evidência* por um caminho de “remexer muita terra para encontrar pouco ouro” (Heraclito), trate-se da *physiologia* dos pré-socráticos, ou da *alquimia* tradicional, de um buscar na “matéria” esse *parto espiritual*, isto é, as “santas potências da matéria” (cf. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Milieu divin, Essai de vie intérieure*, Paris, Seuil, 1957, pp. 121 e segs.), num caminho de tal *gnose realizante*... Cf. A. GUILLAUMONT, H.-Ch. PUECH, G. QUISPÉL, *et alii*, *The Gospel according to Thomas* – (Coptic text and translated, «Nag-Hammadi»), Leiden/ London, E.J. Brill/ Collins, 1959, fol. 87, Log. 29: “If the flesh (sárx) has come into existence because of the spirit (pneûma), it is a marvel; but if the spirit (has come into existence) because of the body (sôma), it is a marvel of marvels.”

341 Como assim se terá dado em domínio de uma *humanidade “primitiva” e “primordial”*, anterior ao *modernismo civilizacional* (entre cerca de 10.000 ou, pelo menos, 5.000 anos). A relação compreensiva com a Vida faz-se *comendo* (como disso ainda ecoa *anna* védica, como base de uma integração ritual e sacrificial... Cf. Frits STAAL, *Jouer avec le feu – Pratique et théorie du rituel védique*, Paris, Collège de France/ Institut de Civilisation Indienne, 1990, pp. 35 e segs.), ou pelo *sexo* (tal ainda ecoa nos cultos da fertilidade, da estrutura do parentesco, das próprias práticas orgíacas e vitais de variadas religiões; cf., entre outros, Alain DANIELOU, *Shiva et Dionysos – La religion de la Nature et de l'Eros (De la préhistoire à l'avenir)*, Paris, Fayard, 1979, pp. 35 e segs.), ainda pela *respiração* (caso do *pranayâma* do Yoga, mas também do “*aspirar el aire*” na mística de S. João da Cruz...), etc. O surgimento e, depois, o domínio da função *simbólica* da linguagem e, bem assim, do *lógos* pensante destroam aquela “harmonia” relacional animal e espiritual, interpondo todo o *universo de representações*. Cf. ainda A. DANIELOU, *Le destin du monde d'après la tradition shivaïte*, Paris, Albin Michel, 1992, pp. 43 e segs.

342 Além da definição do *espírito* (gr. *pneûma*, cf. Marie E. ISAACS, *The Concept of Spirit, - A Study of Pneuma in Hellenistic Judaism and its Bearing on the New Testament*, London, Heythrop Monographs, 1976. Cf. também Jacques DERRIDA, *L'esprit, - Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987, pp. 94 e segs.) importa reconhecer a *imediatez* de “signos primitivos” na *linguagem* perceptiva ou dos “dados imediatos” (ainda da memória ou das *estruturas estruturantes* da própria inteligibilidade). É, pois, ainda a questão *categorial*: cf. a lição que já vem de Emil LASK, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1911 e reed.; vide ainda Roderick M. CHISHOLM, *A Realistic Theory of Categories – An Essay on Ontology*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 1996, pp. 127 e segs.

ordenada e ordenante na estabilidade mnésica e de linguagem universal do mundo, como essa *potenciação cósmica* do humano.³⁴³

Este poder foi descoberto na e pela *sabedoria*, como capacidade de tal reflexão holística, ao arrepio da *fuga mundi* de uma mística de pura transcendência, mas também longe da pura adaptação vital de um saber *hic et nunc* e tanto quanto baste.³⁴⁴ Âmbito tão vasto, quanto o do mundo, tal amplificação do humano surge *de modo diferencial*, não por uma mera acumulação mnésica da alteridade do mundo que se somasse à identidade própria, mas por *um ver diferentemente ainda que a mesma realidade*.³⁴⁵

Ressalto de consciência que corresponde, por um lado a um diverso uso dos sentidos, já não colados ou na continuação de um passivo sentir, outrossim como capacidade reflexiva e descontínua de *sentir-me sentindo*, ou que – “em mim” – o mundo se vem *sentir*, como quem pensa...³⁴⁶ Por outro lado, além deste “idealismo mágico” uma *outra ordem* de dar conta na inteligibilidade cósmica da *mesma ordem* de capacidade reflexiva própria já não activa, mas passivamente observada, como se o “eu”, um qualquer “eu” fosse projecto apassivado em mundo das suas possibilidades e nada mais do que possível.³⁴⁷

343 Cf. o binómio *apolíneo* (da inteligibilidade sem experiência) e *dionisíaco* (da pulsão sem linguagem ou inteligibilidade), retomado de Nietzsche, por Giorgio COLLI, *Sapienza greca*, Milano, Adelphi, 1977, pp. 21 e segs. Vide no âmbito correlacional destas polaridades...: Arkady PLOTNITSKY, *Complementarity*, Durham/ London, Duke Univ. Pr., 1994, pp. 121 e segs.; David HODGSON, *Mind Matters – Consciousness and Choice in a Quantum World*, ed. cit., pp. 381 e segs.; ...a fazer lembrar ainda a “genética” dúplice da *consciência*, segundo a tese de Julian JAYNES, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicultural Mind*, (1977), Harmondsworth, Penguin, 1990.

344 A *via da natureza*, ou desta *diferenciação cósmica* do humano, contrasta com a da *transcendência*, como também com a pura *imanência* de uma adaptação vital. Entre os indicativos essenciais mas transcendententes e estas influências exteriores e mundanas, a *gnose* do cosmos representa o *plano intermédio* justamente capaz de se constituir numa *transição* consciente. Cf. Anthony P. COHEN, *Self Consciousness – An alternative anthropology of identity*, London/ N.Y., Routledge, 1994, pp. 23 e segs. Esta dimensão pode ainda comparar-se com o *alam-al-mithali*, ou “mundo imaginal”, tal como presente na tradição sufi e iraniana, salientada por Henry CORBIN, «Pour une charte de l’imaginal», in: Id., *Corps spirituel et terre céleste – De l’Iran mzdéen à l’Iran sh’ite*, Paris, Buchet/ Chastel, 1979, pp. 7-19. Vide outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O Imaginário na Filosofia – Da imagem intermédica ao imaginário especulativo – ou do pensar por interposta «pessoa»”, in: Alberto Filipe ARAÚJO e Fernando Paulo BAPTISTA, (Coord.), *Variacões sobre o Imaginário, Domínios, Teorizações, Práticas hermenêuticas*, Lisboa, Instituto Piaget, 2003, pp. 287-336.

345 Cf. *supra* n. 57. Vide ainda Alain BADIOU, *Logiques des Mondes*, ed. cit., pp. 319 e segs.: «Mondes et relations»; Michel MEYER, *Petite métaphysique de la différence*, ed. cit., pp. 115 e segs.

346 O «pensar» seria como que o *modo sentiente* (consciente) do mundo se sentir... Esta perspectiva estará implícita, mais do que em Xavier ZUBIRI, *Espacio, Tiempo, Materia*, Madrid, Alianza Ed., 2008, pp. 406 e segs. (sobre a potência da «matéria»...), no *idealismo mágico* de J. G. HAMANN, *Metakritik über den Purismus der Vernunft*, in. «Sämtliche Werke», Wien, Herder V., 1950; Id. *Aesthetica in nuce*, in: ed. cit., p. 207. «Jeder Eindruck der Natur in dem Menschen ist nicht nur ein Andenken, sondern ein Unterpfand der Grundwahrheit!». Cf. ainda Henry CORBIN, *Hamann philosophe du luthéranisme*, Paris, Berg Intern., 1985; e Isaiah BERLIN, *The Magus of the North – J.G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism*, London, Fontana Pr./ Harper-Collins Publ., 1994; ainda Clément ROSSET, *Le réel et son double, Essai sur l’illusion*, Paris, Gallimard, reed. 1984, pp. 55 e segs.: «L’illusion métaphysique: le monde et son double»; Id., *Fantasmagories suivi de Le réel, l’imaginaire et l’illusoire*, Paris, Minuit, 2006, pp. 72 e segs.: «Sur le double». Compare-se com F. PESSOA, no poema «A Múmia», in: Id., *Obra Poética*, ed. M.^a Aliete Galhoz, Rio de Janeiro, Aguilar Ed., 1972, pp. 131 e segs.

347 O sujeito reduzir-se-ia como tal *subjectum* seria um agregado possível, um estado em que *misticamente* tudo se revelasse em “ausência própria”. Sujeito assim por inteiro *despojado de si* ou *transparente*... Cf. Jules VUILLEMIN, “De quel sujet parlerai-je?”, in: Ruedi IMBACH, Alain de LIBERA, Michel HULIN, *et alii*, *Le dépassement de soi dans la pensée philosophique*,

CONCLUSÃO: A DIFERENCIAÇÃO CÓSMICA DO HUMANO E A CRIAÇÃO DE MUNDOS NO ESPÍRITO...

Então, mais do que os três mundos da epistemologia de Karl Popper, ou do seu equivalente como já se lê no *Político* de Platão³⁴⁸, importa ter em conta a *triplicidade* mínima e indispensável para dar conta do humano, não só pela correlação com a sua estrutura tradicionalmente equacionada em termos de *corpo*, *alma* e *espírito*, ou de “sensível”, “inteligível” e “supra-inteligível”, etc., mas também pelo facto de nele se consciencializar que *o que é* pode equivaler ao *anulamento de duas não-realidades*, ou seja, de nele coincidirem e se ‘anularem’ em conhecimento real dois (ou mais) mundos virtuais.³⁴⁹ A tríade, seja a da demiurgia do *Timeu* platónico, seja a da economia *emanante* e pré-criativa da Trindade cristã, seja a de uma história que ordene em processo esses três momentos, não tem de ser assim projectada na “realidade”, mas constituir o quadro estruturante, justamente o processo de *diferenciação cósmica* do humano em que tudo se reestrutura inteligivelmente.³⁵⁰

Esse processo diferencial nem sequer é de ordem triádico, como se de dois mundos ou instâncias mais o factor de referência consciente, pois este procedimento consciente não pode ser numerado independentemente. À miragem da *tríade contemplada*, afinal sempre a partir de *um*

Neuchâtel, À la Baconnière, 1994, pp. 69-82, sobretudo quando salienta a *fluctuatio animi* e compara ainda com a complexidade dos «possíveis» na física quântica, ditos em *sobreposição*. O sujeito seria assim projectado numa tal liberdade *além* do seu mesmo *factum rationis*. Cf. ainda Françoise Fogelman SOULIÉ, (dir.), *Les théories de la complexité – Autour de l'oeuvre d'Henri Atlan*, Paris, Seuil, 1991; e vide E. MORIN, *La méthode*, 4. *Les Idées – Leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation*, Paris, Seuil, 1991, pp. 105 e segs.: «Reconnaissances de la noosphère»...

348 Vide KARL POPPER, «On the Theory of the Objective Mind – Pluralism and the Thesis of the Three Worlds» [*physical world; mind world; ideal world*], in: Id., *Objective Knowledge – An Evolutionary Approach*, Oxford, Clarendon Pr., 1974 reed., pp. 153-190; Id., «Three Views Concerning Human Knowledge», in: Id. *Conjectures and Refutations, The Growth of Scientific Knowledge*, London, Routledge & K. Paul, 1965, pp. 97-119; e cf. PLATÃO, *Pol.* 269d, quando distingue o âmbito 1) da natureza corpórea (móvel), 2) do Céu ou do *kósmos* (intermédio), e 3) do mundo das formas inteligíveis (imóveis).

349 Cf., entre outros, Michel FROMAGET, *L'homme tridimensionnel «Corps-âme-Esprit»*, («Questions de – Albin Michel», n° 106), Paris, Albin Michel, 1996. Comparável também com Albert de POUVOURVILLE, *Les Enseignements secrets de la Gnose*, Milano, Archè, 1999, p. 15: «Le Vide est l'identification de l'Etre et du Non-Etre dans la Puissance d'Etre. La caractéristique métaphysique de la Puissance d'Etre est d'être l'Etre parce qu'elle peut, et d'être aussi le Non-Etre, parce qu'elle n'utilise pas sa possibilité. L'Etre et le Non-Etre, ainsi identifiés dans le Kénome [le Vide gnostique], tel est notre premier concept ternaire [l'Ain soph de la Cabale].» Vide complementariamente a potência deste nulo ou «vazio»: Jean Bouchard d'ORVAL, *La plénitude du vide*, Montréal/Paris, Louise Courteau/ PubliSud, 1987; e Frank CLOSE, *The Void*, Oxford, Univ. Pr., 2007, pp. 138 e segs. Ainda vários contributos em Lilian SILBURN, (dir.), «Le vide, expérience spirituelle en Occident et en Orient», *Rev. Hermès – Recherches sur l'expérience spirituelle*, 2, nouv. Série (Paris, Éd. Des Deux Océans, 1989) e, na perspectiva filosófica do *não-ser*, cf. Jérôme LAURENT e Claude ROMANO, (dir.), *Le néant – Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Paris, PUF, 2006.

350 Vide PLATÃO, *Tim.* 31b-c: 'dýo dê móno kalòs synístasthai trítou khorís ou dynatón: desmòn gàr en mēsoi deí tina amphoîn synagoghò gignesthai.' ["que dois termos formem uma bela progressão, não é possível sem um terceiro"]... Cf. ainda comentário a esta relação como *analogia* em Francis MacDonald CORNFORD, *Plato's Cosmology – The Timaeus of Plato translated with a running commentary*, London/ N.Y., Routledge/ Humanities Pr., reed. 1971, pp. 45 e segs.; também Luc BRISSON, *Le mème et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, ed. cit., pp. 357 e segs.; e cf. Michel PICLIN, *Les philosophes de la triade ou l'histoire de la structure ternaire*, Paris, Vrin, 1980, pp. 51 e segs.; vide também Colin E. GUNTON, *The One, the Three and the Many, - God, Creation and the Culture of Modernity*, («The 1992 Bampton Lectures»), Cambridge, Camb. Univ. Pr., 1993, pp. 11 e segs.: «From Heraclitus to Havel. The problem of the one and the many in modern life and thought»...

quarto (exterior e inerte ou ingénuo) momento “total” ou “sinóptico”, deve antecipar-se a eficácia do processo, dir-se-ia vibrátil, de *quase-ser* ou inidentificável, da consciência disto e daquilo, numa enumeração tão-somente binária, ou de tipo dual, diferencial..., que basta para a conjugação dinâmica do exercício de uma *auto-realização*.³⁵¹ E, ainda que este processo não se possa reflectir ou plenamente especular – só sendo pensável naquela lógica dialéctica *a três ou quatro dimensões* – na sua *bidimensionalidade vibrátil* gera-se a capacidade cósmica do humano, do seu duplo entendimento como sujeito e objecto, como fora e dentro, etc., remetendo para ulteriores formas de *pluralidade* de instâncias.³⁵²

A *experiência* deixa de ser um ponto de chegada para se tornar *activo início de uma génese cósmica* em que o mundo refluí pela consciência e se amplifica num universo plural de infindas *superações do sujeito humano em formas verbais de âmbitos espirituais* ou de pura matéria contemplativa.³⁵³ Então, não será o mundo a tal “máquina de fazer deuses”, mas este processo, de *metamorfose cósmica* do humano, uma fábrica da pluralidade de universos, sendo o “divino” que nesta relação fica *a mais*.³⁵⁴ Aliás, talvez como sempre devesse verdadeiramente ser salvaguardado da economia de

351 Não a triade extensa: 1, 2, 3 – retomada assim na unidade de um 4º momento “englobante” (cf. Christian GODIN, *La totalité*, 3. *La philosophie*, Seyssel, Champ Vallon, 2000, pp. 375 e segs. *et passim*), mas o 1-2 (ou o 2-3; e o 3-1... - sempre na perspectiva intrínseca de uma *dualidade dinâmica*). Estrutura similar ao “jogo” vibrátil *um-dois*, ou *aleph-beith* – segundo a tradição cabalística (cf. Carlo SUARÉS, *La Bible déchiffré*, Lausanne, Éd. Mont-Blanc, 1967, pp. 55 e segs.; Marc-Alain OUAQNIN, *Tsimtsoum – Introduction à la méditation hébraïque*, Paris, Albin Michel, 1992, pp. 130 e segs.: «La dialectique du «je» et du «rien» »...), como de outros sistemas permutatórios comparáveis, tal o *Yi King* (cf. Richard WILHELM, *Wandlung und Dauer*, Düsseldorf/ Köln, Eugen Diederichs V., 1956; trad. ingl., «Lectures on the I Ching – Constancy and Change, Princeton, Princeton Univ. Pr., 1979, pp. 5 e segs.: «From Opposition to Fellowship»). Vide também Iulian K. SHCHUTSKII, *Researches on the I Ching*, (1960), trad. do russo, London/ Henley, Routledge & K. Paul, 1980, pp. 166 e segs. E Hellmut WILHELM, *Heaven, Earth, and Man in the Book of Changes*, (Seven Eranos Lectures), Seattle/ London, Univ. of Washington Pr., 1977, pp. 126 e segs.

352 A ordem “dialéctica” do pensamento reconhece-se ‘perdulária’ em relação à economia do *ser diferenciado* em tal *duplicidade vibrátil* (como se poderia recordar na tradição tântrica: cf. Lillian SILBURN, *Spandakārikā – Stances sur la vibration de Vasugupta et leurs gloses*, («Publ. de l’Institut de Civilis. Indienne», fasc. 58), Paris, De Boccard, 1990, pp. 3 e segs.: «Le spanda»), em que a consciência imediata se gera, afinal, em si mesma dúplici (ou simbolicamente *di-crânica*: cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “*Dikranoi*: Da dupla visão ao discernimento – Crítica da expressão em Parménides (B,6,5) e sua revalorização simbólica”, in: *Didaskalia*, VI (1976), pp. 307-379). Hoje comparável com as *string theories* da recente Física... cf. Brian GREENE, *The Elegant Universe – Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory*, London, Jonathan Cape, 1999, sobretudo pp. 135 e segs.

353 A *experiência* não tomada como “resultado” da repetição de ‘muitas vezes do mesmo’ num hábito e segurança de determinação (ao modo de ARISTÓTELES, *Metaph. A*, 1, 980b-981 a), mas como *Erfahrung* na etimológica valência do ‘ir à aventura’, do sujeitar-se ao “mundo dos possíveis”... Além disso, é o próprio humano como primeiro resultado dessa elaboração possível a amplificar-se em novas e infindas possibilidades de acordo com a estruturação real de tais universos. Estará aqui em germe uma *diferenciação* não-qualificada e criativa, só depois dita “humana”, “cósmica”, etc. Cf., como sugestão, Michel MEYER, *Petite métaphysique de la différence – Religion, art et société*, Paris, Livre de Poche, 2000, pp. 17 *et passim*; vide também Mark CURRIE, *Difference*, London/ N.Y., Routledge, 2004, pp. 45 e segs.: «*Difference*»... Cf. outras referências em Carlos H. do C. SILVA, “Da diferença pensada ao discernimento vivido”, in: *Rev. Port. Filos.*, 50 (1994), pp. 411-441.

354 Cf. *supra* n. 27. Repare-se na inversão dessa perspectiva na *metamorfose cósmica* do humano, ou seja, no advento do ‘princípio’ da *pluralidade irreductível* que ultrapassa mesmo a lógica (ainda unitária) de uma monadologia. Cf. Gilles DELEUZE, *Le pli – Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988, pp. 79 e segs.: «Impossibilité, individualité, liberté»; ainda Alain BADIOU, *L’être et l’événement*, ed. cit., pp. 327 e segs.: «Pliage de l’être et souveraineté de la langue». Na perspectiva epistemológica cf. Nicholas RESCHER, *Pluralism – Against the Demand for Consensus*, (1993), Oxford, Clarendon Pr., 2005, sobretudo pp. 64 e segs.: «The Experiential Basis of Cognitive Diversity and the Unavoidability of Pluralism».

qualquer “causalidade” cósmica, justamente como *supérfluo* ou necessariamente indispensável em tal *a mais*, tal se exige à energia livre que espiritualmente se consciencialize.³⁵⁵

Mas à *via da natureza*, descida ao corpo mundano que nos habita de alteridade, nada vem *a mais*, uma vez que é o próprio *humano pensar* que *mede* esse acerto, que estrutura a diferenciação das várias entidades possíveis de aí serem identificadas.³⁵⁶ Donde a *harmonia* para esta configuração que conjuga o diverso, não o idolatrando sempre numa excessiva perfeita (e divina) unidade³⁵⁷, mas salvaguardando o carácter provisório, plural e relativo desse mesmo olhar de discernimento.³⁵⁸ A *harmonia resulta de diferenciações que momentaneamente se anulam*, permitindo que algo aflore, ainda que na global aparência do que se tome por “cosmos” e “homem”, por mundo e consciência, quando – como se lembrou da palavra inaugural da filosofia – se pressente a *mutação real de consciência* no diverso alinhamento de um *ápeiron* assim assimilante do *mesmo tempo*.³⁵⁹ E este

355 Resta por realçar justamente a *importância «paradoxal» do não-importante*, salientando não só o efêmero (cf. Christine BUCI-GLUCKSMANN, *Esthétique de l'éphémère*, Paris, Galilée, 2003, pp. 59 e segs.: «Nouvelles fluidités») ou ocasional (Clément ROSSET, *Logique du pire, Éléments pour une philosophie tragique*, Paris, PUF, 1971, pp. 78 e segs.: «Hasard, principe d'épouvante...»), mas o que seja reconhecido como *insignificante* e até como mero resíduo desprezível (cf. Lucien JERPHAGNON, *De la banalité, Essai sur l'ipséité et sa durée vécue: Durée personnelle et co-durée*, Paris, Vrin, 1965, pp. 321 e segs.). A lógica das “quantidades” desprezíveis, das indeterminações aparentemente insignificantes..., *fazem toda a diferença* na organização que estabeleça a realidade do *supérfluo* exactamente como o revelado carácter *supérfluo* da “realidade”. Cf., alusão em G. DELEUZE, *Le pli*, ed. cit., pp. 113 e segs.: «La perception dans les plis»...

356 Dizia Goethe que o *Homem está no cerne (Kern) da Natureza, como co-criador... Ora, até o desmedido se torna, enquanto tal, “integrado” mentalmente...* Cf., por exemplo, Clément ROSSET, *Logique du pire*, ed. cit., pp. 42 e segs. e Id., *Le principe de cruauté*, Paris, Minuit, 1988, pp. 33 e segs.: «Le principe d'incertitude». Lembrar ainda as perspectivas recentes de Pierre LÉVY, *L'intelligence collective*, ed. cit.; de Joël de ROSNAY, *L'homme symbiotique*, ed. cit.; de R. PENROSE, *The Emperor's New Mind*, ed. cit....

357 *Persiste a estrutura dual* na perspectiva “dialéctica” (cf. ainda R. ABELLIO, *La fin de l'ésotérisme*, Paris, Flammarion, 1973, p. 80: «...la dualité, si elle ne peut pas être dépassée dialectiquement, ne saurait à aucun titre constituer une totalité de nature gnostique...»), que preferimos retomar antes como *diferencial* e nas polaridades harmónicas, que lembram HERACLITO, *frag. B 53: 'Pólemos pánton mèn patér esti, pánton dè basileús, kai toús mèn theoús édeixe toús dè anthrópous. Toús mèn doúλους epoiese toús dè eleuthérous.'* (D.-K., t. I, p. 162); e sobretudo na intuição da críptica *harmonia: frag. B 54: 'harmonie aphanès phanerés kreítton.'* (D.-K., t. I, p. 162). Cf. Clémence RAMNOUX, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris, Belles Lettres, 1968, pp. 106 e segs. e M. HEIDEGGER, quando comenta o *frag. B 50* a propósito da sabedoria de *hèn pánta* e salienta: „Das Hèn Pánta läßt beisammen in einem Anwesen vorliegen, was voneinander weg- und so gegeneinander abwest, wie Tag und Nacht, Winter und Sommer, Frieden und Krieg, Wachen und Schlafen, Dionysos und Hades.Solches durch die äußerste Weite zwischen An- und Abwesendem hindurch Ausgetragene, diapherómenon, läßt die lesende Lege in seinem Austrag vorliegen. Ihr Legen selber ist das Tragende im Austrag. Das Hèn selber ist austragend... – porém, apesar deste reconhecimento “diferencial”, o filósofo pensa esse *lógos* da unidade como o *Mesmo*: „Hèn Pánta sagt, was der Lógos ist. Lógos sagt, wie Hèn Pánta west. Beide sind das Selbe.“ (»Logos (Heraklit, Fragment 50)«, in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, G. Neske, 1967³, t. III, p. 17).

358 *De salientar a teoria jainista do syádávāda*, ou do “talvez” (cf. Paul DUNDAS, *The Jains*, London/ N.Y., Routledge, 1992, pp. 74 e segs.; Vilas Adinath SANGAVE, *Le Jainisme, Philosophie et religion de l'Inde*, Paris, Guy Trédaniel, 1999, pp. 58 e segs...), como um dos extraordinários *acertos rítmicos* (cf. Pierre SAUVANET, *Le rythme et la raison, I – Rythmologiques*, Paris, Kimé, 2000, pp. 132 e segs.: «La conscience rythmisanste») com o que pensamos justamente a partir de tais instâncias “móveis” e *oscilatórias* (como no esquema junto exemplificadas). Cf. várias contribuições em P. SAUVANET e Jean-Jacques WUNENBURGER, (dir.), *Rythmes et philosophie*, Paris, Kimé, 1996; e *vide* ainda Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, ed. cit., pp. 286 e segs.: «Synthèse asymétrique du sensible». Uma relatividade, porém sem relativismo, *vide* ainda Jacob NEEDLEMAN, *A Sense of the Cosmos*, ed. cit. *supra*.

359 Cf. *supra* ns. 23, 24... e *vide* ainda: Paul SELIGMAN, *The Apeiron of Anaximander, A Study in the Origin and Function of Metaphysical Ideas*, London, The Athlone Pr., 1962, pp. 111 e segs.; David FURLEY, *Cosmic Problems, Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*, Cambridge/ N.Y./ New Rochelle..., Cambr. Univ. Pr., reed. 2009, pp. 1 e segs.: «The Greek Theory of the infinite Universe». De salientar a *condição kairológica* (cf., por exemplo, E. MOUTSOPoulos, *Variations sur le thème du Kairos*

é o limite ignorado de um “outro” mundo (do tempo) além da momentânea intemporalidade deste mundo e desta cosmoese humana do mesmo, não havendo para tal, nos limites daquela escala da relação, acesso *natural* a isso que só em termos de *infinitude* e ressalto místico exigiria outra gnose trans-mundana...³⁶⁰

de Socrate à Denys, Paris, Vrin, 2002, pp. 46 e segs.) de tal «sincronicidade» ontológica... Cf. C. G. JUNG, «Über Synchronizität» in: *Eranos-Jahrbuch* (1951) e sobre C. G. Jung e este seu 'princípio acausal': victor MANSFIELD, *Synchronicity, Science, and Soul-Making – Understanding Jungian Synchronicity through Physics, Buddhism, and Philosophy*, Chicago/ La Salle, Open Court, 1996, pp. 72 e segs.: «Causality and Acausality in Nature». Sobre a noção de *momento* (que aqui não se desenvolve), cf. alguns estudos em Robin DURIE, (ed.), *Time and the Instant, Essays in the Physics and Philosophy of Time*, Manchester, Clinamen Pr., 2000 e Heidrun FRIESE, (ed.), *The Moment – Time and Rupture in Modern Thought*, Liverpool, Univ. Pr., 2001.

360 *Seja assim aberta gratuitamente* (cf. Jo 3, 8...), seja como “resultado” de um ultrapassar da *filosofia qualificada* e semanticamente mundana, tal até se pode verificar na consequência *absolvente* (que não absoluta...) das teses de Raymond ABELLIO, *La fin de l'ésotérisme*, ed. cit., pp. 78 e segs., e, sobretudo, Id., «Le problème de la transfiguration», in: *Exil*, n° 8-9. (1979), reed. in: Id., *Approches d'une nouvelle gnose*, Paris, Gallimard, 1981, pp. 25-44, vide pp. 40-41: «*Il n'est pas d'autre «évolution» ou d'autre «progrès» que celui d'intensification des consciences individuelles, par double passage du Moi naturel au Je transcendantal et du Je transcendantal au Nous transcendantal. L'«évolution» «collective» doit alors être comprise comme un passage de l'état originel et synesthésique de clariaudience («l'homme voyait les sons», dit la Genèse) où l'homme, encore non présent à soi, se trouvait en état inconscient de participation universelle, à un état final et pleinement conscient d'omniscience, où les anciens réflexes peu à peu dissociés se trouvent réintégrés à l'état de pouvoirs à la fois personnels et universels.*»