

O QUE É FILOSOFIA DA MANÊNCIA? Prolegômenos a uma metafísica pós-moderna

Manuel Moreira da Silva¹

RESUMO: Este trabalho pretende-se uma brevíssima introdução à reivindicação da herança e à reproposição da *Doutrina do Abrangente*, da *Mistagogia do Uno* e da *Filosofia especulativa pura* na época pós-moderna. Para isso, após uma rápida Introdução (I), explicita inicialmente a herança reivindicada e o parentesco com as *Denkformen* acima indicadas (II); em seguida, considera os limites sistemáticos e o alcance especulativo da filosofia da manência (III). Ato contínuo, discute o modo como em tal filosofia se reconhece o pensar por ela concebido em imagens e, portanto, em rigor, designado ‘pensar em imagens’; este o prenúncio de um pensar no Abrangente, ou, de modo mais preciso, do próprio pensar do Abrangente (IV). Enfim, o trabalho discute alguns aspectos essenciais da filosofia da manência, precisamente em confronto com as formas de pensar tradicionais, porquanto ela não se apresenta apenas como um novo pensar, mas, antes disso, como um novo início do pensar (V). Essa a razão pela qual também se pode afirmar que a filosofia da manência, aqui proposta, constitui um novo início da metafísica.

Palavras-chave: Pensar em imagens, Aristóteles, Proclus, Bruno, Hegel.

ABSTRACT: This work intends a very brief introduction to the claim of the inheritance and to the reposition of the *Doctrine of the Encompassing*, the *Mistagogy of the One* and the *pure speculative philosophy* in the postmodern era. For this, after a rapid Introduction (I), it initially explains the claimed inheritance and kinship with the *Denkformen* indicated above (II); and then considers the systematic limits and speculative scope of the philosophy of manence (III). Continuous act, the work discusses the way in which such a philosophy recognizes the thinking which it conceives in images, and therefore, strictly, called 'thinking in images'; this is the foreshadowing of a thinking in the Encompassing, or, more precisely, of the thinking itself of the Encompassing (IV). Finally, the paper discusses some essential aspects of the philosophy of manence, precisely in relation to traditional ways of thinking, because it presents itself not only as a new thinking, but rather as a new beginning of thinking (V). This is the reason why it can also be said that the philosophy of manence, proposed here, constitutes a new beginning of metaphysics.

Keywords: Thinking in images, Aristotle, Proclus, Bruno, Hegel.

I

Este trabalho pretende-se uma brevíssima introdução à reivindicação da herança e à reproposição da *Doutrina do Abrangente*, da *Mistagogia do Uno* e da *Filosofia especulativa pura* na época pós-moderna². A reivindicação de herança explica-se pelo parentesco da concepção de metafísica ora proposta com as concepções aludidas nos termos empregados no período anterior, no caso as de Aristóteles – interpretado por Philip

¹ Dr. em Filosofia. Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná. E-mail: immanuelmoreyra@gmail.com

² Para uma primeira aproximação ao tema, no sentido aqui tematizado, ver, M. M. DA SILVA, O problema do início e a questão do Abrangente. Linhas fundamentais de uma metafísica pós-moderna. In M. M. DA SILVA (Org.). *Ser e pensar, inícios*. São Paulo: Todas as Musas, 2016, p. 221-254.

Merlan, no quadro teórico da academia platônica³ –, Proclus, o Diádoco e Hegel; estes últimos, respectivamente, os fundadores da filosofia especulativa em geral e da filosofia especulativa pura, aos quais é preciso acrescentar Schelling, como mediador daqueles⁴. Por seu turno, a reproposição não implica nenhuma ordem de compromisso com aquelas concepções em sua primeira proposição ou em suas proposições posteriores, mas antes se impõe instalar-se aquém e além delas, ou seja, na *Coisa mesma*.

Tal reivindicação e parentesco, entretanto, não significam que a filosofia da manênciã ora proposta se limita a uma pura e simples reproposição daquelas formas de pensar. Porquanto a referida filosofia não assume nenhuma ordem de compromisso com aquelas concepções, mas também se reivindica, ao contrário delas, e de modo específico, uma *Denkform* pós-moderna, o caminho a ser trilhado se apresenta ainda completamente virgem. Em vista disso, quando neste trabalho se fala em parentesco e herança não se visa com isso, de modo algum, a manutenção das formas de pensar anteriormente aludidas ou de qualquer outra mais adiante considerada, a não ser, de maneira exclusiva, a concepção apresentada. Todas as outras concepções, por conseguinte, devem aqui ser consideradas apenas a título de lumináres que, a cada vez, podem jogar mais ou menos luz, mais ou menos sombras nas trilhas então naturalmente abertas. A herança e o parentesco citados se mostram, portanto, como imagens passíveis de rememoração em vista de um modo de ser e de pensar, cuja emergência, por outra via, jamais se poderá reconhecer.

No que segue, o presente trabalho explicita inicialmente a herança reivindicada e o parentesco com as *Denkformen* acima indicadas (II); em seguida, considera os limites sistemáticos e o alcance especulativo da filosofia da manênciã (III). Ato contínuo, discute o modo como em tal filosofia se reconhece o pensar por ela concebido em imagens e, portanto, em rigor, designado ‘pensar em imagens’; este o prenúncio de um pensar no Abrangente, ou, de modo mais preciso, do próprio pensar do Abrangente (IV). Enfim, o trabalho discute alguns aspectos essenciais da filosofia da manênciã, precisamente em confronto com as formas de pensar tradicionais, porquanto ela não se apresenta apenas como um novo pensar, mas, antes disso, como um novo início do pensar (V). Essa a razão

³ Ver, a respeito, P. MERLAN, *Metaphysica generalis in Aristotle?* In P. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, Third edition, revised, Hague: Martinus Nijhof, 1975, p. 160-220.

⁴ Veja-se, por exemplo, os textos de filosofia da natureza de Schelling, a partir de 1799, em especial: F. W. J. SCHELLING. *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Sämtliche Werke*, I, 3, *passim*; *System des transcendentalen Idealismus. Werke*, I, 3, *passim*; *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen. Sämtliche Werke*, I, 4, *passim*.

pela qual também se pode afirmar que a filosofia da manência, aqui proposta, constitui um novo início da metafísica.

II

No concernente à reivindicação de herança aludida na seção anterior, quanto ao primeiro caso, reivindica-se aqui a concepção do *katholou* aristotélico entendido como “o que, enquanto concreto, é comum a todos os casos singulares”⁵; portanto, não como o universal abstrato da tradição metafísica, seja este entendido como *ante rem*, *in re* ou *post rem*⁶ – tomados enquanto separados e opostos entre si –, ou mesmo segundo o universal concreto hegeliano⁷, o qual, porém, é concebido no quadro teórico de uma determinação formal. Em vista disso, o *katholou* é reivindicado no sentido de uma estrutura dinâmica que perpassa todos os seres – enquanto seres – e que pode, portanto, em cada caso, ser isolado e estudado por si mesmo enquanto princípio estruturante da classe ou do tipo de ser em questão; quando, por conseguinte, pode ser denominado rigorosamente como o Abrangente. Logo, porque concreto e assim comum a todos os casos singulares, é de um lado concebido como o ente enquanto ente e, de outro, como a suprema esfera do ente; de modo mais preciso, como o que é em si e enquanto tal e como o que é no todo ou em seu todo⁸, o que não implica, de maneira alguma – no quadro teórico de uma metafísica pós-moderna – a pressuposição ou a afirmação de um ente primeiro ou de uma substância primeira, quaisquer que sejam estes. Dessa forma, para aquém e além de um ente

⁵ Ver, P. MERLAN, *Metaphysica generalis in Aristotle?* In op. cit., p. 173.

⁶ Ao que parece, foi o médio-platônico Alcinoos quem primeiro tentou reconciliar, de modo efetivo, a ideia platônica, a forma aristotélica e a representação estoica nos termos do que mais tarde, entre os medievais, e em grande parte via Porfírio, viria a ser designado, respectivamente, *universalia ante rem*, *in re* e *post rem*. Ver, a respeito, ALCINOOS, *Enseignement de la Doctrine de Platon*. Introduction, texte établi et commenté par John Whittaker et traduit par Pierre Louis. Paris: Les Belles Lettres, 1990, IV, 6ss, H 155, 26ss; V, 9-10, H 157-158; IX, 20-22, H 163-164. Ver também, P. ARGÁRATE, *Theologia en la Epitomé de Alkinoos*. In *Communio* XXXI (1998): 25-55, em especial, p. 36ss.

⁷ O universal concreto hegeliano mantém um longínquo parentesco com a tentativa de reconciliação de Alcinoos, sobretudo na medida em que se determina a um tempo como universal abstrato, particular e singular ou universal concreto (ver, G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, II, Werke 6, Frankfurt an Main: Suhrkamp, 1969, p. 272-301). De um lado, Hegel concebe o conteúdo de sua *Ciência da Lógica* como “a apresentação de Deus antes em sua essência eterna antes da criação da natureza e de um espírito finito” (*Wissenschaft der Logik*, I, Werke 5, p. 44); de outro, o filósofo entende essa mesma Lógica como perpassando todo o real e, portanto, como algo interior ao próprio real, igualmente concebido como contido no ideal (ver, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, I, Werke 8, § 23, Zusätzen 1-3, p. 81-91; § 213, p. 367). Enfim, o filósofo concebe que “a consciência faz para si, segundo o tempo, representações dos ob-jetos (Gegenständen) antes de fazer conceitos deles” (Ibid., § 1, p. 41).

⁸ Ver, P. MERLAN, op. cit., p. 173-174. Ver também, E. PRZYWARA, *Analogia Entis*. *Metaphysik: Ur-Struktur und All-Rhythmus*. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1962, p. 157.

primeiro, porque pura e simplesmente estruturante, não causal e, assim, um princípio, o único na verdade, que permanece dentro de si, o Abrangente se reconhece um princípio manente, ou antes, a manência ela mesma. Com isso, a filosofia que dele se ocupa pode igualmente ser assumida e mantida como uma *filosofia da manência*.

Mediante a designação ‘filosofia da manência’ passa-se ao segundo caso, ao da assim chamada *Mistagogia do Uno*⁹, parte essencial da *mistagogia divina* ou da iniciação aos mistérios divinos¹⁰ e, assim, o cerne da filosofia procliana. Porque essencialmente uma iniciação aos mistérios do Uno, a um tempo, à sua transcendência e imparticipação – ao seu permanecer dentro de si – e ao seu caráter de causa primeira e suprema¹¹, tal filosofia, nas palavras de Trouillard, se assume não somente como um saber especulativo, mas também como um saber transformante, de modo mais preciso, um modo de vida¹². Ao assumir e manter dentro de si essa mistagogia, a filosofia da manência identifica, pois, a manência nela em questão – a saber, o permanecer dentro de si da mônada ou da hénada, em seu sentido o mais elevado, isto é, enquanto *mônada das mônadas* ou *hénada das hénadas*¹³ – com o permanecer dentro de si do próprio Uno, igualmente identificado com o Bem, reivindicando-se, além disso, um saber praticante; porém, não assume nenhuma transcendência do Uno em relação ao que quer que seja e, por conseguinte, imanência alguma. Isso porque, ao não assumir ou reivindicar para si a função de causa, no sentido próprio de causa produtiva, ou antes produtora, ainda que circular¹⁴, a manência não se submete à ambiguidade ou ao embaraço de, a um tempo, permanecer dentro de si e presentificar-se no produzido, mostrando-se nele como sua causa produtora, dele reivindicando, ainda, manter-se na causa ou reconhecê-la como tal. O embaraço, aqui,

⁹ Ver, PROCLUS, *Théologie Platonicienne*. Trad. H. D. Saffrey et L. G. Westerink. Paris: Les Belles Lettres, 2003. (6 tomes). Doravante citado pela sigla ‘ThP’, seguida do número do Livro e dos capítulos, respectivamente em números romanos e em números ordinais, assim como de suas respectivas páginas e linhas a ela referentes, se necessário. No caso, ThP, III 7, p. 29, 7-8.

¹⁰ Ver, por exemplo, ThP, I, 1, p. 5, 17; p. 6, 12; 5, p. 24, 12; 7, p. 32, 4; 10, p. 41, 5-6; 17, p. 81, 9. Sobre os vários usos da palavra ‘mistagogia’ em Proclus, veja-se, J. TROUILLARD, *La mystagogie de Proclus*. Paris: Les Belles Lettres, 1982, p. 11ss.

¹¹ Ver, ThP, III 7, p. 29, 7-8ss.

¹² Ver, TROUILLARD, op. cit., p. 11. Ver também, ThP, I, 1, p. 6, 12ss.

¹³ Ver, ThP, II 11, p. 65, 12. Ver também, PROCLUS, *In Platonis Parmenidem Commentaria*. Edidit Carlos Steel, Tomus III, Libros VI-VII et índices continens. Oxonii: Clarendoniano, 2009. Doravante citado pelas iniciais “In Parm.”, seguidas do número do Livro, a numeração das páginas e linhas, conforme a edição princeps do texto grego de Victor Cousin e da de Moerbeke, da última parte do Livro VII, com o texto grego reconstruído por Carlos Steel. No caso, *In Parm.*, VI, 1044, 24-1045, 1. Ver também, PROCLUS, *Commentary on Plato's Parmenides*. Translated by Glenn R. Morrow and John M. Dillon. Princeton, England; New Jersey, USA: Princeton University Press, 1992, (= ConP), VI, p. 404.

¹⁴ Ver, ThP, II 6, p. 41, 4-5. Ver também, TROUILLARD, op. cit., p. 127-137; em especial, p. 133ss.

radica precisamente na exigência de transcendência e de imanência do princípio causal ou produtor, bem como da imanência do causado ou do produzido¹⁵; embaraço que também se mostra na confusão entre agir e produzir, com a gradativa substituição do primeiro pelo segundo. Substituição que na modernidade – por exemplo, para o que aqui nos interessa, em Schelling e Hegel – implicara a subordinação completa do prático ao poético; a filosofia da manência rejeita uma tal subordinação.

Isso nos leva ao terceiro caso. Neste, a reivindicação de herança repousa sobre a premissa do *Hen kai Pan* (Um e tudo), diversamente reivindicada – desde o último quarto do século XVIII até meados do século XIX, mediante Spinoza, mas, em seu *background* histórico, ao que parece a partir de Damascius¹⁶, via Cusanus¹⁷, via Giordano Bruno – por Lessing e Jacobi¹⁸, assim como por Goethe, Hölderlin, Schelling e Hegel entre outros. No caso destes últimos, o *Hen kai Pan* foi interpretado, já de saída, de certo modo a partir de Herder¹⁹, como *Reich Gottes (Reino de Deus)*, no âmbito de um projeto inicial comum²⁰

¹⁵ Ver, PROCLI, *In Platonis Parmenidem Commentaria. Edidit Carlos Steel, Tomus I, Libros I-III et índices continens*. Oxonii: Clarendoniano, 2007. Doravante citado pelas iniciais “In Parm.”, seguidas do número do Livro, a numeração das páginas e linhas, conforme a edição princeps do texto grego de Victor Cousin. No caso, *In Parm.*, I, 707, 9-11. Ver também, ConP, I, p. 82.

¹⁶ Damascius é o primeiro neoplatônico a problematizar a aporia do primeiro princípio e a sua consequente inefabilidade (ver DAMASCIUS, *De Principiis* I, 1a, 1, p. 1, 4ss; 2, p. 4, 1ss, Westerink-Combès). Ele busca tematizar um absoluto inefável (o princípio único do todo) “acima do próprio Uno, fazendo-o seguir de um Uno-Todos [εν-παντα] e, posteriormente, de um Todos-Uno [παντα-εν]” (G. REALE, *História da Filosofia Antiga*, IV, 1994, p. 595), ao qual, não obstante, não se pode denominar de modo algum, não sendo possível concebê-lo nem o conjecturar (ver DAMASCIUS, *De Principiis* I, 3, p. 4, 13ss, Westerink-Combès). Isso no âmbito de uma tentativa radical de pensar o princípio único – aquém do limitante e do limitado, anteriores à tríade inteligível –, em confrontando as teses de Iamblichus, Porphyrius, Proclus e Syrianus (ver DAMASCIUS, *De Principiis* II, 1a, *passim*, Westerink-Combès).

¹⁷ Para a equivalência das *Denkformen* do Cusanus e de Damascius, ver, J. A. DOULL, *Neoplatonism and the Origin of the Older Modern Philosophy*. In J. J. CLEARY. *The Perennial Tradition of Neoplatonism*. Leuven: Leuven University Press, 1997, p. 506. Para a filiação de Bruno ao Cusanus, ver, A. INGEGNO. Introduction. In G. B. NOLANO, *Cause, Principle and Unity and Essays on Magic*. Translated and edited by Robert de Lucca and Richard Blackwell, with an introduction by Alfonso Ingegno. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. xivss.

¹⁸ Ver, G. DI GIOVANNI. *Hen kai Pan: Spinozafigurationen in Frühidealismus*. In W. JAESCHKE, B. SANDKAULEN (Hrsg). *Friedrich Heinrich Jacobi: Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. Berlin: Meiner Verlag, 2004, p. 88-106; F. H. JACOBI. *The Spinoza Conversations Between Lessing and Jacobi: Text with Excerpts from the Ensuing Controversy*. Introduced by G. Vallée and translated by G. Vallée, J. B. Lawson and C. G. Chapple. Lanham; New York; London: University Press of America, 1988, *passim*; em especial, p. 10. Ver também, F. H. JACOBI. *Cartas a Mendelssohn y otros textos*. Prólogo, traducción y notas de José Luis Villacañas. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996, *passim*; especialmente, p. 65, (p. 10 do original); p. 183-189 (p. 34-46, especialmente, p. 35, p. 46 do original). Compare-se G. B. NOLANO, *De la causa, principio e uno*. In *Dialoghi italiani*. Nuovamente ristampati com note di Giovanni Gentile. Terza edizione a cura di Giovanni Aquilecchia. Firenze: Sansoni, 1957, p. 318-342, em especial, p. 318ss; p. 341-342.

¹⁹ M. HEINZ. Die Kontroverse zwischen Herder und Jacobi über Spinoza. In W. JAESCHKE, B. SANDKAULEN, op. cit., p. 87. Ver também, J. G. HERDER. *Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System nebst Shaftesbury's Naturhymnus*. Berlin: Herstellung/BoD – Books on Demand, 2013, *passim*.

cuja realização, porém, se interrompera com a controvérsia intransponível entre Hegel e Schelling; quando este assume, mais explicitamente a partir de 1804, o *Reich Gottes* nos quadros do *Hen kai Pan*²¹ e aquele, de modo inaugural a partir de 1807, em um vigoroso movimento contrário²², invoca o *Hen kai Pan* nos limites do *Reich Gottes*, no qual Deus é concebido como Espírito²³ e o *Reich Gottes*, em sentido próprio, como um *Reich des Geistes*²⁴. Entretanto, não se assume neste trabalho o *Hen kai Pan* entendido no âmbito de uma realização do *Reino de Deus* ou *do Espírito*, em especial no quadro teórico da metafísica tradicional, mantido em suas linhas gerais por Hegel e Schelling²⁵. Ainda que tal concepção seja pensada a partir do assim chamado *Inbegriff*, como o conceito – para Hegel o especulativo – que integra dentro de si todas as realidades²⁶, ela eleva à enésima potência todos os elementos mais acima rejeitados, os quais impedem a instauração de uma metafísica pós-moderna estrita. Tanto em Schelling, quanto em Hegel, o princípio consiste numa abstração puramente teórica, a qual, embora dentro de si e sem sair de si, tem que se efetivar ou produzir-se a si mesma no mundo ou na contingência, realizando-se enfim tão somente ao final de seu périplo, quando retorna dentro de si. Desse modo, em ambos os casos, tais filósofos repropõem de maneira diversa o que Proclus designara *moné-próodos-epistrophé* (*manência-processão-conversão*); processo às vezes entendido

²⁰ Ver, carta de Hölderlin a Hegel, de 10 de julho de 1794, e carta de Hegel a Schelling, de fim de janeiro de 1795, em G. W. F. HEGEL, *Briefe von und an Hegel*, I, 1785-1812. Herausgegeben von J. Hoffmeister. Berlin: Akademie Verlag, p. 9; p. 18.

²¹ Ver, F. W. J. SCHELLING, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*. Sämtliche Werke, I, 6, § 27, p. 176-177; § 51, p. 207-208; *Die Weltalter*. Sämtliche Werke, I, 8, p. 339; p. 344; *Philosophie der Mythologie*. Sämtliche Werke, II, 2, passim, especialmente, p. 60-61; p. 70-71; p. 74ss; p. 80; p. 108, nota 1ss.; *Philosophie der Offenbarung*, I, 2. Sämtliche Werke, II, 3, passim, em especial, p. 310ss; p. 337ss.

²² Veja-se, G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (1807), neu hrsg. von Hans-Friedrich Wessels u. Heirinch Clairmont. Mit e. Einleitung von Wolfgang Bonsiepen. Hamburg: Meiner, 1988, *passim*; especialmente, em relação a Schelling, p. 6-13. [*Fenomenologia do Espírito*, – 2. Ed. – São Paulo: Loyola, 2003, § 6-16, p. 28-34. Ver também, G. A. MAGEE, *Hegel and the hermetic tradition*. Ithaca; London: Cornell University Press, 2001, *passim*.

²³ Veja-se, G. W. F. HEGEL, *Enzyklopaedie*, I, Werke 8, § 50, Anmerkung, p. 133; III, Werke 10, § 384, Anmerkung, p. 29-30; Zusatz, p. 30-32; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*. Werke 17, p. 20ss *Wissenschaft der Logik*, II, Werke 6, p. 187ss. Ver também, J. HALFWASSEN, Hegels auseinandersetzung mit dem absoluten der negativen theologie. In A. F. KOCH; A. OBERAUER; K. UTZ (Hrsg.). *Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen "Subjektiven Logik"*. Paderborn; München; Wien; Zürich: Schöningh, 2003, p. 31-47.

²⁴ Ver, M. THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlin: Walter de Gruyter, 1970, *passim*. Ver também, O. PÖGGELER, *Hegels Kritik der Romantik*. München: Fink, 1998, *passim*.

²⁵ Ver, G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, Werke 5, p. 119ss; II, Werke 6, p. 402ss; F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*. Sämtliche Werke, II, 3, p. 167-168.

²⁶ Ver, G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, Werke 5, p. 119.

por Schelling e Hegel, mas também por Jacobi e Lessing, para este (em seu diálogo com Jacobi) a partir de Leibniz²⁷ – contudo, mais precisamente, ao que parece, a partir de Giordano Bruno, via Nicolau de Cusa²⁸ – como a expansão e a contração do princípio ou de Deus mesmo, respectivamente como a natureza e como a inteligência. A filosofia da manência compreende o esforço desses filósofos, mas rejeita a identificação do princípio manente estrito com a natureza ou com a inteligência; não obstante repropõe de modo mais interessante a expansão e a contração no concernente à manência.

III

Trata-se de explicitar os limites sistemáticos e o alcance especulativo da assim chamada *filosofia da manência*, a qual se reivindica, de certo modo, herdeira das formas de pensar e agir aludidas na seção anterior. Em vista disso, o pensamento nela em jogo se reconhece resultado da manência ela mesma; quando, portanto, a expressão ‘filosofia da manência’ deve ser entendida tanto conforme o genitivo subjetivo, quanto segundo o genitivo objetivo. Neste sentido, ‘filosofia da manência’ é a designação a mais apropriada para uma *Denkform* que se apresenta como um pensar, a um tempo, no Abrangente e do Abrangente; um pensar do próprio Abrangente que, como tal, assim se configura apenas enquanto permanece no Abrangente como em seu início e como o início mesmo. Não obstante, à diferença das formas de pensamento cuja herança reivindica, a filosofia da manência entende “o início” e “no início”, por sua vez, no sentido de um princípio (*arché*) pura e simplesmente estrutural – ou antes, estruturante – e, portanto, não causal; de modo mais rigoroso, o início – já distinguido da causa por Bruno²⁹ e tematizado primeiramente por Heidegger – como o que se desvela antes de tudo no acontecer e é inteiramente aí apenas no ocaso do acontecer mesmo³⁰. Um início ou princípio cujo significado próprio se mostra como um e o mesmo que o de ‘manência’; cujas origens remontam a Proclus, o Diádoco, mas cujo desenrolar, enquanto distinto da causa, foi atestado até aqui tão só em Bruno, Schelling e Heidegger³¹.

²⁷ Ver, F. H. JACOBI. *Cartas a Mendelssohn y otros textos*, op. cit., p. 94/64; p. 286-287.

²⁸ Ver, F. H. JACOBI. *Cartas a Mendelssohn y otros textos*, op. cit., p. 182/31; p. 185/38; G. B. NOLANO, De la causa, principio e uno. In op. cit., p. 341-342; A. INGEGNO. Introduction. In op. cit., p. xivss.

²⁹ Ver, G. B. NOLANO, De la causa, principio e uno. In op. cit., p. 180; p. 225ss.

³⁰ Ver, M. HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen*, HGA 39, p. 3-4.

³¹ Para os casos de Schelling e Heidegger, vejam-se, respectivamente, F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, I, 2. Sämtliche Werke, II, 3, p. 58; 158; M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik*. Siebte Auflage.

O termo ‘manência’ refere-se à *moné* – à *mônada* ou à *hénada* – tal como é concebida por Proclus, nos *Elementos de Teologia* e na *Teologia platônica*. Manência diz respeito, essencialmente, ao princípio primeiro ou último de tudo, que permanece dentro de si, logo sem movimento ou sem reflexão, do qual, segundo Proclus, todo ente que dele procede a ele se converte por natureza³²; a manência se mostra assim, em última instância, como o próprio Uno ou o Bem ele mesmo³³. No Diádoco, assim entendida, conforme Beierwaltes³⁴, a manência se mostra como o primeiro momento de um e mesmo ato – cujos momentos são necessariamente unidos e inseparáveis – com a processão (*proodos*) e a conversão (*epistrophé*), respectivamente o segundo e o terceiro momentos, no concernente à causalidade. Tais momentos perfazem, pois, a tríade fundante – no sentido de estruturante – de todas as outras³⁵; nesse caso, como fundante de todas as demais, a tríade *manência-processão-conversão* não pode ser considerada necessariamente como tal. Na verdade, porquanto cada um de seus momentos tem o caráter do Uno e é, como este, puramente inteligível, a tríade ela mesma se mostra análoga ao Uno e é a condição de a primeira tríade inteligível – a dos deuses inteligíveis ou da *hénadas* divinas – ser unida ao próprio Uno³⁶. Em vista disso, porque é tanto princípio quanto fim, início e ocaso – sendo estes a mesma coisa³⁷ –, a manência, em Proclus, em última instância, não diz respeito senão ao Uno ou ao Bem.

Não obstante, à diferença da *moné* procliana³⁸, a manência ora tematizada não implica a produção do que quer que seja fora ou dentro dela, nem, portanto, qualquer tipo

Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955, p. 7ss; N. DE ANQUÍN, *Ente y ser. Perspectivas para uma filosofia del ser naci-ente*. Madrid: Gredos, 1962, p. 39ss.

³² Ver, Eth, §§ 7-8, 8/10; §§ 12-14, 14/16; §§ 21-22, 24/26; §§ 25-26, 28/30; § 31, 34-35; § 42, 44. Ver também, ThP, III 14, P 143-144ss, 49, 19ss.

³³ Ver, Eth, §§ 7-8, 8/10; §§ 12-14, 14/16. Ver também, ThP, III 14, P 143, 50, 10-11.

³⁴ Veja-se, W. BEIERWALTES. *Proclo. I fundamenti dela sua metafísica*. Traduzione di Nicoleta Scotti, introduzione di Giovanni Reale. Milano: Vita e Pensiero: 1990, p. 164. Ver também, Eth, § 35, 38, 11-12.

³⁵ Dada a impossibilidade de enumerar, neste trabalho, todas as tríades tematizadas ou supostas por Proclus, mencionamos aqui apenas as mais evidentes e apresentamos uma certa reconstrução das mesmas (incluindo uma terceira tríade intelectual, não explicitada pelo filósofo, a saber: [A] *ente, vida e intelecto inteligíveis*: (1) limitante, ilimitado, misto, (2) uno, potência, vida; (3) substância, vida e intelecto; [B] *ente, vida e intelecto inteligíveis-intelectuais*: (1) substância, diversidade, identidade; (2) o uno, o todo, o limitado, (3) possuidor dos termos últimos, a perfeição, a figura; [C] *ente, vida e intelecto intelectuais*: (1) Cronos, Rhea, Zeus; (2) Cronos, Atena, Curetas; (3) o intelecto paternal (o demiurgo), a divisão, a participação. Ver, a respeito, ThP, III-VI, passim.

³⁶ Ver, ThP, III 14, P 143, 50, 10-11.

³⁷ Veja-se, W. BEIERWALTES. *Proclo*, op. cit., p. 163.

³⁸ Conforme a descrição de Beierwaltes, a *moné* procliana consiste no “fundamento que sempre subsiste em si, do qual o movimento pensante jorra e no qual, fundando-se, se completa e ao qual, como ao próprio princípio que é fim e ao mesmo tempo início, faz retorno” (BEIERWALTES, *Proclo*, p. 164).

de oposição passível de ser qualificada sob o rótulo imanência x transcendência; ela não exerce, em consequência, a função de causa (*aitia*), por definição, ou imanente ou transcendente. Em vista disso, na manência aqui em jogo também não há distinção – ontologicamente determinada –, por exemplo, entre sensível e inteligível, sensação (isto é, natureza) e inteligência, corpo e alma etc.; pois, se o que foi dito sobre a manência nos parágrafos acima estiver correto, essa última tem de consistir precisamente no que há de comum – em sentido concreto, realmente existente – entre os supostos pares de opostos aludidos, como o que os torna homólogos e assim os permitem relacionar-se de algum modo. Isso também o que permite à natureza e à inteligência distinguirem-se da manência, não obstante apresentando-se como os modos próprios e, por conseguinte, intrínsecos daquela; assim, de um lado, a manência propriamente dita distingue-se da inteligência porquanto esta se mostra autossubsistente, de outro ela se distingue da natureza na medida em que esta, por sua vez, se apresenta auto-organizada. Em todo caso, porém, enquanto modos da manência mesma, natureza e inteligência não são e não podem ser ditas produtos ou algo principiado pelo princípio; mas, antes, apenas uma certa modulação do próprio princípio; neste caso, igualmente, aquelas também não podem resultar de uma autoprodução. Porque modos da manência, natureza e inteligência não exprimem senão o expandir-se e o contrair-se do princípio; cuja expansão é vida, viver ou propriamente *ser*, e cuja contração é vida determinada, saber ou precisamente *conceber*.

Não há, e não pode haver, portanto, separação entre o princípio enquanto ele permanece dentro de si de um lado e, de outro, a natureza e a inteligência, entendidas como a essência que, por ter de existir, tem de impelir-se de si mesma para realizar-se ou, antes, completar-se. Ao contrário, justamente porque permanece imóvel dentro de si, como princípio (*arché*), a manência não procede ou faz proceder de si o que quer que seja, a título de produto, no qual, como sua causa, ela exista efetivamente; nem converte-se a si à medida que o produzido ou causado nela se reconhece. Nela não há nenhuma separação entre causa e causado, produtor e produzido, essência e existência, interior e exterior, imanência e transcendência etc.; porém ela atua, na verdade é ato puro, puro ato de ser e conceber, de expansão e de contração. Nesse ato, portanto, o princípio se contém e se mantém a si mesmo sem nenhuma necessidade de substrato, seja material (exterior) ou espiritual (interior), intuído ou representado; estes emergem tão só a partir daquele ato, do

qual se originam, a um tempo, inteligência e matéria, as quais, por seu turno, também devem igualmente ser abstraídas³⁹. Em consequência, *ser* consiste pura e simplesmente na expansão do princípio e *conceber* equivale à sua contração; ou ainda, de modo mais preciso, *ser* é a expansão do conceber e este a contração daquele – disso resulta o *haver*.

É certo que ao abstrair da matéria, com Platão e Aristóteles, pôde-se alcançar a inteligência – de modo mais preciso, a inteligência que se pensa ou se intui a mesma –, e, igualmente, com a abstração da inteligência (no caso, a inteligência pensante ou reflexiva, o Eu), por exemplo, em Schelling e Heidegger, se atingiu de modo respectivo a natureza puramente *naturante* ou o ser mesmo, sem nenhuma qualidade ou reflexão. Entretanto, até aqui, jamais se abstraiu, a um tempo, tanto da matéria – ou, o que é o mesmo, da natureza – quanto da inteligência, ambas em seu todo; tal abstração, no entanto, não só é possível, mas é também efetivamente praticável: ela permite aceder ao próprio âmago da manência e, com isso, desfazer uma série de ambiguidades das quais o pensar raramente ousara desembaraçar-se, sabedor de que, quando tentara o contrário, terminara por cair no formalismo. Em todo caso, essa é a tentativa do presente escrito e da filosofia que ele anuncia; com isso, pretende-se permanecer pura e simplesmente no ato puro de ser e conceber, ou seja, no ato puro da manência mesma, a um tempo, na expansão e na contração do próprio princípio ou do início – nesse ponto necessariamente indeterminado, porque sem qualidade e sem reflexão – de tudo que há, mas aquém e além de todo e qualquer haver. Não antes ou depois, *a priori* ou *a posteriori*, mas *aquém* e *além*, por conseguinte, levando-se em conta o próprio *haver*; em especial, na medida em que este consiste na expressão a mais adequada do ato puro da manência mesma, de seu ato de ser e conceber. Por isso não há nesse ato nenhuma transcendência ou imanência alguma, mas antes pura e simples manência; logo, nem uma causalidade ou nem um produzir e sim unicamente um persistir no ser e no conceber, em suma, um agir.

Neste sentido, porque não cumpre nenhuma função causal, a manência não pode ser tomada nem como princípio transcendente, nem como princípio imanente ou elemento constitutivo; enquanto princípio, ela cumpre somente uma função estruturante, por assim dizer arquitetônica. Em vista disso, porque o mesmo que o Uno e o Bem, pode-se dizer que a manência move sem ser movida, tal como o primeiro motor aristotélico, isto é, move

³⁹ Confronte-se com Platão, Aristóteles, Proclus, Schelling e Hegel entre outros.

enquanto objeto do desejo ou enquanto objeto da inteligência⁴⁰; portanto, no mesmo sentido em que movem o que é desejado, inteligido, amado, a saber: o belo, o inteligível, o amor, vida⁴¹, enfim, o Bem⁴². Desejar, inteligir e amar são atividades próprias de quem busca estar em casa, junto de si, permanecendo sempre dentro de si, sem sair de si; algo jamais realizável na condição humana ou mesmo na condição de algo cuja necessidade é realizar-se, completar-se, perfazer-se. Contudo, quem busca, busca tão só porque deseja, entende e ama: o que busca é justamente realizar-se, completar-se, perfazer-se; em suma, entrar no estado de manência, do qual, paradoxalmente, jamais saíra. Essa a principal dificuldade, não para entrar nesse estado, dado que dele não se sai, mas para reconhecer a própria manência como princípio estruturante, que move sem ser movido, via expansão e contração, ser e conceber.

Disso se depreende que, embora a manência aqui concebida seja afirmada como o mesmo que o Uno e o Bem, e igualmente com o primeiro motor aristotélico, ela tem em comum com estes apenas sua herança acadêmica; em rigor, neoplatônica. Em assumindo tal herança, e enquanto agente de sua própria filosofia, a manência implica um pensar não qualitativo e não reflexivo, portanto um pensar sem determinações abstratas, enfim, sem qualidade e sem reflexão (ou sem determinações formais de ser e de essência); implica ainda um pensar não intuitivo – porquanto a intuição exige uma separação entre ela própria e a coisa intuída – e não representativo, porque a representação, como tal, formal ou transcendental, tem que separar a si mesma e o objeto representado, bem como o ser objetivo deste, por ela assumido como seu conteúdo ou significado. Neste sentido, a manência implica um pensar concreto, eminentemente prático – que não separe emoção e cognição⁴³ – e, assim, mediador do teórico e do poético; um pensar a um tempo ativo e contemplativo, em suma, um pensar em imagens⁴⁴ e no Abrangente, entendido como o que, enquanto concreto, é comum a todos os casos singulares⁴⁵.

⁴⁰ ARISTOTELES, *Metafísica*, Λ (12), 7, 1072a, 23-27.

⁴¹ Ver, ARISTOTELES, *Metafísica*, Λ (12), 7, 1072a, 27-1072b, 30.

⁴² Ver, *Eth*, § 31, 34-35; *In Parm.*, VII, 511, 13ss.

⁴³ Sobre essa questão, no campo especificamente filosófico, ver A. SCHMITT, *Die Moderne und Platon*, 2. Auflage, Weimar: J. B. Metzler, 2008, p. 288-289ss.

⁴⁴ Como pensar concreto, eminentemente prático e, portanto, mediador do teórico e do poético, apesar de certa consideração de Platão e dos neoplatônicos, o pensar em imagens enquanto tal teve sua tematização explícita apenas em Aristóteles, de modo preciso em *De anima* III, 7-8. Depois disso, embora sob registro distinto, mas igualmente prático, somente em fins do século XVI o referido pensar atrairia novamente – em seu sentido próprio – a atenção de um filósofo; este não foi senão Giordano Bruno, o qual, de modo ainda mais explícito que o estagirita, não só comenta alguns pontos capitais do pensar em imagens aristotélico, mas

IV

A filosofia da manência se reconhece um pensar em imagens ou, em rigor, um pensar no Abrangente e, de modo mais preciso, um pensar do próprio Abrangente. Este, o Abrangente, é o início do pensar – assim como do ser e do conceber – porque não é senão a manência mesma; as imagens, ao contrário, consistem no ponto de partida, isto é, no começo efetivo do pensar. Como diria Aristóteles⁴⁶, enquanto as imagens envolvem o mais cognoscível para nós – as coisas que se nos dão a conhecer ao nível da sensação, da memória e da experiência; aquele envolve o mais cognoscível por natureza, por sua vez, o Abrangente mesmo e os seus modos, o próprio início e seus momentos iniciais. Não obstante, ainda conforme o ensinamento de Aristóteles, não há nenhuma oposição entre o mais cognoscível para nós e o cognoscível por natureza, ambos terminam por coincidir em um ponto determinado; no caso do estagirita, no conhecimento da própria inteligência, quando esta se capta a si mesma como inteligível⁴⁷.

Do ponto de vista ora desenvolvido, quando intuir e pensar se encontram, ou antes, porquanto ambos ainda não se mostram separados, de fato também não se separam sensação e inteligência, emoção e cognição, intuição e categoria, intuição e coisa intuída, pensamento e coisa pensada etc. Em tal momento ainda não há reflexão ou determinação formal – como qualidade, conceito e objeto, por exemplo – e, portanto, não se pode falar de intuição, nem de categoria, representação e assemelhados; eis aí, nessa dimensão, o início de todo pensar, algo constatado por filósofos como Aristóteles, Schelling e Hegel, mas tematizado apenas por Heidegger até aqui. Essa a dimensão designada como a do ilimitado e a do indeterminado, mas também a do êxtase ou a da indiferença absoluta, a do puro ser = nada e a do abismo no qual ser e nada se mostram abissais; todas essas, não obstante, determinações de pensamento que pretenderam pensar o princípio separado daquilo de que ele é princípio ou, ao contrário, como ínsito, constitutivamente, naquilo que o princípio constitui. A referida dimensão se mostra assim porque, de um modo ou de outro, tem sido pensada – conceitual ou contraconceitualmente, de modo respectivo, a partir da pré-modernidade e da modernidade tardia – em contraposição ao que dela deriva

também desenvolve e sistematiza os elementos centrais da concepção apresentada no *De anima*. Ver, G. B. NOLANO, *Il primo libro della Clavis Magna. Ovvero il trattato sull'intelligenza artificiale*. Curatore: C. D'Antonio. Roma: Di Renzo Editore, 2010, p. 52/207.

⁴⁵ Ver, P. MERLAN, *Metaphysica generalis in Aristotle?* In op. cit., p. 173.

⁴⁶ Ver, ARISTOTE, *Physique*, I, 1, 184a16-26.

⁴⁷ ARISTOTELES, *Metafisica*, Λ (12), 7, 1072b, 20-21.

ou ao que por ela é condicionado, em ambos os casos se perde de vista que a mesma é tão somente um elemento estruturante, portanto presente em tudo que há. Porque elemento estruturante, sua presença não é imanente, nem transcendente à coisa estruturada, e sim a própria coisa, em si e no todo; presença que também não é transcendental ou empírica em relação ao conhecimento da coisa em questão, mas, ao invés, consiste no pensamento concreto da coisa, sendo um com ela, e por isso em imagens. Esse, em sentido rigoroso, o ponto de vista manente; o ponto de vista do Abrangente.

Neste sentido, o ponto de partida efetivo da filosofia da manência consiste no reconhecer do acontecimento disso que pode ser designado o Abrangente⁴⁸, liberto das malhas do universal abstrato que o aprisionara desde seu primeiro surgimento e pela ditadura do particular, ou do singular, que, de quando em quando – como no caso do assim chamado pensamento débil⁴⁹, enquanto pensar *por* imagens⁵⁰ – se contrapõe ao universal, considerado por seu turno o pensamento forte⁵¹, buscando, porém, pura e simplesmente enfraquecê-lo. Nessa contraposição e justamente por essa contraposição, pensamento forte – necessariamente demonstrável a partir de algo como uma realidade objetiva ou em si, bem como do ser objetivo que o informa –, e pensamento fraco, que abstrai de tal realidade ou de tal objetividade, se desaparecem do acontecimento próprio do Abrangente. Mas este acontecimento se lhes escapa pelo fato de ambos partirem de um ponto de vista comum, o ponto de vista, ou antes, o paradigma da produção, do qual vislumbram apenas o acontecer enquanto autoprodução ou apropriação de si mesmo, respectivamente da natureza, do Eu e do ser do aí. Ao contrário, aquele acontecimento só se dá a conhecer no quadro teórico-prático de um pensar nele mesmo, quer dizer, no referido acontecimento; portanto, no quadro de um pensar no Abrangente, cuja forma própria não é senão o pensar do próprio Abrangente.

Pensar no Abrangente significa pensar de modo não conceitual, portanto, sem representações abstratas ou abstrações formais e, em vista disso, sem fazer do pensar, enquanto este se contrai dentro de si mesmo, um centro de consciência separado e

⁴⁸ Ver, M. M. DA SILVA, O problema do início e a questão do Abrangente, In op. cit., p. 221-254.

⁴⁹ Ver, G. VATTIMO, Dialettica, differenza, pensiero debole. In: G. VATTIMO; P. A. ROVATTI. *Il pensiero debole*. Feltrinelli, 2010, p. 12-28; G. VATTIMO, *The Adventure of the Difference*, Baltimore, Maryland: The John Hopkins University Press, 1993, p. 5-6, p. 110ss.

⁵⁰ Sobre o pensamento débil como um pensar por imagens, ver, G. VATTIMO, *A sociedade transparente*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1992, p. 13ss.

⁵¹ Para a noção de pensamento forte, na perspectiva do pensamento débil, ver U. ECO, L'antiporfirio. In G. VATTIMO; P. A. ROVATTI. *Il pensiero debole*, op. cit., p. 52ss.

distinto, como, por exemplo, a alma o é em relação ao corpo em Descartes. Da mesma forma, o pensar no Abrangente também não é um pensar imagético, de certo modo fundado na imaginação ou no imaginário e que tão somente substitui as categorias do ente por existenciais ou modos de ser; por conseguinte, não faz das imagens, quaisquer que sejam elas, substitutos dos conceitos ou das representações – então destituídos de objetividade ou de realidade objetiva, mas que, como tais, continuam conceitos ou representações, mas agora não mais separados das imagens –, como o faz o pensar por imagens de Heidegger e Vattimo. Na medida, pois, em que não é um pensar por conceitos abstratos e nem um pensar por imagens, o pensar no Abrangente se configura como um pensar *em* imagens; estas, no entanto, não são aquelas imagens às quais os conceitos abstratos retornam depois da abstração de sua objetividade. Essas últimas resultam de uma imaginação reprodutiva, vazias e, portanto, sem sua carga produtiva originária, a qual se esgotara precisamente quando, da imagem originária, o intelecto abstraía a representação ou o conceito e, assim, de modo mais preciso, sua realidade objetiva e sua realidade formal, respectivamente, o conceito objetivo e o conceito formal do ente. As imagens do pensar em imagens também são – igualmente – originárias, mas não se configuram como imagens produzidas pela imaginação produtiva, que é uma faculdade subjetiva, logo do sujeito; elas se mostram, ao invés, como uma indicação do Abrangente mesmo.

Considere-se, a título de exemplo, o caso seguinte; ao qual nos limitamos no presente trabalho⁵². Em sua representação moderna e contemporânea, o triângulo é concebido como uma forma geométrica dotada de três lado; assim se apresentam a um tempo sua essência, seu conceito e sua definição. Desse modo, através das propriedades abstratas de ser uma figura geométrica e de ser dotado de três lados, abstraídas do triângulo propriamente dito – real ou ideal – mas que juntas constituem a condição *sine qua non* da existência do triângulo, o pensamento abstrato separa o ser ou o existir do triângulo e a sua essência, o seu conceito ou a sua definição. O pensar aqui em jogo tem em vista apenas a realidade em si ou objetiva daquela figura geométrica e, em vista disso, busca determinar o que ela é em determinando sua essência, sua razão de ser; em todo caso, permanece de lado o triângulo ele mesmo, então reduzido a mero acidente da

⁵² Para uma discussão mais aprofundada desse e de outros exemplos, ver, M. M. DA SILVA, A concepção aristotélica do pensar em imagens, nota sobre seu influxo na lógica e na metafísica. In **Húmus**, v. 7, n. 24 (2018): 175-203, em especial, p. 191; p. 192-193.

substância. Em tal representação, obviamente, não há lugar para a imagem; esta será, no máximo, tomada como produto secundário do processo cognitivo – aqui o conhecimento puramente teórico –, como algo de ordem subjetiva e, portanto, carente de necessidade e de universalidade, enfim, de objetividade. Todavia, considerado em sua concreção, o triângulo é em si mesmo equivalente a dois retos, pois a soma de seus ângulos é sempre igual a dois retos; uma concepção que, à diferença da anterior, não é abstrata e nem resulta de uma pura e simples generalização do senso comum, mas, ao contrário, é concreta e exige ensinamento, experiência e demonstração. Porque concreta, esta última concepção é dita abrangente (bem como igualmente necessária), pois nela o Abrangente consiste, de modo preciso, no fato de que a soma dos ângulos do triângulo é sempre igual a dois retos; fato passível de verificação apenas mediante esse elemento concreto (o Abrangente) na coisa em questão, isto é, no triângulo. Com isso, o triângulo singular, precisamente a figura (geométrica) do triângulo, na medida em que porta nele mesmo tal elemento, porta a *imagem* do Abrangente, o qual, segundo Aristóteles⁵³, se dá quando se demonstra em um sujeito qualquer e primeiro, ou seja, em cada um em si ou enquanto tal. Neste sentido, porquanto a imagem assim concebida indica o Abrangente, o pensar em imagens, por sua vez, para nós, consiste em uma primeira manifestação do pensar no Abrangente e do pensar do Abrangente mesmo.

Como um pensar em imagens, o pensar no Abrangente assume a sensação como seu ponto de partida concreto. Contudo, aqui, a sensação não é senão um *εἶδος*, uma forma ou uma atividade (*ενέργεια*), tal como o próprio intelecto ou a inteligência mesma: esta, segundo Aristóteles, é a forma das formas; aquela, a forma dos sensíveis⁵⁴. Como forma das formas, o intelecto se mostra enquanto forma da sensação; assim, ainda que de modo indireto, ele se mostra igualmente como forma dos sensíveis. Em vista disso, Aristóteles assume – como fundamento de seu pensar – a homologia da inteligência e da sensação, sobre a qual se assenta a sua concepção de que, embora pensamentos não sejam imagens, não se pode pensar senão em imagens⁵⁵. Esse também o fundamento de sua concepção do *καθόλου* – ou do Abrangente – como um elemento *concreto, comum a tudo que é o caso*, isto é, o singular⁵⁶. Com isso, para o filósofo, se tem que “proceder do Abrangente ao

⁵³ Veja-se, ARISTÓTELES, *Analíticos posteriores*, I, 1, 73b 26-39.

⁵⁴ Veja-se, ARISTÓTELES, *De anima*, III, 8, 432a, 1-3.

⁵⁵ Veja-se, ARISTÓTELES, *De anima*, III, 7, 431b2ss; III, 8, 432a, 3-14.

⁵⁶ Ver, a respeito, P. MERLAN, *Metaphysica generalis in Aristotle?* In op. cit., p. 173ss.

singular; porque o todo é mais cognoscível segundo a sensação, e o Abrangente é de certo modo um todo, pois o Abrangente compreende muitas coisas como partes”⁵⁷. O Abrangente, então, se dá a conhecer como princípio do singular, do que é o caso: porque Abrangente, porém, ele não é um princípio causal – transcendente, emanente ou imanente –, nem transcendental ou regulativo, nem mesmo hermenêutico ou interpretativo; porque abrangente, ele não sai de si, não está fora, nem dentro de nenhum principiado – não assume, pois, nenhuma função de princípio; não principia ou procede, nem consoma ou converte, tão só permanece dentro de si em eterna expansão e contração. Desse modo, como elemento concreto comum a tudo que é o caso, o Abrangente se evidencia como o princípio estruturante de todos os singulares.

Enfim, pensar no Abrangente não é senão pensar no princípio estruturante de todos os singulares, na estrutura dinâmica mais acima designada manência, porquanto ela está presente naqueles e, assim, conforma-se como a dimensão originária, manente, que neles se expande e deles se contrai. Desse modo, ao permitir a verificação dessa expansão e dessa contração, a um tempo nos singulares e no Abrangente, o pensar em imagens e o pensar no Abrangente se apresentam como um só e mesmo pensar; um só e mesmo pensar a um tempo mostrativo e demonstrativo. Na medida em que tais aspectos se impõem como inseparáveis, o pensar se reconhece enquanto pensar do próprio Abrangente.

V

Como se pode deprender do que foi dito anteriormente, a filosofia da manência se limita ao imanifesto, ao manente, aquém e além da manifestação e do manifesto, e assim ao que os abrange e envolve em todos os seus aspectos; em suma, ao Abrangente. Contudo, porque o saber do imanifesto, para nós, se inicia pelo saber do manifesto, este não é senão a imagem, o aparecimento ou o fenômeno (do grego *phainómenon*, particípio presente de *phainestai*, vir à luz) resultante de certa manifestação que, ainda para nós, e, justamente por isso, consiste no iluminar de estruturas que, pelo entrelaçamento dos elementos estruturantes aqui designados como ser, conceber e haver, ao se forjarem pela expansão e contração do princípio, em rigor, da *arché* ou do início, indicam o imanifesto. Desse modo,

⁵⁷ ARISTOTE, *Physique*, I, 1, 184a22-26.

elas o tornam passível de reconhecimento, embora indireta e parcialmente, pelas imagens conformadas pela iluminação de tais estruturas.

Verifica-se assim, finalmente, o acesso ao imanifesto a partir do manifesto. Este não é exterior nem interior àquele, mas antes a conformação dele próprio no conformar-se de seus modos essenciais; precisamente ser e conceber, expansão e contração. Nessa medida, o imanifesto, ou antes o Abrangente, se dá a conhecer nas imagens por ele então conformadas; imagens nas quais o pensar pensa e, com isso – quando alcança o imanifesto indicado pelas referidas estruturas – se reconhece um pensar no Abrangente e o próprio Abrangente. Em vista disso, pode-se dizer enfim que a filosofia da manência exprime, portanto, o ponto de vista do Abrangente, ou mais propriamente a dimensão suprema do ente, em suma, do haver, na qual ser e conceber são um e o mesmo; essa a dimensão da manência, a um tempo aquém e além do ente enquanto algo determinado e de seus modos de expressão. Por conseguinte, aquém e além do ser em geral e das demais categorias ou determinações do pensar tradicional, bem como do mundo, da alma e de Deus enquanto substratos de tais categorias.

Urge explicitar passo a passo esse novo pensar, em suma: o novo início do pensar que já se nos mostra. Um novo início que, precisamente, só o é para nós e na medida em que nos despojamos das formas exteriores do pensar, porque pensamos, as quais fazem do pensar ora um instrumento que degrada seu próprio elemento em o tornando cada vez mais e mais abstrato, ora um meio passivo que o mantém inerte e, portanto, sem condições de tocar ou reconhecer-se a si mesmo, tal como, de certo modo, embora em outro registro, Hegel já o notara⁵⁸. Instrumento e meio passivo estes que, nos dias de hoje, se dão a conhecer sob as respectivas nomenclaturas do pensar por conceitos abstratos e do pensar por imagens, precisamente, do pensamento forte e do pensamento fraco.

REFERÊNCIAS

ALCINOOS, Enseignement de la Doctrine de Platon. Introduction, texte établi et commenté par John Whittaker et traduit par Pierre Louis. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

ANQUÍN, N. de. Ente y ser. Perspectivas para uma filosofia del ser naci-ente. Madrid: Gredos, 1962.

⁵⁸ Ver, G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 57-58; trad. bras., § 73, p. 71-72.

ARGÁRATE, P. Theologia en la Epitomé de Alkinoos. In *Communio* XXXI (1998): 25-55.

ARISTOTE, *Physique (I-IV)*. Paris: Les Belles Lettres, 1952.

_____. *De anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis, Rio de Janeiro: Editora 34, 2006.

_____. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego, tradução e comentário de G. Reale. Tradução brasileira de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. *Prior and Posterior Analytics*. Revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1957.

_____. *De anima*. With translation, introduction and notes by R. D. Hicks. Cambridge: Cambridge University Press, 1907.

BEIERWALTES. *Proclo. I fundamenti dela sua metafisica*. Traduzione di Nicoleta Scotti, introduzione di Giovanni Reale. Milano: Vita e Pensiero: 1990.

CLEARY, J. J. *The Perennial Tradition of Neoplatonism*. Leuven: Leuven University Press, 1997.

DAMÁSCIUS, *Traite des premiers principes. I. De l'inefable et de l'un [De Principiis, 1]*. Texte et traduction. Établi par L. G. Westerink et traduit par J. Combès. Paris: Les Belles Lettres, 1986.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. – 2. Ed. – São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *Phänomenologie des Geistes (1807)*, neu hrsg. von Hans-Friedrich Wessels u. Heirinch Clairmont. Mit e. Einleitung von Wolfgang Bonsiepen. Hamburg: Meiner, 1988.

_____. *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt an Main: Suhrkamp, 1969.

HEIDEGGER, M. Hölderlins Hymnens “Germanien” und “Der Rhein”. Gesamtausgabe 39. – 3., unveränderte Auflage –, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.

_____. *Was ist Metaphysik*. Siebte Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955.

HERDER, J. G. Gott. *Einige Gespräche über Spinoza's System nebst Shaftesbury's Naturhymnus*. Berlin: Herstellung/BoD – Books on Demand, 2013.

JACOBI, F. H. *Cartas a Mendelssohn y otros textos*. Prólogo, traducción y notas de José Luis Villacañas. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996.

_____. *The Spinoza Conversations Between Lessing and Jacobi: Text with Excerpts from the Ensuing Controversy*. Introduced by G. Vallée and translated by G. Vallée, J. B.

Lawson and C. G. Chapple. Lanham; New York; London: University Press of America, 1988.

JAESCHKE, W.; **SANDKAULEN**, B. (Hrsg.). Friedrich Heinrich Jacobi: Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit. Berlin: Meiner Verlag, 2004.

KOCH, A. F.; **OBERAUER**, A.; **UTZ**, K. (Hrsg.). Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen "Subjektiven Logik". Paderborn; München; Wien; Zürich: Schöningh, 2003.

MAGEE, G. A. Hegel and the hermetic tradition. Ithaca; London: Cornell University Press, 2001.

MERLAN, P. From Platonism to Neoplatonism. Third edition, revised, Hague: Martinus Nijhof, 1975.

NOLANO, G. B. Il primo libro della Clavis Magna. *Ovvero il trattato sull'intelligenza artificiale*. Curatore: C. D'Antonio. Roma: Di Renzo Editore, 2010,

_____. Cause, Principle and Unity and Essays on Magic. Translated and edited by Robert de Lucca and Richard Blackwell, with an introduction by Alfonso Ingegno. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

_____. Dialoghi italiani. Nuovamente ristampati com note di Giovanni Gentile. Terza edizione a cura di Giovanni Aquilecchia. Firenze: Sansoni, 1957.

PÖGGELER, O. Hegels Kritik der Romantik. München: Fink, 1998.

PROCLI, In Platonis Parmenidem Commentaria. *Edidit Carlos Steel, Tomus III, Libros VI-VII et índices continens*. Oxonii: Clarendoniano, 2009.

_____. In Platonis Parmenidem Commentaria. *Edidit Carlos Steel, Tomus I, Libros I-III et índices continens*. Oxonii: Clarendoniano, 2007.

_____. Théologie Platonicienne. Trad. H. D. Saffrey et L. G. Westerink. Paris: Les Belles Lettres, 2003. (6 tomes).

_____. Commentary on Plato's Parmenides. Translated by Glenn R. Morrow and John M. Dillon. Princeton, England; New Jersey, USA: Princeton University Press, 1992.

PRZYWARA, E. Analogia Entis. *Metaphysik: Ur-Struktur und All-Rhythmus*. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1962.

REALE, G. História da filosofia antiga IV. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

SCHELLING, F. W. J. Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke (1856 bis 1861). CD-ROM/ Windows-Version, hrsg. von Elke Hahn. Berlin, Total Verlag, 1998.

SCHMITT, A. Die Moderne und Platon, 2. Auflage, Weimar: J. B. Metzler, 2008.

SILVA, M. M. da. A concepção aristotélica do pensar em imagens, nota sobre seu influxo na lógica e na metafísica. In *Húmus*, v. 7, n. 24 (2018): 175-203.

_____. O problema do início e a questão do Abrangente. Linhas fundamentais de uma metafísica pós-moderna. In M. M. DA SILVA (Org.). *Ser e pensar, inícios*. São Paulo: Todas as Musas, 2016, p. 221-254.

THEUNISSEN, M. Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat. Berlin: Walter de Gruyter, 1970.

TROUILLARD, J. La mystagogie de Proclus. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

VATTIMO, G. Dialettica, differenza, pensiero debole. In: G. **VATTIMO**; P. A. **ROVATTI**. *Il pensiero debole*. Feltrinelli, 2010, p. 12-28.

_____. *The Adventure of the Difference*, Baltimore, Maryland: The John Hopkins University Press, 1993.

_____. *A sociedade transparente*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1992.