



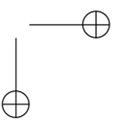
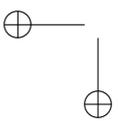
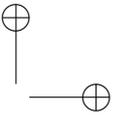
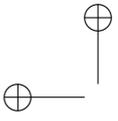
**A CONSCIÊNCIA DO  
FUNDAMENTO**

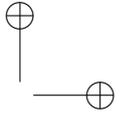
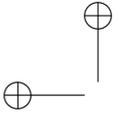


**Eric Voegelin**

Tradutor:  
José M. S. Rosa

[www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net)





LUSOSofia:press

FICHA TÉCNICA

Título: *A Consciência do Fundamento*

Autor: Eric Voegelin

Tradutor: José Rosa

Colecção: Textos Clássicos de Filosofia

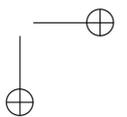
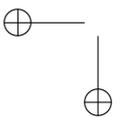
Direcção da Colecção: José Rosa & Artur Morão

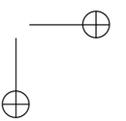
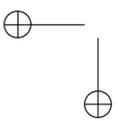
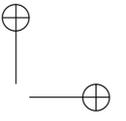
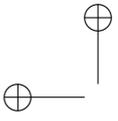
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

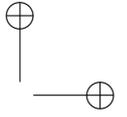
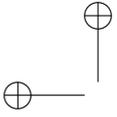
Paginação: José Rosa

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2008







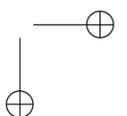
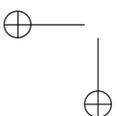
# A Consciência do Fundamento\*

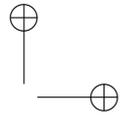
**Eric Voegelin**

A tensão na realidade política que, historicamente, produz o fenómeno da interpretação noética, não é uma coisa acerca da qual possam ser formadas proposições objectivas. Pelo contrário, devemos regredir até à origem dela na consciência daqueles homens que desejam um verdadeiro conhecimento da ordem. A consciência dos homens concretos é o lugar onde a ordem é experimentada. A partir deste centro de experiência irradiam as interpretações de ordem social, tanto as noéticas como as não-noéticas. A experiência de ordem humana concreta, de igual modo, não é o conhecimento de um objecto, mas uma tensão peculiar, tanto quanto o homem se experiencia a si próprio como ordenado pela tensão para o fundamento divino da sua existência. Também nenhum dos termos que emergem na exegese desta experiência se ligam com um objecto. A tensão nem é um objecto nem tão pouco o são os seus pólos. Nem a relação do homem para o seu fundamento é um objecto para proposições que possam colocar-nos na posse da verdade: antes, é precisamente a própria tensão e a morada do homem nela. Por muito longe que se possa levar o jogo da linguagem objectivante, devemos continuar a dissolvê-la negativamente, a fim de manter liberta a nossa consciência da experiência de ordem, enquanto realidade não-objectiva. O carácter não-objectivo da experiência de ordem não admite nenhum do assim chamado conhecimento da ordem:

---

\*Eric Voegelin, "The Consciousness of the Ground", in *Anamnesis*, University of Missouri Press, Columbia & London, 1990 [orig. publ. pela University of Notre Dame Press, 1978], pp.147-174.



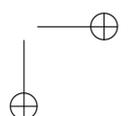
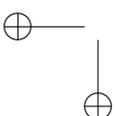


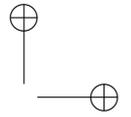
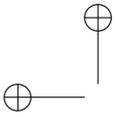
ao contrário, a intangibilidade da realidade, a qual não é inefabilidade, deixa lugar para uma variedade de experiências que motivam um número correspondente de expressões simbólicas da experiência. No dinamismo do esforço por encontrar a expressão correcta da ordem descobrimos a origem das tensões na realidade política.

Tanto as interpretações noéticas como as não-noéticas patenteiam a experiência da ordem para a sociedade. Os dois tipos, e também as suas variantes, reclamam que a sua interpretação é a única verdadeira. Tanto quanto ao conteúdo da experiência diz respeito, todas as interpretações concebem a ordem em termos do seu fundamento. Os vários modos da experiência, com a sua correspondente multiplicidade de expressão simbólica, todos giram à volta da fundação da ordem correcta através do discernimento do fundamento da ordem. A multiplicidade de interpretações, mesmo quando conhecidas, nunca podem ser compreendidas como referidas a uma multidão de fundamentos, mas a interpretação é sempre acompanhada da consciência de que ela manifesta a experiência do *único* fundamento. Na linguagem mítica, a origem da ordem imperial é construída dentro da cosmogonia, no mito da criação do cosmos. Na linguagem noética o *aition* [ἄτιον] coincide com o fundamento do ser. Para além da variedade histórica das interpretações, então, encontramos a unidade da questão sobre o fundamento.

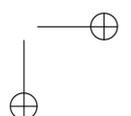
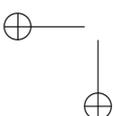
As interpretações noéticas surgem quando a consciência, em qualquer ocasião, procura tornar-se explicita para si própria. A tentativa da consciência interpretar o seu próprio *logos* pode ser chamada exegese noética. Uma vez que o protótipo para uma tal exegese, a clássica, era essencialmente conseguida, a presente tentativa pode relacionar-se com ela. A propósito dos símbolos podemos mesmo seguir o vocabulário clássico, especialmente o de Aristóteles.

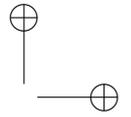
Na experiência e linguagem de Aristóteles, o homem encontra-se a si próprio numa condição de ignorância (ἄγνοια, ἀμαθία) a respeito do fundamento da ordem (ἄτιον, ἀρχή) da sua existência. Ele não pode reconhecer a sua própria ignorância como tal, enquanto





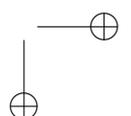
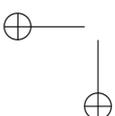
não for tomado por um impulso de inquietação para fugir da ignorância (φεύγειν τὴν ἄγνοιαν) em ordem a alcançar o conhecimento (ἐπισθήμη). A partir do termo *anxiety*, que nas línguas modernas significa esta inquietação, sem nenhum equivalente em Grego, Aristóteles usa termos específicos a fim de caracterizar o estado de questionamento na dúvida ou confusão (διαφορεῖν, απορεῖν). “Mas quem está perplexo (ἄπορον) e maravilhado (θαύμαζον) está consciente (οἶεται) de ser ignorante (ἄγνοεῖν)” (Met. 982b18). A partir da inquietação questionante ergue-se o desejo do homem conhecer (τοῦ εἰδέναι ὀρέγονθαι) o fundamento de todos os seres. A inquietação que busca (ζήτησις) divide-se em dois componentes: o desejo de alcançar (ὀρέγονθαι) a meta e o conhecimento (νοεῖν). Similarmente, a própria meta (τέλος) divide-se em dois componentes de desejo (ὀρεκτόν) e conhecimento (νοητόν) (1072a26). Uma vez que a busca não é um desejo cego, mas, ao invés, contém o componente de discernimento, podemos caracterizá-la como um questionamento cognoscente e um conhecimento questionante. Embora a busca implique um componente de direcção, ele pode ainda falhar a sua meta (τέλος) ou ficar satisfeito com alguma falsa meta. O que dá direcção ao desejo e assim lhe comunica conteúdo é o próprio fundamento, na medida em que move o homem por atracção (κινεῖται). A tensão para o fundamento, da qual o homem está cōns-cio, deve assim ser compreendida como uma unidade que pode ser interpretada, mas não analisada em partes. Investigando a exegese anterior, devemos, por conseguinte, dizer: sem *kinesis* [κίνησις] do ser atraído pelo fundamento, não haveria desejo dele; sem o desejo nenhum questionamento na confusão; sem questionamento na confusão, nenhuma consciência da ignorância. Não poderia haver nenhuma *anxiety* ignorante, da qual surge a questão sobre o fundamento, se a própria *anxiety* não fosse já conhecimento do homem sobre a sua existência a partir do fundamento do ser que não é o próprio homem. A este factor orientador do conhecimento na tensão da consciência para o fundamento chama Aristóteles *noûs* [νοῦς]. Uma vez que na sua linguagem o termo *noûs* e *noeîn* es-

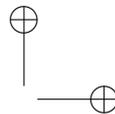




tão imbuídos de uma grande variedade de sentidos, enquanto que o factor orientador do conhecimento na tensão para o fundamento é a estrutura material da consciência e da sua ordem, é aconselhável, para a finalidade do nosso ensaio, identificar este factor e fixá-lo terminologicamente. Por conseguinte, chamarei ao factor orientador *ratio*. Para a esta exegese completa podemos falar da *ratio* como a estrutura material da consciência e da sua ordem. Além do mais, podemos caracterizá-la por aquilo que Bergson chamou a alma aberta e sua racionalidade; e ao fechamento da alma relativamente ao fundamento, ou à perda da finalidade [τέλος], [podemos chamar] a sua irracionalidade.

Aristóteles acrescenta à exegese do desejo noético para o fundamento e à atracção pelo fundamento o símbolo de participação mútua (μετάληψις) de duas entidades chamadas *noûs* (1072b 20 ss). Por *noûs* ele compreende tanto a capacidade humana de questionamento cognoscente acerca do fundamento, como o próprio fundamento do ser, que é experienciado como o motor orientador das questões. No pensamento de Aristóteles, ele mesmo em processo de afastamento do simbolismo do mito, a sinonímia de expressão quer dizer igualdade de género em função da origem. “Acentuemos que toda a substância vem a ser a partir de algo com o mesmo nome” (1070a 4 ss). “Para explicar uma coisa (οὐσία) é preciso saber qual, de entre um número de coisas que têm um nome em comum, dá esse nome às outras (ἐκ συνωνύμου) porque é isso que explica o que as outras coisas são (*malista aouto*)” (993b 20 ss). [μάλιστα αὐτο]. À sinonímia das duas entidades corresponde a origem do humano a partir do *noûs* divino. No sentido do simbolismo mítico da sinonímia através da origem, Aristóteles pode assim compreender a tensão da consciência como participação mútua (μετάληψις) de duas entidades noéticas. Pela parte do *noûs* humano, a questão cognoscente e o conhecimento questionante, i.e., o acto noético (νόησις) é a apreensão da participação no fundamento do ser; a participação noética, contudo, é possível

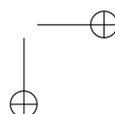
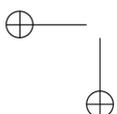


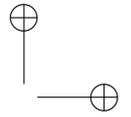


em virtude precedente participação originária do [noûs] divino no noûs humano.

Pelos símbolos de sinonímia, origem e mútua participação das duas entidades noéticas, o mito entra dentro da exegese. Qual é o significado desta entrada?

A exegese noética não acontece no vazio, mas historicamente torna-se cônica da tensão para o fundamento como o centro da ordem das consciências diferenciadas, em contraste com um pré-conhecimento do homem e da sua ordem, que progride a partir da experiência primária compacta do cosmos, com a sua expressão no mito. É uma correcção diferenciadora do pré-conhecimento compacto, mas não o substitui. O nosso conhecimento da ordem permanece primariamente mítico até mesmo depois que a experiência noética diferenciou o reino da consciência e a exegese noética tornou explícito o seu *logos*. Os nossos hábitos de pensamento, contudo, são tão acríticos que este facto dificilmente é atendido. Casualmente trabalhamos com o conceito de natureza humana como se a considerássemos constante, como fizeram os clássicos, ou maleável, como fazem os ideólogos. Esquecemos que aquele conceito não foi desenvolvido indutivamente, mas como uma expressão do amor pelo divino fundamento do ser, que um ser humano filósofo experiencia concretamente na sua essência. O que aplicado à experiência filosófica da natureza também se aplica à presença íntima de Deus, na qual um profeta experiencia pneumaticamente a sua essência. A afirmação de que o conhecimento da natureza não é meramente [o conhecimento d]a natureza de uma pessoa que concretamente experienciou a sua essência, mas antes a de todos os homens, implica a premissa de que todos os homens são iguais *qua [enquanto] homens*, independentemente do facto de experienciarem ou não a sua essência humana na claridade da consciência diferenciada. O conhecimento da premissa, todavia, não vem da experiência concreta da essência no que diz respeito, respectivamente, à parte noética ou pneumática da pessoa, mas a partir da experiência cósmica primária, na qual as coisas já são experienci-

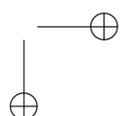
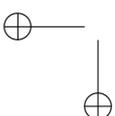


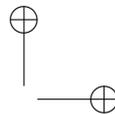


adas como participantes – homens como homens e deuses como deuses – mesmo quando não sabemos muito bem o que elas são precisamente. Sem esta premissa, a experiência noética poderia permanecer uma curiosidade biográfica; só com a premissa como base elas alcançam a sua função ordenadora na sociedade e na história, tanto mais que a premissa é a base que reclama que elas são representativas e obrigatórias para todos os homens. O conteúdo comunidade-criação da premissa é tanto mais importante quanto no âmbito da filosofia símbolos especiais foram por ele desenvolvidos. Heraclito fala do *Logos* como o que é comum (*κυνον* [ξυνός, κοινός]) aos homens, no qual todos participam *qua* [enquanto] homens, e assim pede-lhes *homologia* [ὁμολογία] consciente. Para Aristóteles, o elemento comum é o *noûs*, e o símbolo da ordem comum pela participação no *nous* é, assim, *homonoia* [ὁμόνοια]. Alexandre adotou a *homonoia* como o símbolo para a sua religião imperial; e, finalmente, S. Paulo introduziu-a no simbolismo da comunidade Cristã. A adveniência do mito, por conseguinte, não é um descarrilamento metodológico; pelo contrário, é o resíduo do conhecimento pré-noético da ordem e a base sem a qual o conhecimento noético da ordem não poderia ter nenhuma função.

À luz deste discernimento, consideremos a *metalepsis* de Aristóteles. Sócrates, no *Phaedo*, apresenta um ditado relativo aos mistérios órficos: “Muitos suportam as insígnias (i.e., tomam parte no culto), mas os devotos (i.e., aqueles semelhantes ao deus) são poucos” [1]. Os devotos, crê ele, são os verdadeiros filósofos; e ele tudo fez na sua vida para se tornar um deles (69c). A filosofia platônico-aristotélica é precedida não somente pelo mito da experiência primária, mas também pelo simbolismo de uma provável experiência pneumática do divino, liberta e diferenciada. Quando a *noesis* clássica liberta o *logos* da consciência para a mais alta claridade, está a interpretar o *logos* de uma área de realidade que

<sup>1</sup>[Nota do tradutor] *Phaed.*, 69 c: “ναρθηκοφόροι μὲν πολλοὶ, βάρχοι δὲ τε ταῦρο”, isto é, “numerosos são aqueles que transportam o tirso, mas raros são os bacantes”.



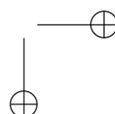
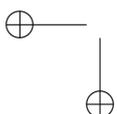


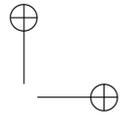
Platão identifica como iniciação nos mistérios. O “Bacchus” que, no adágio referido, é tanto o deus como o humano aparentado com Deus, torna-se em Aristóteles o *noûs*, o qual tanto é o divino, como o *noûs* humano participando no divino. Nem tão pouco é a identidade da área de realidade dissolvida se investigarmos o simbolismo mítico ainda actuante, clarificando o seu *logos*, e substituindo o fundamento (*aition*), por Bacchus ou *nous*. Mesmo quando a exegese noética, vinda das experiências mais compactas da realidade, diferencia o seu *logos*, ainda ele permanece nesta mesma área de realidade. O mito, então, entra na exegese noética porque a *noesis* sai do mito, como intérprete do seu *logos*.

Para além das metáforas da entrada e da saída, permanece o problema da objectivação pela *noesis*. Devemos resolver e remover as aporias atinentes a este problema antes de podermos continuar a análise:

(1) A área de realidade de que estamos a falar é a tensão existencial para o fundamento, a participação do homem no divino, a *metalepsis* no sentido aristotélico. Independentemente do que quer que sejam, os fenómenos desta área de realidade são expressos nos símbolos dos poetas épicos ou trágicos, dos órficos ou dos filósofos, sempre que são vistos como casos de participação, então a participação torna-se o género sob o qual os fenómenos dessa espécie são subsumidos. “Participação”, contudo, é um termo com a ajuda do qual a experiência noética se interpreta a si própria. A participação do filósofo, todavia, será uma espécie que cai sob si própria como género.

(2) Em ordem a escapar a esta aporia, a participação do filósofo, falhando como uma espécie que cai sob si própria como género, pode ser dissociada de outros casos atribuindo-lhe dimensão cognitiva. Nesse caso todas as experiências e símbolos não-noéticos tornam-se objectos, enquanto a *noesis* se torna a ciência destes objectos. A tentativa encontra a dificuldade porque os símbolos da exegese noética, de facto, não são desenvolvidos como conceitos





relacionando objectos não-noéticos. Ao contrário, são entendidos como termos no processo de meditação, no qual a experiência noética se interpreta a si própria. Os símbolos da *noesis* relacionam-se com a experiência da qual são intérpretes.

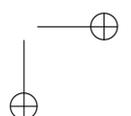
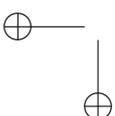
(3) Dissolvemos estas aporias do mesmo modo que reconhecemos que a lógica dos objectos e a sua classificação não se aplica a uma área de realidade na qual a espécie é estruturada pelo mesmo género de conhecimento, [assim] como o suposto conhecimento genérico e no qual, reversivamente, esse suposto conhecimento genérico tem o mesmo conteúdo material de participação como os fenómenos que supostamente subsume.

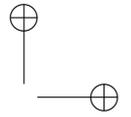
(4) Esta decisão conduz-nos a outra aporia, porque os fenómenos não noéticos ainda estão a ser utilizados num género de posição-objecto pela análise classificação da *noesis*.

(5) Em ordem a resolver mais esta aporia, devemos considerar que toda participação também contém o conhecimento sobre si própria e seu carácter — na escala de compactação e diferenciação, de orientação e desorientação, de abertura e fechamento, de aquiescência e revolta, etc.. Nesta escala de conhecimento, a participação tem graus de transparência para si própria, até ao *optimum*, até à claridade da consciência noética, e assim, respectivamente, a partir da cada posição superior de transparência, a respectiva posição precedente, a partir da qual a superior emerge, aparece como um fenómeno de baixo valor de verdade.

(6) Como tal, a “objectivização” não se refere à própria participação, mas antes à diferença de verdade que surge na investigação inquieta, desejosa do discernimento da verdadeira relação com o fundamento.

Quando Jeremias repreende o povo por ter “falsos” deuses, ele hesita entre as duas suposições: que os falsos deuses são não-deuses (questão de verdade) e que, embora falsos, são deuses, apesar de tudo (questão da participação). Participação com um baixo



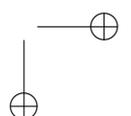
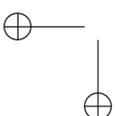


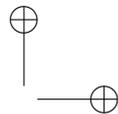
grau de transparência ainda é participação. E a iluminação noética da consciência na tensão para o fundamento não é outra coisa do que participação. Não há ponto arquimédico a partir do qual a própria participação possa ser vista como um objecto.

(7) A participação é um processo de consciência acima do qual não podemos regredir para um objecto anterior. A relação de conhecimento e objecto é uma relação imanente ao processo entre os graus de verdade da participação. A realidade da participação tem uma estrutura imanente de diferentes níveis de verdade, nos quais, mesmo o conhecimento presente, se torna um fenómeno do passado, e é desta estrutura que falamos como um campo da história.

(8) O limiar mais baixo duma participação de verdade inferior num fenómeno do passado acontece na consciência concreta pessoal que procura a verdade e a encontra. A consciência de que, para além deste processo, emerge um “novo homem” é antiga, embora o ímpeto, o anseio para descrever este processo produza a forma simbólica da autobiografia apenas tempos depois.

A origem da história é a consciência humana, a qual empurra um período da sua demanda pela verdade do fundamento para a distância do passado. A demanda, contudo, acontece numa sociedade, e o ponto de partida só pode ser sempre um conhecimento tradicional que é experimentado como insatisfatório. Assim, o campo pessoal da história gera um campo social. Tais campos, gerados por uma nova participação, são estruturados pelos tipos humanos característicos que Platão desenvolveu no *Symposium*. Para o homem da participação mítica, Platão, seguindo o vocabulário dos épicos, usa o termo mortal (*thnetos*) [θνητός], o homem que permanece contra os deuses imortais. O homem que vive na tensão erótica para o fundamento do ser é chamado *daimonios aner* [δαιμόνιος ἀνὴρ], i.e., um homem que existe conscientemente na tensão do *intervalo* (*metaxy*) [μεταξύ, *in-between*], no qual o divino e humano compartilham um do outro. Na medida em que o apelo à nova humanidade não é completamente ouvido ou é mesmo rejeitado,

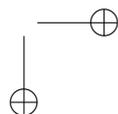
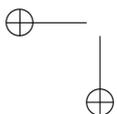


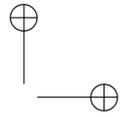


o homem para quem ele se dirige cai ao estatuto de ser espiritualmente embotado, o *amathes* [ἀμαθής]. O mundo passado, o novo mundo, e a oposição do meio são o âmago do campo da história que é constituído, respectivamente, por uma nova verdade que se experiencia a si própria como epocal.

A experiência noética, interpretando-se a si mesma, ilumina o *logos* da participação. A nossa própria análise, ligando-se com a de Aristóteles, progrediu até agora, até este ponto em que podemos distinguir três dimensões da exegese. Na primeira, a consciência descobre como sua estrutura material, a orientação-dada *ratio*, i.e., a tensão do questionamento cognoscente sobre o fundamento. Além disso, descobre-se a si mesma como luminosidade do conhecimento acerca da tensão para o fundamento. Finalmente, descobre-se como um processo de demanda que lança para trás de si os períodos de menor luminosidade, constituindo o passado. Gostaria agora de caracterizar as três dimensões assim como as suas relações mútuas, começando de novo com a análise aristotélica, enquanto isto for possível.

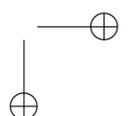
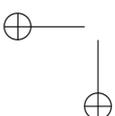
(1) A orientação-dada enquanto *ratio* é o conteúdo material da consciência mesmo quando não é conhecida na luminosidade da consciência noética. *Ratio*, no sentido do questionamento acerca do fundamento, também fornece a estrutura do mito a partir do qual a *noesis* diferencia a consciência como centro de ordem. Isto era conhecido por Aristóteles que, além do mais, sabia que o mito e a *noesis* não se confrontam imediatamente um com o outro, havendo formas transitórias, como a especulação jónica na qual os elementos suplantam os deuses como a *arche* [ἀρχή] das coisas. A sua própria análise, por conseguinte, assume a forma de uma crítica à especulação jónica. Não podemos simplesmente postular algo como o fundamento, diz ele, tal como o homem provém da terra, a terra do ar, o ar do fogo, e assim por diante, *ad indefinitum* (*apeiron*) [ἄπειρον]. Considera inadmissível séries indefinidas (*euthoria*) [εὐθυορία] uma vez que contêm causas meramente in-

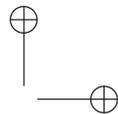




termédias (*meson*) [μέσον] mas não uma causa primeira (*proton*) [πρῶτον]; e se as séries não têm nenhum limite (*peras*) [πέρας] numa causa primeira (*arche*) [ἀρχή] não há de todo nenhum *aition* [αἴτιον] (Met. 994a 1 ss). Mais particularmente, séries desta espécie são inadmissíveis numa teoria da acção humana. Porque o homem é um ser com razão (*nous echon*) [νοῦς ἔχων], e um ser racional não se satisfaz com metas intermédias numa teoria da acção. Somente uma meta [τέλος] que tem a natureza de um limite (*peras*, [πέρας]) pode ser racional (994b ss). Além do mais, precisamente por esta razão, o *aition* [αἴτιον] não pode ter um carácter material, porque a madeira não dá para fazer uma cama e uma estátua de bronze (984 a 25). O *aition* [αἴτιον] que é a origem do movimento só pode, portanto, ser o *noûs* [νοῦς].

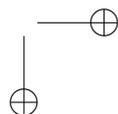
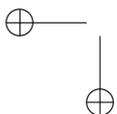
(2) Na medida em que argumento *supra* tenta isolar a verdade que diz respeito ao fundamento, ainda toma em consideração as outras dimensões da consciência, i.e., a luminosidade e a historicidade do processo. O ponto especialmente decisivo do argumento, *viz.*, que o homem é noeticamente aberto e por conseguinte pode reconhecer o seu fundamento no *noûs*, não é ele mesmo um argumento ou o resultado de um argumento, mas antes a premissa que permite tornar o argumento possível. Observemo-lo a partir da premissa da luminosidade da consciência: por um lado, Aristóteles sabe que na sua experiência noética o *noûs* é o símbolo adequado para o fundamento e, por conseguinte, não tem necessidade de provar a sua verdade através de um argumento. Embora ele requeira o argumento na ordem social para estabelecer a estrutura da consciência *vis-à-vis* interpretações rivais do fundamento. O conhecimento tradicional da participação é dado, expressando-se ele próprio na forma de séries etiológicas sem uma *arche*[ἀρχή] adequada e o novo conhecimento do fundamento deve justificar-se a si mesmo através de uma crítica do conhecimento tradicional. Esta justificação, todavia, é possível somente quando se isola a questão do fundamento como uma tensão na consciência, uma tensão que

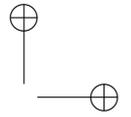




cria símbolos, inclusive onde os símbolos de realidade a ser expressa ainda não são adequadamente diferenciados. O acto de isolar as dimensões etiológicas revela assim o campo da história como o campo de tentativas de captar e simbolizar a verdade do fundamento. Este carácter essencial do campo histórico não é revelado pelo próprio argumento etiológico, mas através da luz lançada no passado pré-noético pela luminosidade da experiência noética. Só porque o homem noeticamente aberto (*nous echon* [νοῦς ἔχων]) sabe do seu fundamento é que ele pode entrar numa contenda crítica com um conhecimento da participação que tem transparência inferior.

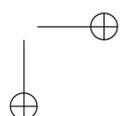
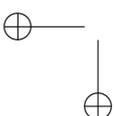
Entrando neste litígio, contudo, o argumento aristotélico é levado até aos limites das aporias que examinámos acima. Será a especulação jónica uma proposição acerca do objecto “fundamento”, que o argumento prova ser falso? E a asserção de que o *noûs* é o fundamento é uma proposição acerca do mesmo objecto, o qual pode ser validamente provado por um argumento? A propósito destas questões de “objectivização”, a análise de Aristóteles ainda não é tão exacta como seria desejável, mesmo pensando que não há nenhuma dúvida acerca das suas intenções. As razões para este intróito de exactidão ainda serão discutidas. Podemos, todavia, fixar exactamente o ponto em que o argumento atinge o limite da aporia se previamente recuperarmos o mencionado caso de Jeremias e a suas suposições acerca dos “falsos deuses”: neste argumento etiológico, Aristóteles concentra-se tão exclusivamente na questão da verdade que a dimensão da questão da participação é momentaneamente obscurecida. As especulações críticas não são totalmente tão “falsas” como aparecem na descrição de Aristóteles, porque também elas têm o seu significado no contexto de um conhecimento de participação, se bem que mais compacto. Podemos corroborar isso na base dos textos pré-socráticos existentes. Por outro lado, a identificação aristotélica do fundamento com o *noûs* não é totalmente “correcta” confiando ele mais nos argumentos do que no contexto do conhecimento noético da participação.

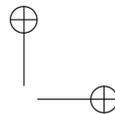




Repetamos, portanto, mais um vez: a tensão para o fundamento é a estrutura material da consciência, mas não um objecto para proposições. Ao invés, é um processo da consciência com graus de transparência para si mesma. Na experiência noética, a consciência alcança o seu *optimum* de luminosidade no qual a tensão para o fundamento pode interpretar o seu próprio *logos*. E a partir da presença da exegese luminosa do seu *logos*, pode constituir o campo do passado histórico como o campo com períodos de menor transparência na mesma tentativa de alcançar a verdade do fundamento. Sem a dimensão da luminosidade da consciência, não há nenhuma dimensão etiológica da consciência; e sem estas duas não há qualquer dimensão histórico-crítica do conhecimento da participação.

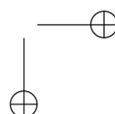
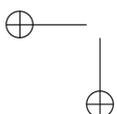
(3) É somente a propósito do argumento etiológico que Aristóteles força a sua análise até a fechar no limite da objectivização, [de tal modo] que a relação da verdade do fundamento para com as dimensões da luminosidade e da história se mantêm não totalmente claras. Um factor de contribuição pode ter sido a sua assunção de que há um *continuum* da filosofia compreendida entre as formas transitórias jónicas e a filosofia noética. Nesta assunção ele pode conceber uma crítica das séries etiológicas como um litígio intrafilosófico acerca da verdade do fundamento, uma contenda na qual o problema de dois tipos diferentes de experiências, uma não-noética e uma noética, poderia não ser um facto. Esta assunção dum *continuum* do tipo de experiência, começando nos jónios, continua ainda hoje como uma inabalável concepção na história da filosofia, mas ainda duvido da sua correcção. O tipo de experiência que produz *archai* [ἀρχαί] materiais, do mesmo modo que séries etiológicas como seu símbolo, parecem-me diferir da [experiência] noética. Neste momento não desejaria demorar-me no carácter deste tipo de experiência. A questão tem de ser abordada somente em virtude das dificuldades que surgem a propósito do argumento etiológico e que desaparecem logo que Aristóteles confronta a filosofia noética com o mito — por outras palavras, com um tipo de

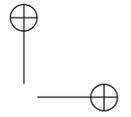




experiência e de símbolo acerca do carácter não-noético e do qual ele não tinha nenhuma dúvida. Na confrontação da filosofia com o mito, fora do qual crescera, a dimensão histórica da participação torna-se o tema. Através da sua análise Aristóteles alcançou compreensão da formulação textual, a qual é bem conhecida de todos os filólogos clássicos e historiadores da filosofia, enquanto o seu carácter esclarecedor na historicidade da consciência mal tem sido considerada. Afortunadamente estes esclarecimentos não somente são importantes, como também são formulados simples e sobriamente.

Todas as pessoas são igualmente despertadas pelo *thaumazein* (*wondering*, maravilhamento) [θαυμάζειν], podendo, todavia, expressar o seu espanto seja através do mito seja através da filosofia. Por conseguinte, coexistem lado a lado o *philosophos* [φιλόσοφος] e o *philomythos* [φιλόμυθος] - um neologismo que a linguagem filosófica infelizmente não manteve - e este "*philomythos* é, num sentido, um *philosophos*, por aquilo que de espanto existe no mito (*thaumasion*)" [θαυμάσιον] (982b 18 ss). O fio linguístico que prende o espanto do mito com o espanto geral do homem, a partir do qual também emerge a filosofia é, então, outra trama na qual o filósofo, enquanto não dispõe da *thaumasia* [θαυμασία] do mito, tem um *thaumasion* no *noûs* divino (1072b 26). Ainda que o mito e a filosofia, como expressões simbólicas da experiência, maravilhamento e participação no fundamento, sejam equivalentes, nunca alcançam um igual conhecimento da verdade quanto ao fundamento. O filósofo, por conseguinte, não pode aceitar a *thaumasia* do *philomythos* ou, pelo menos, nem todas elas. Porque Aristóteles mantém a crença dos pais (*patrios doxa*) [πάτριος δόξα] — de que os corpos celestes são divinos — para ser verdadeira e divinamente inspirado, e incluiu-a no seu próprio símbolo de Primeiro Motor do cosmos. Por outro lado, considera a tradição de que os deuses têm forma humana ou animal uma invenção para a edificação do povo, uma tradição que não deve se aceite (1074 b 1-15). Assim, o filósofo elimina a *thaumasia* do mito politeísta, mas retém o conhe-

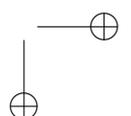
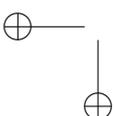


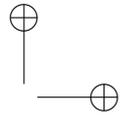


cimento dos *philomithoi* acerca da divindade do fundamento. Ele capta com clareza a diferença de graus de verdade entre a experiência primária de um cosmos cheio de deuses e a experiência noética pela qual o divino é o fundamento do cosmos e do homem. A despeito do seu reconhecimento acerca desta diferença da verdade, o mito de tal modo ainda fascina o filósofo que o último Aristóteles confessa: “Quanto mais solitário e retirado me torno, tanto mais amo o mito” (*philomytheros*) [φιλομύθερος].

O nome de Aristóteles não faz hoje aparecer como por encanto a figura de um filósofo da história. A sua análise do fluxo temporal da consciência como a dimensão na qual a *noesis* se reconhece a si mesma como o presente da verdade e, ao mesmo tempo, o mito como passado, ainda é uma realização filosófica acerca da história que não foi ultrapassada até hoje. Recapitulemos os pontos essenciais.

Acima de tudo, a história não é um campo de materiais indiferentemente objectivos a partir dos quais podemos seleccionar alguns de acordo com critérios arbitrários, em ordem a “construir” um quadro da história. Ao invés, a história é constituída pela consciência, e assim o *logos* da consciência decide o que é e o que não é historicamente relevante. Atente-se especialmente que o tempo no qual a história se constitui a si própria não é o tempo do mundo externo, no qual a vida do homem, somaticamente fundada, deixa as suas marcas, mas antes a dimensão interior, íntima, da consciência do desejo e conseqüente busca do fundamento. Uma vez que, olhando a esta dimensão, todos os homens são iguais, o campo da história é sempre universalmente humano, mesmo se apenas um sector relativamente pequeno de posições filosóficas fosse materialmente conhecido. A universalidade humana do desejo e busca de participação no fundamento resulta, além do mais, na equivalência dos simbolismos nos quais a consciência do fundamento se expressa. Por equivalência quero dizer: o facto de que todas as experiências do fundamento são do mesmo modo experiências de participação, ainda que possam diferir consideravelmente umas

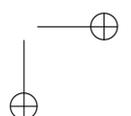
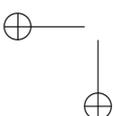


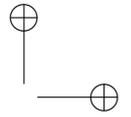


das outras nas escalas de compactação e diferenciação, de encontro ou de perda do fundamento. A equivalência de símbolos lançada na corrente da participação, finalmente, conduz-nos à reconversão amorosa aos símbolos pertencentes ao passado, uma vez que eles expressam períodos de uma mesma consciência, na presença da qual o pensador se encontra a si próprio.

A nossa própria análise seguiu a de Aristóteles tão longe quanto possível. Agora temos de determinar até que ponto uma exegese noética na situação histórica do nosso tempo deve divergir da de Aristóteles.

A compreensão da experiência noética dissolve a imagem da realidade da experiência cósmica primária. O lugar de um cosmos cheio de deuses é abandonada por um mundo desdivinizado, e, correlativamente, o divino aparece concentrado no fundamento transcendente do ser. Imanente e transcendente são índices espácio-metaforicamente atribuídos, na dispensa pós-noética, a áreas da realidade que se tornaram, respectivamente, o mundo das coisas no espaço e no tempo, e o ser divino do fundamento para além do espaço e do tempo. Aristóteles tinha plena consciência desta reestruturação da realidade, desde a imagem de um cosmos até à de um mundo, como um resultado da experiência noética, embora as velhas imagens das divinas estrelas (*phanera*) [φανερὰ] ou o cosmos geocêntrico, esférico, ainda se mantivesse. O resíduo da *patrios doxa* [πάτριος δόξα] na cosmologia, não constitui, estritamente falando, o grande obstáculo para o posterior desenvolvimento da filosofia de Aristóteles. Especialmente a ciência natural foi prosseguida com pleno sucesso no Perípatos; e o conceito de geocentrismo de Aristóteles não obstaculizou a emergência de uma imagem heliocêntrica na sua escola. Foi a resistência dogmático-geocêntrica dos Estóicos contra a liberdade heliocêntrica que os Peripatéticos haviam tomado, que parece ter causado a estagnação depois de Aristarco. O obstáculo deve antes ser visto tanto no estado inacabado em que Aristóteles deixa a parte noética do seu trabalho, quanto na falta de interesse dos seus imediatos sucessores



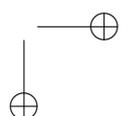
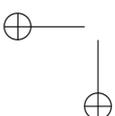


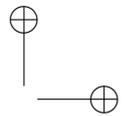
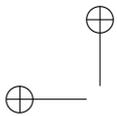
para com os problemas em aberto. Para a reestruturação da imagem da realidade requeria-se um vocabulário filosófico que expressasse com maior exactidão a nova verdade da estrutura do ser. Se “ser” continuava a permanecer o termo para a realidade em geral, como Aristóteles pretendia, então necessitava de um vocabulário diferenciado para os modos de ser. Obviamente, a existência de coisas no espaço e no tempo é um modo de ser diferente do modo do ser divino para além do espaço e do tempo, e, este último, por seu turno, é um modo diferente do da realidade não-objectiva da consciência, conjuntamente com as tensões e dimensões que aqui foram analisadas. Esta espécie de vocabulário, todavia, não estava desenvolvido, possivelmente porque Aristóteles estava também ainda fechado no mito, o que o fez não se sentir limitado pela deficiência técnica da sua própria análise.

As deficiências do vocabulário de Aristóteles foi um dos factores que levou os filósofos pós-aristotélicos em direcção à metafísica dogmática. O ponto de partida específico para o desenvolvimento foi o simbolismo da *ousia*<sup>2</sup> [οὐσία].

Na experiência primária do cosmos, não há termos nenhuns para o ser e seus modos. Toas as “coisas” são chamadas directamente pelos seus nomes: céu e terra, deuses e homens, país e governante. Todos eles são “reais” e “verdadeiros” num sentido imprecisamente determinado. Todos são *eles-mesmos* e, ao mesmo tempo, ainda consubstanciais e assim podem ser ligados uns com os outros pela génese, o que por seu turno é expresso na narrativa mítica da sua geração. Este pano de fundo é tão vivo para Aristóteles que o único termo *ousia* [οὐσία] lhe basta para todos os modos de ser. O seu olhar passa sempre correctamente pelas *ou-*

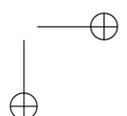
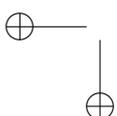
<sup>2</sup> [Nota do autor] O simbolismo da *ousia* não é o único ponto em que a *parekbasis* [παρέχβασις] da “metafísica” pós-aristotélica pode ter sido engendrada. A linguagem do *corpus* literário que cai debaixo do título geral de “metafísica” reflecte um número de casos de experiências que, nem sempre claramente reconhecíveis, oferecem várias oportunidades para a dogmatização. A propósito do dogmatismo que provém dos trabalhos de Aristóteles, cf. Philip Merlan, *From Platonism to Neoplatonism* (The Hague, 1960).

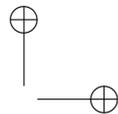
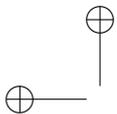




*siai* [οὐσιαῖ] até às “coisas” da experiência primária. “A questão que sempre tem sido feita e ainda hoje o continua a ser, a questão eternamente-intrincada (*ever-puzzling question*), ‘O que é o ser?’, equivale a esta: ‘O que é primeiramente ser (*ousia*)?’” (1028b 3-5). Não faz sentido traduzir *ousia* nesta proposição por “substância”, como convencionalmente é feito, porque, desse modo, poderíamos somente ficar envolvidos, anacronicamente, nos problemas da posterior metafísica dogmática. O significado desta *ousia* é a indubitável, a inquestionável e convincente realidade das “coisas” na experiência primária. Se alguém espera, na linguagem de Aristóteles, por uma sinonímia explicativa de *ousia*, o mais próximo poderia ser *aletheia* [ἀλήθεια] no seu duplo sentido de realidade e verdade. Para Aristóteles, tudo o que é convincentemente real cai sob o título de *ousia*. Forma e matéria são *ousia* e, do mesmo modo, a coisa que é composta de matéria e forma. Para além de que a alma, ou pelo menos a sua parte noética, é *ousia*, tanto quanto é a forma (*eidōs*) [εἶδος] do homem. Além do mais, a constituição é essa forma (*eidōs*) real da *polis* — uma contrariedade cujas consequências ainda hoje nos infestam, como a doutrina das formas do estado na ciência política. Finalmente o *noûs* divino, o Primeiro Motor, tem o estatuto de *ousia*.

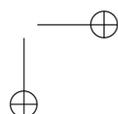
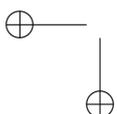
Obviamente, têm de surgir grandes desentendimentos quando o termo *ousia* perde a sua transparência para a realidade da experiência primária. Sob a pressão da experiência noética, que diferencia o cosmos no mundo e no seu fundamento, todas as “coisas” que Aristóteles chama *ousia* são então objectivizadas de acordo com o modelo das coisas no mundo, compostas como são de matéria e forma, no espaço e no tempo. Quando a transparência se desvanece e as *ousiai* se tornam objectos de especulação, então originam-se aí uma miríade de controvérsias de dogmáticos acerca da alma — sua existência, pré- e pós-existência —, acerca da existência de Deus e suas provas, acerca da finitude ou infinitude do mundo no tempo, e assim por diante. Finalmente, quando o crítica da Luzes e do Positivismo varreu os dogmatismos da teologia e a metafísica do

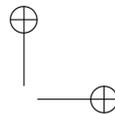




discurso intelectual, o tratamento equívoco dos problemas não é substituído por um melhor, mas, conjuntamente com os desentendimentos, toda a realidade desprezada é deitada fora. O modo residual da solitária existência humano-imanente ainda leva consigo o título de ser *ousia*. Neste ponto, contudo, o *grotesco* intelectual, que foi originado pelo desentendimento dos símbolos de Aristóteles, entra numa fase que materialmente deve ser reconhecida como a sua fase final, enquanto que a realidade da realidade, cuja verdade diz historicamente respeito ao homem, é simplesmente negada. O resultado característico é o aparecimento de símbolos como “o fim da história” e “o ponto da existência”, nos quais a experiência da existência sem realidade anda tacteando por encontrar uma expressão. As terríveis consequências da negação da realidade para a ordem da sociedade na idade da ideologia são bem conhecidas de todos.

Usei [acima] o termo *grotesco*. Ele oferece-se prontamente porque, desde o século XIX, o *grotesco* tornou-se uma forma literária que é a mais apta para exprimir o fenómeno resultante da clivagem entre a linguagem e a realidade. O grande experimentador, e também mestre, nesta aérea foi Flaubert. Na sua *Tentation de Saint Antoine*, ele captou os fenómenos de decaída intelectual ao nível do espírito; no *Bouvard et Pécuchet* o nível vulgar da classe média farseada em *cliché*, prefigura a ambiência da classe média em que Hitler chegará ao poder. Se alguém deseja ver, como um todo, o crescendo da decaída para a catástrofe, precisa somente de pôr lado a lado, um com o outro, o *Dictionnaire des idées reçues* de Flaubert com as páginas do *Dritte Walpurgisnacht* de Karl Kraus, nas quais ele caracteriza Goebels através da sua linguagem estereotipada. Com Flaubert ainda estamos na fase em que a linguagem perde a sua ancoragem na realidade e começa a ter uma vida por si própria, como estereótipo. Com Karl Kraus ela entrou já na fase em que o estereótipo reivindica o direito a realizar-se a si própria. Mas, uma vez que a realidade não pode ser produzida da não-realidade, o seu lugar deve ser tomado pelo grotesco



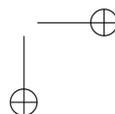
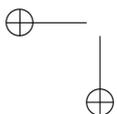


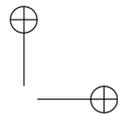
sangrento.<sup>3</sup> Entre as tentativas mais recentes para compreender o fenómeno do Nacional Socialismo na forma do grotesco, gostaria de mencionar *Die Merowinger* de Doderer e *Biedermann und die Brandstifter* de Frisch. No seu prólogo, este último formulou o problema do grotesco: “Só porque aconteceu, o sem-sentido (loucura) nunca deseja ser chamado realidade”. Doderer, com a mesma intenção de Frisch, também usa o termo “sem-sentido” (ou loucura) no *Merowinger*.<sup>4</sup> Pois como resultado da perda de realidade, a acção humana torna-se num fenómeno que, durante não muito tempo, pode ser compreendido através de certas categorias de realidade-hipotecada, como o “destino”. Mesmo o termo acção perde o seu traço peculiar, uma vez que a acção no sentido da ética clássica é orientada através da tensão existencial para o fundamento, enquanto a acção menor desta orientação se torna não-acção. O aparecimento social de símbolos como “activismo”, “decisionismo”, “terrorismo” e “behavior[ismo]” é sintomático da necessidade de encontrar palavras adequadas para a experiência da realidade abandonada, conduta mundano-imanente nas suas variantes activa e passiva. Quanto os acontecimentos políticos caem por terra até ao nível do “sem-sentido” anhistórico (loucura), verdadeiramente não podem ser interpretados durante muito tempo através dos símbolos cuja origem reside no centro de ordem da consciência e na sua exegese. Novos termos se requerem a fim de descrever adequadamente os fenómenos pneumatológicos de “perda de realidade”, aos quais preferimos [chamar], para sermos exactos, o indistinto *sem-sentido* (loucura).

A incompreensão e dogmatização de uma exegese noética como uma proposição acerca de coisas não pode ser prevenida. Mas é possível diferenciar a realidade representada compactamente pelo

<sup>3</sup> [Nota do autor] Gustave Flaubert, *Le Dictionnaire des idées reçues* (Ouvres vol. II, Pleidade). Karl Karus, *Die dritte Walpurgisnacht* (Munich 1955), p. 41 ff.

<sup>4</sup> [Nota do autor] Max Frisch, *Biedermann und die Brandstifter* (Frnakfurt 1958), p.9. Heimito von Doderer, *Die Merowinger* (Munich 1962), p. 363.



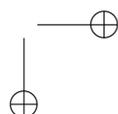
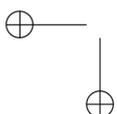


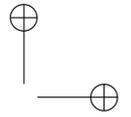
símbolo *ousia* até uma tal extensão que a análise ofereça alguns incitamentos e estímulos à disposição dogmatizante.

Referi-me atrás à posição de Aristóteles de que a questão “O que é o ser?” se dilui na questão “O que é *ousia*?” e ao meu comentário de que “ousia” é uma questão da realidade de “coisas” que, objectiva e convincentemente, nos confronta com a experiência cósmica primária. Falemos então acerca da realidade política e exponhamos a área a ser abrangida pelo termo: realidade (a) não é uma coisa que confronta o homem, mas a realidade circundante na qual ele mesmo é tão real quanto participa; real (b) são as “coisas” que podem ser distinguidas na realidade envolvente — os deuses, os homens, e assim por diante; real (c) é também a participação das coisas umas nas outras dentro da realidade envolvente. Além do mais, no caso do homem — se por um momento deixarmos de lado as questões da realidade corpórea — a participação tem a estrutura da consciência, e assim podemos falar da consciência como o *sensorium* da participação humana. Nas experiências, recolecções, *phantasmata* e simbolizações da consciência surgem as imagens da realidade, na qual os pólos da participação, i.e., as realidades de deus e do mundo, das outras pessoas e do homem concretamente participante, encontram o seu lugar. Entre as experiências de participação, finalmente, a experiência noética tem o seu lugar especial, no qual ela ergue até à claridade da tensão para o divino fundamento, não meramente como estrutura material da consciência, mas como a estrutura fundamental da realidade que não é ela mesma, o divino fundamento. Como resultado, a imagem mítica da realidade que actua com as coisas intracósmicas como fundamento último deve ser mudada dentro da imagem filosófica da ordem do ser.

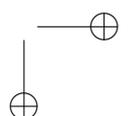
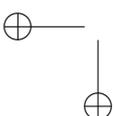
Prossigamos os problemas resultantes com mais detalhe.

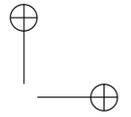
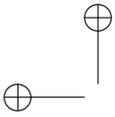
Seguindo a linguagem do parágrafo precedente, devemos formular a proposição: uma realidade, chamada homem, relaciona-se ela própria, dentro de uma realidade circundante, através da realidade da participação — chamada consciência — com os termos





da participação como realidade. A ambiguidade da expressão de Aristóteles “*ousia*” [οὐσία], que acima criticámos, parece retornar nesta proposição como a ambiguidade da “realidade”. E isso não é mera aparência. Ela verdadeiramente reaparece. O que ganhámos, então? Alguém poderia responder que esta proposição, na sua diferenciação, torna claro porquê a análise da existência pode expressar uma certa fase do seu processo somente através de um símbolo ambíguo. O símbolo deve ser ambíguo porque todas as tentativas para o limitar a um ou outro significado unívoco poderia destruir o discernimento na estrutura da realidade que o filósofo, dentro da realidade, ganhou através da participação no seu processo. Esse discernimento poderia perder-se se ele fosse criar realidade dentro de um objecto de conhecimento a partir de um ponto de vista fora da realidade. Discernimento dentro da realidade é a compreensão a partir da perspectiva do homem que participa na realidade. O termo *perspectiva* não deve ser entendido, ou antes, desentendido, num sentido subjectivo. Não há uma miríade de perspectivas, mas somente uma única perspectiva que é determinada pelo lugar do homem na realidade. Num sentido real a exegese noética chega assim ao ponto em que o seu discernimento da realidade pode ser expresso adequadamente através de um símbolo ambigualmente referido a todas as dimensões e aspectos da realidade, na qual a própria exegese, perspectivamente conhecida, realmente move. A ambiguidade não é o resultado de desleixo da linguagem, mas antes é requerida pelo discernimento noético. O símbolo, por conseguinte, embora oculto em linguagem ambígua, é noeticamente inambíguo. É inambíguo na medida em que é um símbolo através do qual a realidade da exegese, que o produz, alcança a transparência de si para si própria. O símbolo aristotélico de *ousia* [οὐσία] não é assim inconveniente na explicação da sua ambiguidade, a qual prova antes a noética auto-segurança de Aristóteles no tratamento deste problema. Ele é objectável tanto quanto tende **(a)** a limitar a realidade aos termos da participação e **(b)** dentro deste significado limitado, a sugerir o modo de ser das coisas

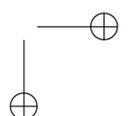
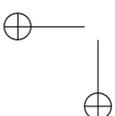


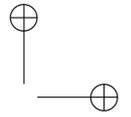


na existência espaço-temporal como o modelo de realidade, o que tende a perder a ocasião da experiência que **(a)** dá a inambiguidade noética à ambiguidade linguística e **(b)** determina exaustivamente o conteúdo da ambiguidade perspectiva.

É óbvio que uma situação que é linguística e noeticamente tão complexa pode dar lugar a uma série de desentendimentos. É aconselhável antecipar os mais importantes deles, histórica e praticamente, em dois grupos:

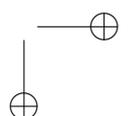
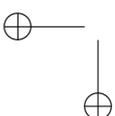
**(1)** Como contrastamos a imagem filosófica do ser, com a imagem mítica da realidade, obviamente, não desejamos dizer que foi a realidade que mudou, mas antes apenas a nossa imagem da realidade. No contexto desta afirmação, “realidade” torna-se uma espécie de dado constante, cuja estrutura é muito melhor vista pelo filósofo do que pelo filómito. Esta ideia tem um sólido núcleo, uma vez que há realmente uma diferença de verdade entre a experiência cósmico-compacta e a experiência noeticamente diferenciada, em relação às quais a diferença de realidade aparece como constante. A ideia é incompreendida, todavia, se alguém toma a metáfora de uma “imagem” apenas no seu sentido literal, esquecendo que “imagens” são símbolos com a ajuda dos quais os homens expressam a suas respectivas experiências de participação. As imagens não são, mais ou menos, representações correctas de uma realidade existindo como um *datum* independentemente da experiência de participação. Pelo contrário, elas são expressões mais ou menos adequadas das experiências. A participação é também realidade. A diferença da verdade entre as duas séries de imagens é imanente à dimensão histórica da consciência. Se alguém olha de cima a realidade da consciência, então aparecem os seguintes resultados: **(a)** os termos de participação consciente tornam-se dados independentes da participação, **(b)** as imagens e o diferencial de verdade entre elas tornam-se eventos no tempo do mundo (mais convenientes como materiais de uma história da filosofia), e **(c)** o homem participante torna-se num sujeito de conhecimento para

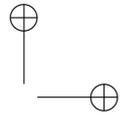




além da participação (o qual é capaz da progressão mais encantadora desde a teologia até à metafísica e à ciência positiva). Quando os símbolos se desligam da experiência exegética na qual foram criados, então tornam-se imagens num sentido enganador. Então desenvolvem-se fenómenos secundários de filosofia, e.g., a manipulação de símbolos noéticos como se fossem proposições (este ser chamado metafísica), e também as verdades eternas encontradas pela filosofia, ou a ideia de uma *philosophia perennis* (século XVI), ou as disputas dos *ismos* acerca da correcção das imagens.

(2) A realidade é constante em relação ao diferencial das verdades na consciência. A consciência, porém, é a realidade da participação humana, e esta realidade é caracterizada por uma presença da inexperiência que impele períodos de graus mais baixos de verdade para trás de si mesma, como passado. A realidade, então, não é constante. Na mesma medida em que alguém pode esquecer a mutabilidade da realidade — a isto chamamos história — por causa da sua constância, do mesmo modo pode esquecer a constância da realidade em virtude da sua experiência de mutabilidade. A experiência diferenciadora, quer noética quer pneumática, pode ser tão intensa que o homem em que ela acontece sente-se transformado num novo ser. A renovada imagem do mundo resultante desta experiência pode ser incompreendida como um novo mundo; e o próprio processo de mudança pode tornar-se num *datum* da realidade que pode ser extrapolado para o futuro. Tal como aquela mutabilidade que é experienciada em mutáveis participações através das imagens de uma realidade mutável compreendo os pólos da participação, [assim] temos as raízes do fenómeno das crenças metastáticas: a ideia gradualística de um infinito progresso no tempo e no mundo, as visões apocalípticas de catástrofe de um velho mundo e a sua *metastasis* [μετάστασις] num novo mundo resultante da intervenção divina; as ideias revolucionárias de uma mestástase manipuladas pela acção humana, e assim por diante. A parti daqui, a despeito da mutabilidade dentro do domínio da par-

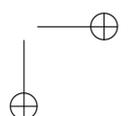
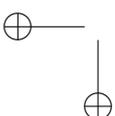


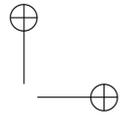


ticipação, a realidade permanece constante, as erupções metastáticas são seguidas pela desilusão: o social degenera e morre em virtude de crenças metastáticas; a passagem da exuberância metastática para as necessidades da vida de todos os dias; a saída dos adeptos da obstinação, desacorrendo o mundo em sectarismo oculto, subterrâneo; “resto” de Isaías; comunidades pietistas que permanecem à parte do mundo corrupto; o desapontamento da expectativa da *parousia* [παρουσία]; o declínio do *momentum* revolucionário aspirando por um mundo conquistado para a coexistência, e assim por diante.

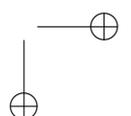
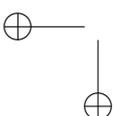
A realidade da consciência não é inconsciente, mas através de expressões simbólicas em vários graus de iluminação relaciona-se com a realidade, seja com a sua própria realidade de participação seja com os pólos da participação. Assim, as próprias imagens são realidade, a realidade da consciência, mas não são a realidade com a qual elas próprias se ligam pelo conhecimento. A consciência é sempre consciência de algo. Não haveria nenhuma possibilidade para não compreender, imaginária ou intencionalmente, as falsas imagens se a consciência não fosse um processo de relação de si mesma com a realidade através de imagens. Estamos a tocar aqui a origem de todas as objectivizações da própria consciência.

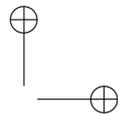
O problema surge no dealbar da experiência noética e da sua simbolização. O carácter de consciência participante torna-se o tema central na geração dos filósofos por volta de 500 a.C.. Parménides diz que é a mesma coisa pensar (*noein*) [νοεῖν] e ser [εἶναι] (B3). E Heraclito usa o termo *logos* [λόγος] no duplo significado de um pensamento exegético e de uma realidade explicável (B1). A tríade de ser-pensamento-símbolo é uma realidade idêntica consigo própria e, ao mesmo tempo, captada analiticamente distinta como ser, pensamento do ser, e expressão do pensamento e do ser. A consciência noética é a luminosidade na qual o pensamento acerca da realidade encontra a sua linguagem e, nesta expressão linguística, é ela própria de novo referida à realidade. O entusiasmo da recém-experenciada tensão do homem para o fundamento, e a von-





tade de conhecer o divino fundamento, o qual ilumina a realidade com um convincente “É!” (*esti*) [ἐστί], também eclipsa um grande número de coisas que deveriam ser distinguidas — e acima de tudo o limite entre a realidade da participação e a realidade dos seus pólos. Precisamente esta exuberância de Parménides é também característica do tratamento da *noesis* em Aristóteles, embora Platão já tenha progredido bastante na diferenciação da área da tensão erótica. Quanto a Aristóteles encontramos esta proposição: “O pensamento (*noûs*) pensa (*noei* [νοεῖ]) sobre si mesmo porque participa da natureza (*metalepsis* [μετάληψις]) do objecto do pensamento (*noeton* [νοητόν]); por isso torna-se um objecto de pensamento entrando em contacto (*thigannon* [θιγγάνων]) com [os seus objectos] e pensando (*noon* [νοῶν]) nos seus objectos, e assim aquilo que pensa e o objecto de pensamento são o mesmo. Por isso o que é capaz de receber (*dektikon* [δεκτικόν]) o objecto do pensamento, i.e., a essência (*ousia* [οὐσία]) é pensamento (*nous* [νοῦς])” (Met. 1972b 20-22). A tensão existencial em Parménides já é uma realidade diferenciada, tal como o é para Aristóteles: a passagem da noite para a luz, as tensões do desejo e do ser-orientado, que Parménides descreve no início do seu poema, correspondem estritamente à análise da existência de Aristóteles na *Metafísica* I e II. Em Aristóteles, todavia, a vontade de conhecimento é tão exuberante que a consciência fica em perigo de absorver dentro de si mesma a realidade do fundamento, uma realidade à qual a consciência na sua participação refere a si mesma e que, por essa razão, também guarda a uma distância objectiva. O limite, fronteira entre a imagem e a realidade torna-se impreciso, indistinto. Aristóteles verdadeiramente estende a sua imagem da participação no divino, através do que no homem é divino, até ao ponto onde sustenta que a actividade (*energeia*) [ἐνέργεια] da participação, mantida presa, atada pelo seu corpo, atingida somente nos raros momentos da mais alta beatitude, é uma felicidade perpétua na realidade de Deus. Não é por acaso que verificamos que a supra-mencionada citação de Aristóteles tem, na especulação gnóstico-dialéctica de Hegel, na



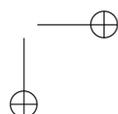
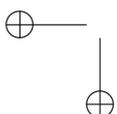


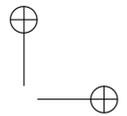
*Enciclopédia*, a maior peroração. A ocasião em que a intencionalidade da consciência se torna um tema na *noesis* clássica é também a ocasião para dizer algo mais, acerca da realidade do fundamento divino, do que um exegese estrita da tensão existencial permitiria.

A intencionalidade da consciência como tal poderia não conduzir a imagens falaciosas da realidade se a participação do homem fosse um automatismo que produzisse infalivelmente na consciência imagens correctas. A consciência, todavia, goza da liberdade na elaboração das imagens da realidade, na qual são encontrados fenómenos tão díspares como liberdade mitopoética, criação artística, especulações gnósticas e alquímicas, a perspectiva do mundo privado do cidadãos liberais e as construções dos sistemas ideológicos. O que nos diz respeito, nesta fileira tão alargada de problemas, é somente a possibilidade de uma disparidade entre forma e conteúdo da realidade. É nesta disparidade que se originam os fenómenos de perda da realidade.

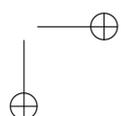
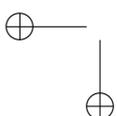
A partir da ansiedade cognoscente da ignorância, através do conhecimento desejante e do questionamento cognoscente, o homem pode progredir até ao *optimum* da consciência da sua tensão existencial para o fundamento e, por conseguinte, a uma compreensão da estrutura desta consciência. É, todavia, livre seja para aceitar esta questão com mais ou menos interesse, ou contentar-se com um sucesso parcial, ou aceitar a mentira como verdade, ou recusar a questão e mesmo resistir-lhe, sem deixar de ser um homem participante e, como tal, ter consciência. Há pessoas indolentes tal como o casal que Doderer descreve no seu *Merowinger*: “Eles pertenciam à multidão dos felizes-sem-história dotados com o bem estar dos nascidos ateus, os quais desnecessariamente se conduzem a si próprios sem piedade, e muitas vezes também vão à igreja.”<sup>5</sup> Eles, também, são humanos; eles, também, têm consciência; eles, também, elaboram imagens da realidade — mesmo se de questionável qualidade. A consciência humana — assentemos definitivamente este ponto — tem realidade na forma de par-

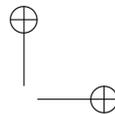
<sup>5</sup> [Nota do autor] Doderer, *Merowinger*, p.353.



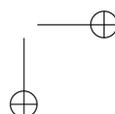
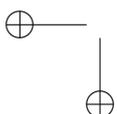


tipicação e na estrutura material da *ratio* mesmo quando a tensão existencial é baixa e a realidade realizada pela consciência é correspondentemente pequena. Por realidade quero dizer, neste contexto, a perspectiva previamente delineada que é determinada pelo homem inserido na realidade. Esta perspectiva é a forma visada pelas imagens, a propósito das quais o conteúdo é rico ou esparso, compacto-opaco ou diferenciado-claro, quer provenha da tensão experienciada pelo homem para o fundamento, quer da revolta experienciada contra o fundamento ou das veleidades das paixões. Sempre que o desejo de conhecimento é suficientemente intensivo para elaborar algumas imagens compreensivas da realidade ocorre um preenchimento interior da forma perspectiva da realidade. Esta relação entre imagens e forma da realidade existe de facto, tal como foi implicitamente encontrado em situações nas quais as comparações são inevitáveis. Tais descobertas foram feitas, às vezes com desgosto quando os Cristãos descobriram paralelos pagãos relativamente às suas próprias verdades de fé e aos seus cultos; por vezes com agradabilidade, como quando os intérpretes secularizadores dos textos de Qumrã pensavam ser possível diminuir a importância de Cristo através da primitiva figura do “mestre de sabedoria”; outras vezes com o aparato erudito da difusão cultural, como quando, surpreendentemente, imagens similares apareceram em diferentes civilizações; outras vezes com habilidade psicológica, como quando os paralelos foram explicados através de arquétipos do inconsciente colectivo. Como qualquer pessoa pode ver, o discernimento da forma da realidade não é de menor importância para a economia da ciência, porque elimina o elemento da surpresa e torna supérfluas teorias ocasionais para a explicação dos paralelos. Além disso, o discernimento fornece regras gerais para a investigação das imagens-esboço, tal como se segue: imagens da realidade devem ser examinadas pelo uso da forma de realidade; quando o padrão da forma se torna claro, os conteúdos devem ser examinados. Os esquemas de realidade que se apresentam a si próprios como sistemas têm de ser examinados com habilidade



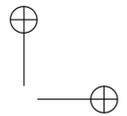


intelectual com a ajuda da qual a forma não-sistemática de realidade é obrigada a atingir um sistema. De modo particular ninguém deve aceitar a busca de aderentes a um sistema cujas premissas são condições para a compreensão do sistema, porque, precisamente, os sistemas só podem ser compreendidos através de interpretações “vindas de fora” [*from without*], i.e., interpretações que começam com a forma da realidade. Quando a investigação lida com uma sociedade cosmológica expressando a sua experiência compacta da realidade através de mitos, os mitos acerca das diferentes áreas devem ser cuidadosamente coligidos e classificados em ordem a alcançar alguma ideia correcta sobre a imagem de realidade dessa sociedade, e assim por diante. Finalmente, o discernimento torna possível formular com maior precisão o problema da perda de realidade: que não há nenhuma outra realidade senão aquela de que temos experiência. Quando uma pessoa recusa viver na tensão existencial para o fundamento, ou se se rebela contra o fundamento, recusando participar na realidade e, nesta linha, experienciar a sua própria realidade como homem, não é o “mundo” que é por esse meio alterado, mas é antes ela que perde contacto com a realidade e na sua própria pessoa sofre uma perda de realidade. Desde que não o faça deixar de ser homem, desde que a sua consciência continue a funcionar dentro da forma de realidade, ele visa gerar imagens *ersatz* [sucedâneo] da realidade a fim de alcançar ordem e direcção para a sua existência no mundo. Vive então numa “realidade segunda”, como este fenómeno é chamado, desde *Man without Qualities*, de Musil. As imagens *ersatz* podem extrair o seu conteúdo a partir de várias fontes, sendo as mais importantes o desejo de riquezas, de opulência, de poder ou de sexo, tal como a *superbia vitae*, colocando o o Ego autónomo no lugar do fundamento. Os efeitos da uma perda de realidade são distúrbios pneumatológicos na ordem existencial da respectiva pessoa e, se a vida na “realidade segunda” se tornar socialmente dominante, tais distúrbios massivos da ordem social, podem tornar-se tal como nós testemunhámos.



No nosso tempo a perda de realidade não é só registada pela violência revolucionária, propaganda barulhenta, execuções sangrentas, complacência indiferente, ou estúpida apatia. É também experienciada e sofrida como perda. A consciência do sofrimento de uma vida ensombrada, todavia, é o ponto mais baixo da viragem, da *periagoge* [περιαγωγή], donde a subida a partir da caverna para a luz pode começar. O nosso tempo é caracterizado não só pelas perdas extremas de realidade, mas também pelo esforço por preencher de novo a forma da realidade com a realidade da tensão existencial. As indicações — e mais do que indicações — deste movimento são o discernimento da natureza da realidade segunda, do grotesco e da imbecilidade deste tempo, [o discernimento] da fraude dos sistemas e da vigarice intelectual, [são o discernimento] do carácter *ersatz*, substituto, sucedâneo, das imagens da realidade sem realidade, com a sua origem na recusa em aperceber a realidade. Acrescentemos a esta lista uma referência a Albert Camus, cujo trabalho é um protótipo de catarse existencial. *The Myth of Sisyphus* (1942) ainda é governado pela experiência da absurdidade da existência que vem da área da psicologia revolucionária de Dostoievsky. O suicídio aparece como a única resposta possível para a absurdidade. Em *The Rebel* (1951) Camus cumpre a segunda fase da subida, quando aceita a persistência na incerteza acerca do sentido da vida como seu fardo e procura manter a tensão livre de *ersatz* realidades dogmáticas, sejam elas teológicas, metafísicas ou ideológicas. A terceira fase do seu progresso meditativo, no qual ele esperou alcançar a liberdade da criação<sup>6</sup>, foi encurtada pela sua morte prematura. Contudo, mais do que uma das suas formulações indica a meta para a qual se estava a mover. Nas páginas concludentes do seu trabalho sobre a rebelião, ele tornou claro o carácter do que em tal claridade entrara em colapso: o rebelde não pode lidar com a ordem da sua “vida e assim substitui a presença da vida pelo seu sonho do futuro. Estes homens “desesperam de uma liberdade pessoal e sonham com uma estranha liberdade das

<sup>6</sup> Albert Camus, *Carnets II* (Paris 1964), p.324 ff.

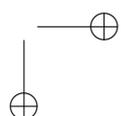
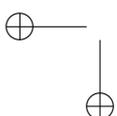


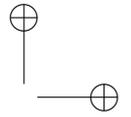
espécies; rejeitam a morte solitária e dão o nome de imortalidade a uma vasta agonia colectiva. Eles não acreditam mais nas coisas que existem no mundo e no homem vivo; o segredo da Europa é que já não ama mais a vida”. Instado pelo homem que vive aqui e agora na tensão para o fundamento, há o Ego sem um presente, arrogando-se a si mesmo o poder sobre a vida e sobre a morte dos seus semelhantes, sob a pretensão de justiça e política. “Por procurarem algo melhor para fazer, deles deificaram-se a si próprios e os seus infortúnios começaram; estes deuses tem os seus olhos postos muito longe”. A visão da cura: a rebelião atingiu o seu meridiano de pensamento — os homens recusam ser deuses e assim abandonam o poder ilimitado de infligir a morte. A nova regra da ética, a única “regra original da vida actual”: “aprender a viver e a morrer, a fim de ser um homem, recusar ser um deus.”<sup>7</sup> Por outras palavras, a morte de Deus, a preocupação do intelectual europeu a partir do Marquês de Sade até Hegel e Nietzsche, a qual logicamente nos conduziu ao assassinio do homem, inverteu-se. Uma nota contemporânea nos *Carnets* deixa claro que a auto-análise de Camus tinha já ido para além das formulações de *The Rebel*: “Não moralidade, mas cumprimento. E não há nenhum outro cumprimento do que o do amor, o que significa a renúncia ao eu e morrer para o mundo. Ir até ao fim. Desaparecer. Dissolver-se a si próprio no amor. Será o poder do amor que então criará, mais do que eu mesmo. Perder-se a si próprio. Desmembrar-se a si próprio. Negar-se a si próprio no cumprimento e na paixão da verdade.”<sup>8</sup> Parece ter sido mais difícil, embora compreensível por alguém que conhece o meio de terror intelectual, ter a coragem pelas consequências teóricas do novo discernimento a partir do amor. Cito um tocante passagem de *The Rebel*: “A análise da rebelião conduz-nos pelo menos à suspeição que há uma natureza humana, como os Gregos pensavam e contrariamente aos postulados do pensamento moderno.”<sup>9</sup> Se al-

<sup>7</sup> Albert Camus, *L'homme révolté* (Paris 1951), p. 376 ff.

<sup>8</sup> Camus, *Carnets* II, p.309 ff.

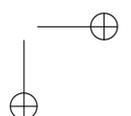
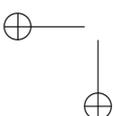
<sup>9</sup> Camus, *L'homme révolté*, p. 28.

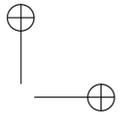
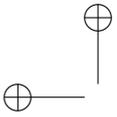




guém toma a “natureza humana”, nesta proposição, não no sentido daquela espécie de informação que os compêndios de filosofia sempre oferecem, mas antes no sentido da vida activa, ordenada pela tensão amorosa da existência para o divino fundamento, tensão esta que dissolve o próprio eu autónomo, [então] nunca esse alguém poderá perder a direcção do progresso. É notável como a juventude compreende Camus, tomando-o como modelo e guia na análise da existência que hoje é o pesado fardo para todos os que, resistindo ao tempo, buscam readquirir a sua realidade como homem. E, em mais do que uma universidade americana, poderia constatar que a imitação da meditação de Camus se tornou, para muitos estudantes, o método de catarse. Nesta linha eles próprios se desembaraçam da pressão intelectual, quer dos ideólogos esquerdistas, quer dos neotomistas ou teólogos existencialistas, de acordo com o seu meio respectivo. O maior efeito do trabalho de Camus parece derivar da sua inexorabilidade na tentativa em prol da pureza tal como ele se despojou a si próprio das realidades *ersatz*.

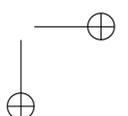
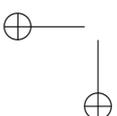
A análise da consciência poderia começar a partir da *noesis* clássica, seguindo-a para um discernimento **(a)** da estrutura material da consciência a que chamámos *ratio*, **(b)** da luminosidade da consciência e **(c)** a gradação histórica da verdade. Até àquele ponto foi-se para além de Aristóteles em ordem a introduzir os problemas ulteriores **(d)** da perspectiva da realidade, **(e)** da forma do objecto intencional, e **(f)** a forma da realidade da consciência, assim como os do conteúdo da realidade e da perda de realidade. As duas fases da análise foram requeridas pela mudança histórica da situação noética desde a antiguidade até à modernidade. Na *noesis* clássica a questão residia em diferenciar a consciência como centro da ordem humana, em oposição à primária experiência cósmica e ao simbolismo compacto do mito. Na *noesis* moderna a questão está em restabelecer a consciência em oposição a um dogmatismo esvaziado de conteúdo. Os dois esforços são fases no *continuum* histórico da consciência, na medida em que como **(1)** a condição incompleta da *noesis* clássica estabeleceu o desenvolvimento do

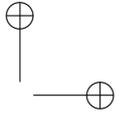
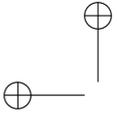




dogmatismo pós-clássico ao qual estamos hoje em oposição, e (2) podemos emergir da miséria do dogmatismo somente pelo retorno à *noesis* clássica e tentar resolver os seus problemas inacabados. Formulemos, então, o problema inacabado tal como ele próprio se apresenta agora, no termo dos nossos próprios esforços.

A tentativa clássica foi essencialmente bem sucedida, mas não foi seguida até ao fim requerido pelos seus próprios começos. A experiência noética abriu caminho à dissociação do cosmos da experiência primária, “cheio de deuses”, para o mundo desdivinizado e o fundamento divino do ser. No mesmo processo a consciência humana alcançou uma perspectiva da realidade da experiência e da fonte das imagens da realidade. O discernimento da experiência noética, assim, envolve todas e cada uma das duas áreas da realidade, a da consciência e a dos pólos da participação, que podem ser distinguidas uma a partir da outra, mas que se combinam na realidade da experiência noética em ordem à verdade da perspectiva da realidade. As dificuldades surgem a partir do [mote] “todas e cada uma”. Porque a consciência do fundamento não pode alcançar o *optimum* da claridade do discernimento no seu *logos* sem obter a compreensão dos pólos da participação e da sua relação um com o outro, em cujo processo a imagem mítica da realidade se transmuta na imagem filosófica do ser. Por outro lado, há o perigo de que a nova verdade acerca dos pólos retorne para proposições acerca da realidade supostamente independente da perspectiva da experiência noética. Estas proposições, por seu turno, poderiam induzir proposições alternativas não motivadas pela experiência noética, proposições supostamente concernentes à mesma realidade. Se as proposições acerca dos pólos da participação noética, i.e., acerca do homem, seu fundamento divino, e o mundo, são desligadas da perspectiva da realidade da experiência noética, elas não só se tornam falsas proposições acerca dos pólos, mas também destroem a tensão existencial da consciência e, assim, o centro da ordem humana. Daí derivam, então, os fenómenos de perda de realidade e de desordem espiritual. Na *noesis* clássica, que, justamente, se





foi a si própria desligando a partir do mito, a verdade da perspectiva da realidade foi de tal modo tomada como o garante daquele problema, como aqui o esboçámos, que não se tornou um tema. As especulações acerca da *ousia* [οὐσία] e *noûs* [νοῦς] abriram a porta ao dogmatismo pós-clássico, não porque elas mesmas tenham ocultado a experiência noética e perdido a sua realidade, mas porque a análise do desejo de conhecimento desenvolveu-se directamente no conhecimento do homem e do próprio fundamento divino. As áreas de participação e os seus pólos nem foram adequadamente distinguidas umas das outras nem a sua conexão foi adequadamente clarificada. Assim, foi possível esquecer a experiência noética e criar os símbolos produzidos por instrumentos de jogos intelectuais, no contexto de conteúdos de realidade absolutamente diferentes, exactamente porque a própria experiência, enquanto ordenadora da realidade do homem, não se tornara um tema central. É, por conseguinte, nossa incumbência manter a realidade e a função da experiência através da clarificação da conexão entre ela e o simbolismo que relaciona os pólos da participação noética.

