

REVISITANDO A METAFÍSICA
DO
UNO E DO MÚLTIPLO

por

Bentto de Lima

"Estou hoje perplexo, como quem pensou e achou e esqueceu.
Estou hoje dividido entre a lealdade que devo
À Tabacaria do outro lado da rua, como coisa real
por fora,
E à sensação de que tudo é sonho, como coisa real
por dentro."

Fernando Pessoa

Rio de Janeiro
2 0 0 2

Revisitando a metafísica do uno e do múltiplo¹

por

Bentto de Lima

"Estou hoje perplexo, como quem pensou e achou e esqueceu.
Estou hoje dividido entre a lealdade que devo
À Tabacaria do outro lado da rua, como coisa
real por fora,
E à sensação de que tudo é sonho, como coisa
real por dentro."²

FERNANDO PESSOA

1. Por que a diferença é, e não, a igualdade?

A formulação ousa parodiar a célebre pergunta central da metafísica de Leibniz: por que algo é, e não, o nada? Ela se oferece imediatamente a três campos de análise: o ético, o metafísico e o gnoseológico. A visão privilegiadamente ética iria exigir um tratamento do problema da justiça, do direito, da política e da história, enfim, de todos aqueles temas gerados pelo ver, julgar e agir do homem em seu meio comunitário, numa relação horizontal da pessoa humana com a coletividade dos demais exemplares de sua espécie. O ângulo metafísico permitiria a contemplação teórica das relações verticais do homem com uma unidade ontológica do universo.

¹. Este artigo foi publicado na revista Tempo Brasileiro 96/07, janeiro - junho de 1989 pp 33 - 56. O presente texto foi revisto, corrigido e renomeado, mas sua essência continua a mesma.

². Fernando Pessoa, *Obra Poética*, Rio de Janeiro, 1965, p. 363.

A revisitação metafísica que se pretende fazer à questão do uno e do múltiplo nos limites desse artigo será preponderantemente gnoseológica, na medida em que buscará as condições de plausibilidade do responder, enraizadas na dimensão afetivo-emocional que fundamenta as certezas ou crenças; esse solo fértil que permite o conhecimento heterogeneizado, bem como esclarece a filogênese da intuição humana de uma unidade fundamental e primordial. Esse olhar gnoseológico, que se deseja crítico e pleno de responsabilidade histórica, se processa à luz da experiência metafísica, o que torna essa visita reflexiva comprometida com aquela nova maiêutica que Mircea Eliade viu como uma decorrência natural de sua história das religiões e que batizou com o termo metapsicanálise.³

³. Mircea Eliade, em seu ensaio sobre o simbolismo mágico religioso intitulado *Images et symboles*, no primeiro capítulo, num subtítulo denominado História e Arquétipos, escreve: "Considerando o estudo do homem não apenas enquanto ser histórico, mas também enquanto símbolo vivo, a história das religiões poderia tornar-se, que nos perdoem a palavra, uma metapsicanálise" (ELIADE, Mircea *Images et symboles*. Paris, 1952. pp. 41-47.) Trata-se de "uma técnica mais espiritual aplicada com o fito de esclarecer o conteúdo teórico dos símbolos e dos arquétipos, para tornar transparente e coerente aquilo que é 'alusivo', críptico ou fragmentário." (Id., ib.) Deste modo, ao fazer uma futurição sobre o destino da história das religiões, Eliade percebe suas implicações de ordem pedagógica e deposita esperanças em sua afirmação como uma nova maiêutica, escrevendo que "a história das religiões poderia dar nascimento a um homem novo, mais autêntico e mais completo. (...) Esta maiêutica realizada com a ajuda do simbolismo religioso contribuiria também para libertar o homem de seu provincialismo cultural e, sobretudo; do relativismo historicista e existencialista." (Id., ib.). Diante disto, "na medida em que o homem ultrapassa seu momento histórico e dá livre curso a seu desejo de reviver os arquétipos, ele se realiza como um ser integral, universal." (Id., ib.) "Pelo simples fato de que reencontra no coração de seu ser os ritmos cósmicos (...) chega a um conhecimento mais total de seu destino; e de seu significado. Sempre com a ajuda da história das religiões, o homem moderno poderia reencontrar o simbolismo de seu corpo, que é um antropocosmo." (Id., ib.) "Tal consciência é um modo de ser autêntico e maior que o defende do

A condição de possibilidade de formulação da pergunta inicial é a existência de certezas ou crenças que lhe conferem substancialidade filosófica. Como qualquer pergunta, ela exprime implicitamente a esperança de uma resposta, de algo que restaure a harmonia emocional rompida pela angústia e pela ansiedade acionadoras da própria pergunta. No ato de perguntar, revela-se uma carência, uma falta a ser completada. A pergunta é a expressão verbal do desejo que inaugura o próprio processo cognitivo racional, pois, antes mesmo da experiência diferenciada do real, o ser humano conhece as diferentes emoções, os diferentes estados de espírito. Assim, o perguntar filosófico não se deve restringir à especulação lógico-metafísica, mas inaugurar uma época de trabalhos arqueológicos na alma humana para descobrir as raízes emocionais de crenças e certezas, cuja interação produz a substância gnoseológica por excelência.

A pergunta formulada implica:

- 1º) a certeza afirmativa do ser;
- 2º) a certeza de uma percepção heterogeneizada do real;
- 3º) a certeza de uma não percepção homogênea do real;
- 4º) a pressuposição de que haja uma causa para que a diferença seja e não a igualdade, sinônimo aqui de homogeneidade;

niilismo e do relativismo historicista sem, por isso, subtraí-lo à história. Pois, a própria história poderia, um dia, encontrar seu verdadeiro sentido: aquele de epifania de uma condição humana gloriosa e absoluta." (Id., ib.).

Essa futurição feita por Eliade, em 1952, vem sendo concretizada pela contribuição de inúmeros estudiosos do simbolismo, em busca da compreensão da lógica do símbolo. Nessa tarefa sobressaem, de modo marcante, as obras de Gilbert Durand. (Cf. DURAND, Gilbert. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris, 1973; *Imagination symbolique*, Paris, 1968 e *L'âme tigrée*; Paris, 1980.)

5º) a pressuposição da possibilidade de um real homogêneo;

6º) a existência de um sujeito inquiridor.

Obviamente, a aporia está na relação entre a experiência do real heterogeneizado e uma intuição sobre a homogeneidade do real. Trata-se, extensivamente, de um conflito entre uma percepção realizada e experimentada sensorialmente e uma intuição lógico-emocional da homogeneidade do real. Que essa intuição possa manifestar-se como experiência mística, não se o nega, mas isso apenas afirma o caráter subjetivo – e sempre exclusivamente subjetivo – dessa intuição. A questão do múltiplo e do uno posta pela pergunta inicial remete para um tratamento gnoseológico do problema da dependência das certezas ao *locus philosophicus* do sujeito inquiridor, ou seja, a intrínseca relatividade delas.

A face emocional desta pergunta se mostra como um conflito de identidade de sujeitos diversos que coincidem num único sujeito e cujo quadro emocional pode irromper como angústia e ansiedade. O sujeito das certezas oriundas da experiência sensória tem consciência de que é parte de um conjunto heterogêneo de partes. Por seu lado, o sujeito da intuição de um todo homogêneo é necessariamente expressão de uma consciência da unidade das partes num conjunto harmônico em interdependência necessária. A consciência do Todos,⁴ como intuição e não como

⁴. Este conceito surgiu durante as meditações metapsicanalíticas do autor sobre a umbanda, que foram publicadas em *Malungo, decodificação da umbanda*, Rio de Janeiro, 1997. A noção de absoluto guarda um aspecto distante e impessoal, o mesmo acontecendo com os termos "cosmo" e "todo". Por seu lado, o termo "Todos" engloba a personalidade total, explicita melhor a relação interpessoal, psicológica e afetiva com o global real que tudo abarca. O Todos representa a singularização de uma globalidade múltipla, em sua manifestação, e una, em sua essência. É um modo também de trazer a metafísica do ser para uma preocupação com o ser da pessoa humana, vista em sua dinâmica emocional e existencial cotidiana. Foi, o que pareceu justificativo para a

autoconsciência, está presente na consciência da parte, como condição de possibilidade desta. A intuição é o gérmen fecundado de uma consciência futura; trata-se de um estado potencial da consciência e, ao mesmo tempo, da causa final do processo cognitivo que pilota o encadeamento dos heterogêneos estados atualizados de consciência, dando-lhes os sentidos que lhes são próprios e que se manifestam como funcionalidade específica no corpo absoluto do universo. Entre a consciência da parte e a consciência do Todos há uma distinção de ordem fenomênica, pois, no âmbito da essencialidade não há solução de continuidade entre a consciência atualizada e a consciência potencial. Mas o fato de que se oponham no mundo dos fenômenos não é uma necessidade ontológica, mas sim uma acidental aparência do real provocada por um processo cognitivo relativo à parte e não ao Todos.

A aporia conduz a uma reflexão sobre o estatuto ontológico dessas duas realidades subjetivas: um sujeito que tem certezas a partir de suas experiências e um sujeito dotado de uma intuição essencial de uma unidade que jamais se concretiza como experiência no mundo extramental. Sem dúvida, a contemplação da natureza pode estimular uma emoção profunda, mas essa é a experiência com o Numinoso, como chamou Rudolf Otto.⁵ A experiência com o Todos é inefável para o homem, mas sua existência real se comprova pelos fenômenos de consciência dos quais é essência. Identifica-se no mesmo sujeito dessa experiência um sujeito-objetivo, exterior a si próprio e realmente existente como ponto de referência da percepção da realidade heterogeneizada; criação desse neologismo que, claramente, chama atenção para o modo próprio da metapsicanálise compreender o real global circunstante.

⁵. Cf. OTTO, Rudolf. *Le Sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*. Paris, 1969.

e um sujeito-subjetivo *intimo intimior* – para usar a expressão de Agostinho de Hipona –, cuja experiência de si só pode ser feita de modo emocional e não-verbalizável, portanto, incomunicável. De que tal sujeito-subjetivo exista como expressão de uma abertura humana para a transcendência não há dúvidas, mas qual é sua procedência?

Restringindo-se à observação filogenética, pode-se considerar que a própria constituição do corpo vivente em órgãos produza uma intuição sobre a unidade de uma pluralidade de partes concorrentes para um todo uno. Há, pois, uma consciência potencial humana do todo que constitui a substância ou a condição de possibilidade de qualquer evento de consciência atualizada. Com efeito, o corpo é o sujeito último de todo evento ocorrido em sua vida de relação e em sua vida interior, em sua dimensão extramental e em sua dimensão intramental.

A dimensão extramental fornece experiências que, por um mecanismo de *feedback*, produzem a objetivização do sujeito, que consiste numa idéia de si dependente e limitada à experiência histórica do corpo. Entretanto, essa idéia de si também tem existência na dimensão intramental, onde cumpre a função psicológica correspondente ao ego. Por coerência, o *self* corresponde à consciência potencial da unidade do corpo. O ego é, em última instância, a absolutização do intrinsecamente relativo, ao passo que o *self* é o próprio absoluto uno que se coloca em relação com as partes pela da mediação do ego, relativizando-se.

A disposição das memórias de experiências de modo sucessivo e linearmente ordenado, num antes e num depois, induz a lógica egóica a trabalhar com o conceito de causalidade, que é o reconhecimento da interação *inter-partes* na realidade heterogênea e ordenada no tempo. Já a lógica do *self* não funciona

assim: sendo uma ordem interna da consciência potencial, é, pois, puramente emocional. Toda a tentativa de reduzir a compreensão das emoções ao esquema lógico do ego tem como resultado um mero artefato hermenêutico e não uma realidade. Isso não significa que não haja uma lógica do *self*, apenas ela não será como a do ego, dicotômica e causalista. Aos olhos do ego, a lógica do *self* se mostra binária e contraditória, capaz de integrar conceitos antagônicos. Com efeito, o *self* pode exercer sua inteligência além da heterogeneidade do real e colher, na forma de emoções, a realidade una, mesmo que contingentemente manifesta na parte. Isso é possível porque o *self*, como consciência potencial do todo orgânico, é capaz de fundir o sujeito-objetivo e o sujeito-subjetivo numa única entidade.

A pergunta – por que a diferença é, e não, a igualdade? –, depois dessa análise, revela claramente o *locus philosophicus* a partir do qual ela é formulada. Esse *locus* é o ego, a dimensão histórica das realidades heterogêneas, onde a percepção necessariamente é excluída de seu contrário e onde a questão da causalidade importa como exercício da inteligência. Ora, se ela é formulada pelo sujeito inquiridor, há de ser respondida por um sujeito respondente. Segundo a lógica aplicada na construção da resposta, identificar-se-ão duas qualidades de lugares filosóficos possíveis; respectivamente, o ego e o *self*, ou seja, a consciência de si relativa a uma idéia de si restrita à historicidade das experiências vividas e a consciência de si relativa a uma idéia de si imersa numa realidade potencial, capaz de conter o sido e o que poderia ter sido, o atual e o potencial, que é construída a partir de uma identificação afetiva com a totalidade de seu ser enquanto unidade, que se sabe e se reconhece como parte. Com efeito, o ego inquiridor pode tentar responder, mas incorrerá

num erro sistemático indetectável no exercício da lógica do terceiro excluído: o de considerar o ser o que, apenas, parece ser.

Quando aquilo que parece ser é tomado como o ser, o que sucede é que o ser acaba considerado como o não-ser. Por seu lado, uma visão filosófica que distinga o aspecto homogêneo essencial e metamórfico do ser, de seu aspecto heterogêneo, acidental e polimórfico, caso esteja impregnada da lógica do terceiro excluído, tende a considerar o que parece ser como o não-ser e o ser uno e homogêneo como o verdadeiro ser acima das modificações acidentais. Na verdade, a oposição real se dá entre o ser em sua realidade una e o ser considerado na pluralidade das partes. O não-ser não é – e não pode ser nunca –, o que reafirma a eterna validade da postulação de Parmênides. O não-ser não pode, sequer, ser pensado, pois o pensado de alguma forma é. A consideração de um não-ser capaz de qualquer conteúdo semântico e dotado de qualquer atributo real é um mero fetichismo filosófico. A tentativa de pensar o não-ser, como capaz de antagonizar algo, é uma construção idolátrica e essencialmente blasfêmica.⁶

⁶. Tais afirmações são polêmicas face ao pensamento contemporâneo e a discussão levaria a uma longa digressão, o que deve ser evitado nos limites desse artigo. Convém, porém, afirmar o não-ser metafísico como algo incapaz de transmitir ou produzir informação e que é ininteligível e filosoficamente inútil. A confusão vem do fato de considerar-se o não-ser como conceito de negação. A negação, como é evidente a partir de sua etimologia, nega a ação, o ato, e, justamente por isso, afirma a potência de modo implícito. A compreensão metafísica do ser implica ato e potência, ação e negação; já o não-ser é absoluta impotência, razão pela qual não se lhe pode juntar nenhum atributo. Dizer que o não-ser é negação do ser constitui um deslize filosófico porque atribui um predicado ao não-ser, uma qualquer atualização à impotência, o que é impróprio. Metafisicamente, o “não” na locução “não-ser” é qualitativamente diverso do “não” lingüístico. Este aponta para um conceito antitético, enquanto aquele aponta para o silêncio, o incognoscível, um nada absoluto, sumamente impotente. A impotência do não-ser impede que ele seja confundido com o hiperser, com a transcendência vista como

O não-ser não pode receber predicação nem transmitir qualquer atributo. Se a contradição máxima fosse entre o ser e o não-ser, ambos seriam partes de um novo sistema, o que é impossível caso se afirme a unicidade do ser e seu caráter absoluto e total. A contradição máxima ocorre entre o ser, como *kosmos* e *uno*, expressão real de uma autoconsciência da organicidade engendrada pela harmonia das partes, e o ser enquanto partes, cuja conscienciabilidade ou inteligibilidade consiste na atualização da causa final que dirige sua funcionalidade particular, dentro do sistema global harmônico.

Caminha-se para o núcleo do problema, ao constatar-se, então, que a contradição entre o uno e o múltiplo se expressa como contradição entre dois tipos de consciência: a autoconsciência da unidade do ser e a consciência restrita à função desempenhada pela parte, em seu ato de concorrer para a configuração do Todos. Esses dois tipos de consciência são constitutivos do ser humano como ente capaz de conhecimento: a consciência de si como unidade de ser está presente como potência de consciência e como intuição da unidade necessária; e a consciência de si como parte, em relação interatuante com cada outra parte do todo, está presente como atualização da consciência, como heterogeneidade do conhecimento.

2. Apesar da importância dessa observação filogenética, ela é filosoficamente insuficiente. Mostra-se adequada para compreender o homem enquanto ser microcósmico. Permanecem ainda as questões relativas à dimensão macrocósmica da realidade. Para a observação intelectual situada num *locus philosophicus* egóico, o macrocosmo revela-se pela

sumapotência plenamente atualizada.

experiência sensória heterogeneizada. A inteligência humana, na ânsia de construir um conhecimento dessa realidade objetiva, buscou ordenar e integrar teoricamente o modo de relacionamento das partes do mundo físico. Esse caminho floresce na ciência e frutifica como porto de chegada na epistemologia fecundada pela física quântica.

A observação intelectual pode, entretanto, situar-se em outro *locus* relativo ao *self*, à intuição da unidade do ser. Toda especulação metafísica e qualquer teologia catafática se mostram, assim, como projeções, na ordem macrocósmica, daquele fator de unificação das heterogêneas experiências microcósmicas do organismo humano vivente. Ambos os discursos dependem de uma analogia profunda e radical, que se pode sintetizar num silogismo elementar: se a unidade do corpo humano é fruto do concurso de partes, as partes do universo devem concorrer para certa unidade. Mas o homem por sua finitude não pode ser o analogado principal; só uma visão egocêntrica é que o tomará como tal. Nesse caso, o resultado tenderá para uma certeza ateísta e para a exacerbação do idealismo filosófico. Por seu lado, a intuição da unidade produz a certeza de uma nova ordem de grandeza e de qualidade do real, que se exprime pela crença num ser absolutamente uno. As teologias desde suas raízes mitológicas⁷ e as religiões tendem a uma antropomorfização do analogado principal, o absolutamente uno, a plenitude de todas as coisas, ou seja, a organicidade de todas as partes. A metafísica tende a conduzir um discurso que evite a antropomorfia e deve trabalhar com um aparato lógico capaz de dialogar com o discurso da experiência. Em tal caso, surge a possibilidade de um novo *locus philosophicus*, que é o ente enquanto ente,

⁷. Cf. JAEGER. Werner. *À la naissance de la théologie*. Paris, 1966.

o sumamente causal e o absolutamente final. Com efeito, se trata de o homem assumir, pelo intelecto, o lugar do absoluto e pensar as realidades como referenciadas à totalidade do real. Com isso, não se quer afirmar que o homem invente o sagrado e o transcendente, mas sim que ele pode comungar com a realidade absoluta e homogênea, porque a pessoa humana é, em última instância, a intuição de uma unidade.⁸

Quando se fala de *on he on*, de ente enquanto ente, ressalta-se o aspecto da coisa que é, como unidade de ser.⁹ Entretanto, tal conceito de unidade não deve ser pensado como uma singularidade entitativa totalmente homogênea, mas sim como uma coesão e ordenação das partes *ad hoc dispositas* que concorrem necessariamente para a *haecceitas*, empregando o termo que Duns Escoto dava ao princípio de individuação. A unidade de ser na coisa é o que a razão humana percebe como sendo sua essência, forma e princípio de determinação. Noutras palavras, é a realidade da unidade da coisa que se relaciona com a unidade do homem, que é a sua consciência de si, seu intelecto. Todo conhecimento é, de certo modo, uma participação recíproca entre o objeto e o sujeito da cognição, pelo que se pode aceitar a afirmação de

⁸. Wittgenstein estava correto ao negar às formulações metafísicas o provimento de sentido; com efeito, elas não tratam da atualização do sentido no universo heterogeneizado das percepções, mas, sim, da fonte de onde pode emanar sentido, na medida em que se erigem como pólo ao qual se pode referenciar todo conhecimento, estabelecendo uma hierarquia de valores entre a multiplicidade dos sentidos.

⁹. Recorde-se nesse ponto a pertinência da doutrina aristotélica sobre as propriedades transcendentais do ser; o qual comunica aos entes sua unidade particular; sua inteligibilidade, que é a veracidade *entis*; e sua teleologia intrínseca, que é seu concurso para a harmonia do conjunto absoluto dos entes, o *kalòs* compreendido como bondade e beleza.

Aristóteles de que "a alma é, de certa maneira, todos os entes".¹⁰

A essência é a informação contida nas coisas que é capaz de ser processada pelo intelecto humano. É a mensagem transmitida pelo todo ao homem, informando-o sobre a natureza da parte percebida. Por seu lado, o princípio de individuação constitui a base material, a existência funcional de um sistema em relação de dependência necessária com todos os demais que integram o sistema universal. A existência é, assim, a informação potencial capaz de ser comunicada pela coisa ao se atualizar como essência no intelecto. Porém, a existência não exige o intelecto para sua percepção, ela se afirma em virtude da relação real que é capaz de estabelecer entre as diversas partes que se percebem e interagem como partes e não como unidade de ser. Esta unidade não é exatamente da classe das essências, por isso não se oferece ao homem como objeto de conhecimento intelectual e, muito menos, como experiência sensória, mas é a condição de possibilidade de todo conhecimento quer intelectual quer sensório, pois sua manifestação no homem se mostra como possibilidade de consciência, como consciência potencial, passível de se atualizar como conteúdo de consciência toda vez que a percepção acusar existências ou o intelecto colher essências.

3. Já se podem identificar três qualidades de lugares filosóficos, que definem outras três famílias de pontos de vistas a partir dos quais a realidade pode ser considerada: a esfera do ego, a do *self* e a do *ens* enquanto ente. Urge que a principal tarefa filosófica contemporânea seja o trabalho de distinguir e identificar a genealogia das múltiplas certezas humanas. Essas devem ser reordenadas segundo

¹⁰. ARISTÓTELES, *De Anima*, 431 b 21 - 22.

o *locus* que lhes confere possibilidade e, assim, descobrir, no discurso metafísico, a inclusão de certas oriundas de outro ponto de vista que não seja do *on he on*. Descobrir no discurso gnoseológico aquelas decorrentes do âmbito do ego ou do *ens* enquanto ente. Por fim, no discurso ético, as implicações decorrentes da visão filosófica a partir do *self* e da consideração do *ens* enquanto ente. Trata-se, enfim, de uma tarefa de purificação dos discursos.

A identificação do local filosófico é semelhante ao ponto de fuga da perspectiva. A um ponto de vista corresponde uma perspectiva, na qual o ponto de fuga representa uma projeção, no âmbito do visualizado, do próprio ponto de vista, centrado no observador e misteriosamente mesclado com a consciência do sujeito enquanto unidade de ser. Essa relação tensa e contraditória entre o ponto de vista e o ponto de fuga engendra uma única entidade que é o real como objetividade subjetivamente perceptível.

A percepção objetiva é um conceito arbitrário, pois qualquer ato de perceber só pode ser atualizado por meio de um sujeito: falar em percepção ou em cognição exige a consideração de uma natureza subjetiva capaz de afirmar o real como objetivo de sua cognição subjetiva. Afirmar o real é reconhecer, de certo modo, sua veracidade. Contudo, as coisas têm existência, enquanto a verdade é algo que existe no intelecto, por isso Tomás de Aquino diz que só impropriamente se pode falar em verdade das coisas.¹¹ Há, contudo, uma margem de probabilidade de universalidade na percepção do real. O mundo dado à percepção e à cognição é o mesmo, por isso, apesar da relatividade dos ângulos de visão, pode-se acordar sobre o caráter absoluto do real. Imagine-se, como

¹¹. Cf. TOMAS DE AQUINO, De Verit. Q I a.4 c.

metáfora, uma cena observada por um número indefinido de pontos de vista; em termos de perspectiva, cada visão da cena é diversa, mas nenhuma delas pode negar a cena como objeto de suas percepções. O que se denomina objetividade é a identidade do objeto percebido como o mesmo, por diferentes sujeitos de percepção. A ânsia de objetividade cria um ponto de fuga artificial, sustentado pela linguagem e pela atuação humana sobre o real, cuja íntima relação com a dimensão social é inquestionável. As certezas ditas objetivas são, pois, aquelas que têm maior grau de consenso no grupo social. Tal ponto de fuga artificial remete para a imaginação de um ponto de vista subjetivo absoluto: o que deveria permanecer como abismo misterioso se torna a tela das projeções antro-po-ético-mórficas, passível de instrumentalização humana.

Segundo essas reflexões, deve-se estabelecer entre o ente enquanto ente, o *self* e o ego uma hierarquia relacional por revelarem diferentes esferas. O discurso metafísico pode e deve, então, ser colocado em suspeição, até que seja depurado dos condicionamentos impostos pela gnoseologia e pela ética que o retiraram de sua natural centralidade, o que significaria devolver à metafísica seu lugar fundador de todo conhecimento válido.

4. A expressão ente enquanto ente, a aristotélica formulação do *on he on*, constitui uma peça preciosa da metafísica, exatamente porque aponta na direção de uma homogeneização dos conceitos, ou seja, a solução da multiplicidade numa essência comum, na qual a particularidade cede espaço para a totalidade; e também porque permite a irrupção de um conceito homogeneizador de toda acidentalidade e a compreensão de uma essencialidade comum a todos os entes, o que vale dizer uma entidade global. O

discurso metafísico revela uma radical "transgressão" do limite imposto pela experiência que só permite uma cognição *entis* enquanto parte. Essa transgressão corresponde a uma ultrapassagem cognitiva do *eidós*, enquanto formas da diferença e da multiplicidade heterogênea, ao *eidós* enquanto essência una do todo. *Ipsa facto*, se passa do âmbito das realidades submissas à temporalidade, ao âmbito de uma real perenidade, onde a imutabilidade sustenta a unidade absoluta do ser, plena e perfeitamente atualizado, onde já não há potencialidade: não por uma absoluta impotência como no caso do não-ser, mas sim por total atualização.

A metafísica em seu esforço de logicidade é capaz, não de construir conceitos, mas sim de descobri-los. Como se descobre alguma coisa que se revela, há uma interpenetração entre metafísica e revelação. É nessa medida que Frithjof Schuon pode falar numa unidade transcendente das religiões,¹² As revelações por seu estatuto religioso adentram o âmbito da cognição emocional pelas práticas pias da prece e da devoção cültica. A metafísica será, pois, o esforço de discursar racionalmente sobre realidades de natureza emocional, ou seja, que só emocionalmente podem ser experimentadas. Tal fato a erige como mediadora necessária de qualquer teologia.

Considerando o turbilhão emocional em que vive imerso o homem hodierno é compreensível que ele ignore o significado da emoção da paz absoluta, exterior e interior, aquela serenidade de alma que lhe permite refletir a luz do logos cósmico e constatar a realidade emocional de certos conceitos que, para a fria racionalidade, são meras fantasias abstratas. Mas aquilo que é abstrato para a dimensão restrita à experiência objetiva não o é,

¹². Cf. SCHUON, Frithjof, *Da unidade transcendente das religiões*. São Paulo, 1953.

necessariamente, para a ampla dimensão do mundo interior, onde se experimentam subjetivamente os processos emocionais responsáveis pela própria objetivização do sujeito, ou seja, de sua consciência de ser parte. A transitoriedade da parte se mostra limitada – em seu início, como causa, e em seu término, como fim – pela consciência de ser, não a diferença, mas, sim, a igualdade homogênea, ou seja, aquilo que Tomás de Aquino denominou *actus essendi*, a razão pela qual os entes enquanto partes podem ter existência.

Há pois de se reconhecer uma cognição emocional, que é o modo potencial das cognições racionais, como um patamar gnoseológico distinto daquele que é acreditado como objetivo. O esquecimento da dimensão gnoseológica da emoção acompanha, ao longo da história da filosofia, aquilo que Heidegger denominou “esquecimento do ser”. Com efeito, a emoção sinaliza o sentido dos conceitos abstratos. Uma organização emocional da realidade implica que sejam as emoções consideradas os entes que concorrem para a realidade total da emoção, o que levanta suspeita sobre a pertinência de qualquer idéia de si estritamente egóica.

Aqui se identifica a principal função dos sistemas politeístas de crenças que é a de expor aos homens a “história” das emoções na forma de sagas mitológicas. Os monoteísmos, ao contemplar apenas aquilo que está acima do universo emocional e que é estritamente espiritual, favorecem a transferência de uma idéia de si egóica, do âmbito existencial, a um posto privilegiado acima da simples consciência do ser. Dá-se uma inversão hierárquica em que o homem é “tentado” a ocupar o centro de referência dos sentidos. Não é sem razão que as grandes tradições monoteístas rejeitam as crenças reencarnacionistas: o homem já não se define como aquelas almas (ou

emoções) que pode ser, mas como a atualização de uma única alma (ou emoção) que é. Isso é um exemplo do que se pode chamar de funcionalidade psicossocial das crenças, na medida em que revela sua atualização gnoseológica. Quando o praticante do ioga se dedica à meditação para libertação de Maya, ele expressa o esforço no sentido de superar a confusão da consciência de si com a consciência de seus fenômenos e alcançar uma serena consciência do ser. Como "uma história das religiões é uma história da alma,"¹³ seus diferentes éons e tradições devem ser compreendidos como faces de uma única "iniciação". Isto posto, o animismo, o politeísmo e o monoteísmo devem ser observados como modos, tanto do conhecimento das religiões, quanto da própria alma; modos esses que se complementam e se implicam; a perfeição de um exigindo a perfeição dos demais. Nos discursos místicos de várias culturas não é difícil observar como eles sejam simultaneamente animistas, politeístas e monoteístas. Na verdade, esses conceitos exprimem um diferente grau de constatação do espalhamento do sagrado por toda a realidade: do minimíssimo *quark* ao infinito macrocósmico, tudo se mostra igualmente embebido da sagrada realidade do ser.

Caso se considere a visão einsteiniana da massa, em sua redução à uma expressão energética, pode-se estabelecer uma similitude da energia com o conceito de ser homogeneizador de todos os conceitos, como uma substância universal. Mas a hipótese de Gell-Mann sobre os *quarks* parece indicar uma heterogeneidade de cargas elétricas fracionárias, "cores" e "sabores", o que pode significar uma existência diferenciada da energia na dimensão microfísica subatômica. Isso mostra que apenas simbólica e analogicamente se pode

¹³. LUPASCO, Stéphane. *Les trois matières*. Paris, 1960, p. 90.

considerar a energia como homogeneidade absoluta,¹⁴ pois a realidade totalmente homogênea permanece fora das possibilidades de experiência objetiva e diferenciada, mesmo na contemplação teórica.

Com efeito, a diferença só surge depois de uma ruptura da homogeneidade que ocorre quando da percepção do outro, sendo possível essa consciência justamente no âmbito da manifestação, da criaturalidade. No reino do Imanifesto não há possibilidade da diferença, apenas a igualdade absoluta do homogêneo. Entre o Imanifesto e o universo manifesto se mostra a mais intensa contraditoriedade entre o mesmo e o absolutamente outro. Quando se fala em "o outro absoluto", faz-se referência a uma modalidade do mesmo homogêneo primordial particularizada pela contingência. Contudo, não é possível esquecer que a fragmentação do real homogêneo é fruto de uma apreensão egóica do real: *Diminute sunt veritates a fillis hominum*.¹⁵ Constata-se, pois, que aquilo que produz a noção da alteridade é uma visão centrada numa idéia de si fundamentada apenas nas experiências históricas dos espécimes. A aporia entre o múltiplo e o uno, entre a diferença contingente e a igualdade necessária, reflete a tensão entre dois estatuto ontológicos: o do espécime e o da espécie; entre a unidade da espécie completa no indivíduo e a unidade dos espécimes completa na espécie; entre o princípio de individuação e o princípio de determinação. O

¹⁴. Essa ressalva deve ser lembrada sempre que se considerar a consciência como evento energético: o é, mas de uma energia que é realmente a substância homogênea universal, a qual provavelmente transcende a energia pensada no âmbito da filosofia da ciência. Assim, quando houver referência à consciência como evento energético se deve subentender a natureza transcendente da energia homogênea, que será certamente uma hiperenergia, ou, mais adequadamente, um princípio espiritual.

¹⁵. "A verdade é fragmentada pelos filhos dos homens." AGOSTINHO DE HIPONA, *Enarr. in psalmos*, PL 36:13s.

Imanifesto pode corresponder ao espécime absoluto, enquanto o conjunto harmônico da manifestação constitui a espécie do real existente. Já o espécime absoluto, visto a partir da limitação cognitiva da parte, é a essência do real global. Caso seja aplicado o princípio de Tomás de Aquino de que, em Deus, essência e existência coincidem, então se é obrigado a uma visão panenteísta, pela qual o transcendente e o Imanifesto se revelam integralmente mesmo na mínima manifestação, convergindo imanência e transcendência. A diferença emerge a partir de uma limitação do campo perceptivo das próprias espécies múltiplas, incapaz de perceber a organicidade global da manifestação e seu sentido uno. Essa organicidade sistêmica cósmica é o limite da capacidade humana de pensar o todo: que a transcendência possa ultrapassá-la é óbvio e que a imanência seja a união de forma e matéria absolutas parece um corolário natural.

5. Aprofunde-se, agora, a meditação sobre a relação entre o *self* e o ego. O *self* representa a consciência potencial da unidade do ser, ou seja, o próprio ser enquanto consciência. Da mesma forma que o ser é o Todos, o absoluto, é também a parte e o relativo. Deste modo, o *self* é tanto a consciência do absoluto, quanto a consciência do relativo e particular. Assim, fundamentalmente, toda consciência é consciência do ser. Aqui é preciso frisar que consciência, como evento energético cósmico, não deve ser confundida com o imaginário, que surge da introjeção psicológica do espaço vivenciado.¹⁶ Pela expressão consciência do ser deve ser compreendida a decorrente condição de possibilidade dos múltiplos

¹⁶.Cf. DURAND, Gilbert, *L'âme tigrée*. Paris, 1980. Pode-se dizer que o imaginário que inclui a memória seja também a introjeção do tempo. Essa introjeção representa uma vitória, uma superação das limitações espaço-temporais. A memória vence o tempo e a fantasia supera o espaço.

fenômenos de consciência. O arco de manifestação da consciência se coloca entre duas entropias antagônicas: de um lado, a consciência potencial latente e homogênea do ser e, do outro, a consciência atualizada e heterogênea do ego. A consciência particular *entis*, enquanto parte, consiste na manifestação da consciência egóica. É a particularização de um caso do ser, portanto, de um caso de existência que forma o complexo psicológico do ego. Não obstante, o ego não é uma parte de somenos importância da consciência, mas um modo particular e heterogêneo da consciência do ser enquanto parte. Pode-se concluir, então, que o ego é uma modalidade manifesta do *self*, uma entre quase infinitas possibilidades. Pela consciência do ego a pessoa tem acesso à consciência de sua individualidade e, pela da consciência do *self* a pessoa se torna consciente de sua essencialidade absoluta, logo, do *ens* enquanto ente. Essa tensão entre o ser uno e a multiplicidade dos entes é projeção da matriz psicológica na matriz filosófica, engendrando a metafísica, compreendida esta como ciência que estuda o ente enquanto ente.

O mergulho gnoseológico busca entender, *mutatis mutandis*, a consciência do *self*, enquanto consciência do ser. A filosofia moderna tem privilegiado um discurso analítico objetivo a respeito do ser, enquanto objeto de conhecimento e material de reflexão filosófica, mas urge um discurso sintético e subjetivo, que se coenvolva com seu objeto de estudo, na medida em que discorra sobre a consciência que se observa a si própria enquanto ato de consciência. O objeto de estudo se mostra, em última instância, como a própria consciência do ser, dinamizada na forma de processo intelectual de conhecimento e processo afetivo de reconhecimento do ser, ambos processos psicológicos, anímicos. Assim, o ser como objeto deve

coincidir com o ser como sujeito, o conhecimento racional com o reconhecimento emocional. Os estudos inaugurados por Carl Jung sobre a Alquimia¹⁷ mostram-na como preocupação de integrar esses dois sistemas de conhecimento: um fundamentado na reflexão do ser enquanto objeto de conhecimento e o outro baseado na reflexão do ser enquanto sujeito sensível e consciente.

Quando a consciência estuda a si própria como evento energético capaz de informação, ela estrutura seu próprio núcleo semântico, ou seja, a fonte dos sentidos atribuídos aos diversos objetos percebidos, às inúmeras emoções vividas e às diversas ações realizadas. O núcleo semântico da consciência é responsável pelo sentido existencial que se atribui à vida. Este núcleo semântico é conversível ao próprio ser, que permanece sendo, em última instância, o fundamento de toda e qualquer existência, mesmo aquelas virtuais e fantásticas do universo psíquico. Aqui se tenta inserir na discussão filosófica o dado psicológico implicado na descoberta do próprio sujeito primordial. Enquanto processo psicológico, essa descoberta corresponde a uma tomada de consciência profunda de que o ente, que existe enquanto parte, não se exaure enquanto existência na parte, mas transborda na existência do absoluto. Noutros termos, é possível dizer que é do ser, visto sempre como *actus essendi*, que emanam as condições de possibilidade de existência da parte enquanto ente. Com efeito, convém empregar o termo "ente" para o ser enquanto parte, por melhor definir sua natureza participada, que é a manifestação do ser como parte. Deste modo, o ser permanece como um infinitivo substantivado, capaz de identificar-se com o sujeito formulador da pergunta "quem sou eu?" – O ser é!

¹⁷.Cf. JUNG, Carl. *Mysterium conjunctionis*. Paris, 1980.

A pergunta típica da metafísica aristotélica "que é isto?" caracteriza um ponto de partida filosófico em que o absoluto é transformado em objeto de observação e estudo. Parece mais conveniente partir da pergunta "quem sou eu?" ou "quem pergunta, em mim?" pelo comprometimento que isto envolve entre o sujeito e o objeto de conhecimento. A resposta reside na pesquisa do sujeito que é capaz de consciência e que é anterior à formulação lógica da própria pergunta. Na busca da anterioridade entre o ser enquanto absoluto e o ser enquanto parte, tem-se de reconhecer que aquilo que pode ser de modo absoluto e universal, é necessariamente anterior, em precedência, àquilo que só pode ser de modo relativo e accidental. No âmbito psicológico individual, a participação nesta realidade se mostra de modo emocional como uma nostalgia crônica, uma nostalgia intrínseca ao próprio ato da consciência humana.¹⁸

A consciência do homem, realizando-se, apenas no âmbito do ego e da não superação da dicotomia eu/não-eu, fundamenta o comportamento humano onipotente, pretensioso e auto-suficiente. Por outro lado, ocorre um salto qualitativo de consciência, no momento em que o ente, enquanto parte, transborda sua limitação contingente e accidental e se torna capaz de penetrar sua realidade fundante, essencial e absoluta. Esse salto consiste numa modificação psicoexistencial.¹⁹ A

¹⁸. A nostalgia metafísica é a intuição que o ente tem de que, sendo realmente parte, é essencialmente o Todos. Por seu lado, a angústia deriva da necessidade do salto da consciência do âmbito egóico à dimensão do *self* que é um campo oculto, desconhecido, portanto gerador de temor, apavorante.

¹⁹. Ao estudar esse salto no contexto tradicional do ioga, Mircea Eliade o compara a uma tomada de posse de si, sobre o quê escreve: "A 'tomada de posse de si', com efeito, modifica radicalmente o regime ontológico do homem. O 'descobrimiento do Si-mesmo', a auto-reflexão do *púrusha* engendra uma 'ruptura de nível' em escala cósmica: em decorrência disto ficam abolidas as modalidades do real, o ser (*púrusha*) coincide com o não-ser (o 'homem' propriamente dito), o conhecimento se vê transformado em

existência sob tais condições de consciência há de revelar-se mais livre, mais autêntica e, sobretudo, mais criativa e participante. O modo como o homem se põe diante de si próprio caracteriza sua idéia de si, ou seja, aquele juízo de opinião que a consciência é capaz de fazer sobre o ente, enquanto indivíduo e enquanto parte. Este processo é capaz de demonstrar ao homem sua insuficiência, sua condição contingente, bem como sua abertura a um auto-reconhecimento de si enquanto absoluto. Essa consciência de si gera inevitavelmente uma respectiva idéia de si, cuja produção é intermediada pelo complexo egóico, porém aberto e referenciado ao arquétipo do *self*, que é o arquétipo do absoluto.

A passagem de uma idéia de si, enquanto parte, a uma idéia de si enquanto ser absoluto é vivenciada na alma como uma grande e terrível angústia. Esta angústia metafísica deriva do salto da consciência da dimensão egóica para a do *self*, que é um campo velado, oculto, desconhecido, portanto gerador de temor e insegurança. Essa angústia metafísica se propaga numa enorme gama de matizes, desde situações patológicas descontroladas, a experiências interiores

'domínio' mágico, graças à absorção integral do conhecido por parte do conhecedor. E, como desta vez o objeto de conhecimento é o Ser puro, despojado de toda forma de atributo, o *samâdi* conduz à assimilação do puro ser. A auto-revelação do *purusha* equivale a uma tomada de posse do Ser em toda sua plenitude. No *asamprajñata samâdhi*, o yoguim é efetivamente a totalidade do Ser." (ELIADE, Mircea. *Patáñjali y el Yoga*. Buenos Aires, 1978. p. 74.) O termo *asamprajñata* significa sem suporte, trata-se de um êxtase não diferenciado, cujo único conteúdo é o ser. (Id. ib, p. 73.)

Entretanto parece mais conveniente falar em modificação psicoexistencial do que em mudança do regime ontológico do homem. Apesar de se poder admitir a sinonímia, na medida em que se considere a realidade ontológica como uma realidade ao mesmo tempo existencial e psicológica. Se tal modificação tem no comportamento das emoções interiores seu primeiro sinal e se, posteriormente, se estende ao comportamento social, porque não também ao histórico, político, ecológico etc. ?

maravilhosas. O homem pode reagir de modo inesperado diante desse avizinhar-se do mistério, porque a pessoa, enquanto consciência de ser, constitui um mistério para a consciência *entis*, enquanto parte. O ego não pode conter o *self* nem desvendar seu mistério. Emprega-se, aqui, o termo mistério na acepção que lhe dá Gabriel Marcel de problema com o qual o homem está ontologicamente envolvido.

A consciência, enquanto entidade fenomênica, tem sua fundamentação no ser e, nesta qualidade, ela pode ser vista como objeto de indagação científica. A consciência está intrincada e amalgamada com o ser e com seu núcleo semântico, na medida em que o sentido não é outra coisa senão a referência do objeto à consciência. Quando o homem se introduz no mundo e projeta sobre ele a sua estrutura de consciência, confere sentido aos objetos do mundo. O dar sentido é uma expressão ampla que engloba também a criação de instrumentos e utensílios, pois, neste caso, trata-se de dar sentido utilitário. O ato de conferir sentido ao mundo tem, assim, vários modos de expressão, dentre os quais a técnica é dos mais interessantes por sua capacidade de modificar o mundo dado e construir um universo cultural. A dimensão cultural é produto humano e, como fruto à imagem e semelhança do próprio homem, resume a projeção do homem, como espécie que se revela, ao construir-se enquanto civilização.

É oportuno lembrar que a relação do homem enquanto indivíduo com a humanidade enquanto ente se proporciona àquela que se mostra entre a consciência do homem enquanto ego e a consciência do *self*. A noção de inconsciente coletivo se impõe para explicar exatamente a ponte de contato entre indivíduo e espécie, a possibilidade de diálogo entre ego e *self*. Mais uma vez, observa-se a interpenetração de diferentes patamares do real. A interpenetração do

psiquismo individual com a dimensão psíquica da espécie produz aquele espaço psíquico introjetado, que é inconsciente coletivo. Entretanto, talvez ficasse mais claro se fosse empregada a terminologia de sistema psíquico do indivíduo, sistema psíquico da espécie, sistema psíquico ecológico ou sistema psíquico dos universos micro e macrofísicos, onde se faz um salto qualitativo da consciência de fenômeno à epifania da consciência do Todos.

A cada esfera de consciência do psiquismo corresponde uma idéia de si. O conceito "idéia de si" parece adequado para exprimir esse amplo campo de ação do ser consciente, no ato de ser consciente de si próprio.²⁰ Contudo, o ato de ser do homem não subsiste por si e exige uma pergunta sobre sua anterioridade - o homem se depara com o mistério do ser em si próprio. A noção de mistério participa da natureza da idéia de si, como fundamento último e experiência psíquica da transcendentalidade do homem. Mostra-se como um chamado metafísico, a que cada um responde de modo *sui generis*. É uma opção fundamental do homem exercida em sua liberdade de ser. Essa vocação não é uma determinada experiência num ponto na história, mas é uma componente do próprio modo de ser consciente do homem que se dispersa pela sincronicidade de todos os momentos da existência. Pode-se admitir que em certos casos este chamado metafísico se manifeste no âmbito emocional, como

²⁰. As diversas idéias de si possíveis revelam uma probabilidade de multiplicidade, que evolui para sistemas dessas idéias. Um exemplo bastante arcaico é a concepção dos múltiplos corpos do homem, anterior à divisão ternária das gnosés e muito mais concretos em seu reconhecimento. É o caso da sombra e do nome, considerados corpos do homem. São, certamente, modos de exprimir o reconhecimento de diferentes idéias de si, projetadas num arco de manifestações de probabilidades de consciência de ser numa pluralidade de dimensões. Posteriormente, houve sincretismo entre a doutrina da pluralidade dos corpos (encontrada no Egito faraônico, na Índia e espalhadas em inúmeras culturas primitivas) e conceitos filosóficos.

confronto com o mistério. Trata-se do momento em que se tem uma experiência que se pode denominar como sendo do samádi, da consciência cósmica ou ainda da união mística.

A idéia de si caracteriza a imagem auto-refletida do homem. Não constitui um conceito de conteúdos éticos, mas pode fundamentar toda ética pessoal.

A intenção deste escrito é abordar uma certa arqueologia das histórias das mentalidades e das ideologias, uma vez que lhe interessam os primórdios emocionais daqueles momentos de iluminação, *insights*, dos quais se geram as matrizes arquetípicas do pensamento. O desenvolvimento dessas diferentes matrizes se manifesta nas diferentes mentalidades e ideologias. Ao falar em primórdios emocionais, quer-se dizer que as ideologias, em sua multiplicidade, estão de algum modo contidas, em latência, nas experiências ancestrais. É no diálogo interior que se decide aquela idéia de si que servirá de sustentáculo para a ideologia decorrente.

A história das mentalidades e ideologias fornece a atestação dessas entidades racionais, mas cabe à gnoseologia explicar a gênese de determinada idéia de si, bem como de seus desenvolvimentos futuros. Por meio de uma postura, que se pode chamar de aproximação empática, o método empregado procura não reificar seu objeto de estudo, que, sendo o homem, é essencialmente um sujeito de certezas e emoções, um sujeito reflexivo de estudo. A interferência da subjetividade sobre a leitura que se faz do real engendra a ideologia. Essa não existe fora do homem concreto, ela se manifesta na teia de valores individuais e grupais que compõem o sentido hermenêutico que interpreta o real de modo direcionado àquela idéia de si que prevalece no campo egóico do psiquismo. Noutras palavras, pode-se

dizer que o ego representa esse filtro psíquico onde emoção e razão se confundem e interferem na apreensão da realidade. Quando se projeta e interfere nos diferentes discursos humanos recebe o nome adequado de ideologia. Como ensina Paul Ricoeur, a ideologia está sempre presente, o que se pode fazer, como libertação de suas armadilhas, é procurar depurá-la e vigiar para que a refração que ela acarreta seja corrigida ao máximo. Para isto é preciso ter uma idéia de si centrada no evento cósmico do logos e não apenas numa circunstância histórica particular.

A ideologia é um resquício da mitologia dessacralizada pelo mundo moderno, um detrito que se acumulou entre a mesquinhez e a glória do homem. A modernidade provocou uma tensão entre a organização arquetípica do psiquismo tradicional e um novo paradigma psíquico em desenvolvimento acelerado. A secularização, ao romper as barreiras do tabu sacro, não apenas dessacralizou o mitológico e o religioso, mas também sacralizou o profano. A tendência hodierna está direcionada para uma reorganização, para uma ordem nova do psiquismo. Esta nova ordem é metaideológica, na medida em que suplanta a superficialidade do ego e busca restaurar a plenitude do sentido de si, que jaz guardada no núcleo semântico da consciência, o *intimo intimior*.

Todos estes aspectos estão dinamicamente incluídos no que se pode chamar de crise moderna, que outra coisa não é senão uma crise de identidade, um deslocamento do homem no cosmo sem a demarcação de um centro ou um pólo de referência, uma confusão de visões diversas, decorrentes de múltiplos lugares filosóficos. O teocentrismo medieval é irrestaurável e o antropocentrismo moderno é insuficiente: assim se mostra o dilema crítico de uma modernidade exaurida em suas fantasias megalômanas. A visão antropocósmica parece ser aquela que melhor concilia a tensão

contraditória entre um universo fechado e um universo infinito, sendo capaz de revelar ao homem sua dupla natureza particular e total, bem como as inúmeras dimensões possíveis para o ato de ser, suas atualizações existenciais. O caminho a percorrer para reorganizar o pensamento de modo adequado a uma nova idéia de si é árduo, mas é um dever que se impõe.

Ao indagar-se sobre sua identidade, o homem se obriga a um confronto com o mistério, cuja superação só se faz por uma transformação operada pelo próprio homem, o que implica um ato de vontade. O próprio ato de optar traz em si a presença envolvente do mistério do ser que se transmuta no mistério do crer, do pensar e do fazer. O ato de vontade, que supera o mistério, exprime a relação sábia e serena do sujeito com o próprio ser. A pergunta quem sou eu? representa a própria abertura do homem a uma convivência com a indagação. O espírito inquiridor é a fagulha de Prometeu, responsável por todo o saber acumulado pela humanidade insaciável por seu ardor. É o arquétipo que rompe a homogeneidade do ignorar e inaugura a heterogeneidade do conhecimento.

No âmago da questão da identidade última do homem a vocação metafísica se situa como complexo emocional decisivo para o auto-reconhecimento. A plenitude de realização dessa vocação metafísica se mostra nos chamados grandes iniciados, profetas, avatares, e, mais explicitamente, no evento Jesus Cristo, que se autoneomeou Filho do Homem, expressão aramaica que significava alguém, ou apenas, um homem.²¹ Trata-se de uma expressão carregada de indeterminação, que é o modo de definir como idéia de

²¹. A expressão aramaica *bar-enâs* corresponde ao hebraico *bem-adam*. No Antigo Testamento, "designa um membro da raça humana". (Cf. DELORME, Jean. "Filho do Homem" in *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Petrópolis, 1977 e cf. KITTEL, Gerhard. "ho huiós tou antrópou" in *Theological Dictionary of the New Testament*. Abridged in One Volume. Grand Rapids, 1985.)

si o mais simples, um mínimo, um corpo humano, uma *potentia personalitatis*, uma idéia de si metaistórica, aberta à totalidade dos significados possíveis do homem como espécie. Por outro lado, a consciência da filiação divina dá a Jesus a comunhão com a transcendência e afirma uma idéia de si metafísica, na qual a consciência da parte se funda na consciência do Todos, no âmbito de realidade no qual "Eu e meu Pai somos Um".²² Essa mesma consciência representa a superação da oposição eu/não-eu, da psicologia iniciática do zen-budismo, haurida na experiência do *satori*. Trata-se da experiência da própria consciência enquanto evento energético cósmico, pois, além da dimensão da energia é que ocorre uma homogeneização essencial capaz de superar a dicotomia sujeito/objeto, eu/o outro. Também nas práticas de meditação e êxtase do ioga ensinadas por Patañjali, se encontra essa superação através do êxtase chamado *asamprajñâta samâdhi*, pelo qual o iogue se torna efetivamente a totalidade do ser. É um descobrimento de si próprio capaz de abolir a fragmentação do real. A diferenciação se supera e a homogeneidade integral e essencial do ser é vivenciada num patamar emocional profundo.

6. Como epílogo, pode-se ensaiar uma resposta à pergunta inicial: por que a diferença é, e não, a igualdade? Ao pressupor uma causalidade, a pergunta já revela sua origem egóica. A diferença é, tanto quanto a igualdade é, cada qual refletindo o ser de modo adequado a sua esfera de realidade. O Imanifesto, o ser por excelência, é o garante de uma igualdade essencial. A manifestação, o modo como o ser se apresenta à percepção humana, é cosmologicamente possível a partir do fato de o

²². Jo 10, 30.

absolutamente-mesmo tensionar com o absolutamente-outro. Dessa contradição torna-se viável o surgimento dos sistemas energéticos que engendram o real objetivo em tríplice dimensão: psíquica, física e orgânica. A diferenciação está, pois, intimamente implicada com a manifestação. A negação da igualdade no âmbito da pergunta inicial mostra um *a priori* tipicamente moderno, ou seja, de privação do ser. Como o ego se afirma pela experiência da diferença e pela negação da igualdade, ele não pode constituir um *locus philosophicus* adequado à resposta, embora seja a razão da pergunta. A resposta só pode ser dada a partir do *self*, que é uma abertura para a possibilidade de igualdade. Do ponto de vista do *ens* enquanto ente, a pergunta carece de sentido, pois só a igualdade existe e a diferença é no máximo ilusão, Maya.

A perspectiva do ego se restringe à compreensão da diferença; a do *self* se amplia e é capaz de reconhecer a igualdade a partir de um *actus essendi* do qual participam os diferentes. A diferença é a acidentalidade do ser que se mostra nos entes e a igualdade, a essencialidade universal.

A possibilidade de igualdade está ligada à necessidade do ser ao qual os entes se referenciam. Quando os entes se referenciam entre si, então a diferença surge como fator de individuação particular. A igualdade é condição de possibilidade da diferença. De modo analógico, pode-se compreender o entrosamento dessas dimensões antitéticas na própria organicidade do corpo humano: os órgãos são diferentes em sua forma e função, mas só têm sentido quando referenciados à integralidade da pessoa humana, à causa final para a qual concorrem. Não existe o fígado ou o coração em si, o que existe é o homem com suas partes, de cuja funcionalidade global

os órgãos participam com sua função específica e restrita.

Do ponto de vista metafísico, a funcionalidade global do ser absoluto em sua plenitude é inacessível ao homem como experiência, mas pode ser nomeada conceitualmente como o simplíssimo ato de ser. A igualdade é, pois, a afirmação do ser; a diferença não é o seu contrário, mas o modo de afirmação particular do ser em contingência.

Assim a reflexão anteriormente exposta sobre o *self* e o ego não é desnecessária para uma abordagem gnoseológica do problema, mas constitui o material indispensável para se entender a dialética entre singularidade e multiplicidade, entre igualdade e diferença. A intuição de uma unidade do ser aciona o mecanismo intelectual da composição e da divisão, sendo a primeira uma ação entrópica da igualdade e a segunda, da diferença.

A percepção de realidades proporcionadas é possível graças à proporcionalidade dos diferentes a uma única igualdade. A pergunta inicial deve, assim, ser reformulada de modo a permitir um aprofundamento mais específico da teoria do conhecimento e de sua própria validade: por que percebo, antes, a diferença, e não, a igualdade?