

Conhecimento e Infinito ou finitude mental e infinda diferenciação criativa*

CARLOS H. DO C. SILVA**

«...*In the psychological field learning about yourself is always in the present and knowledge is always in the past, and as most of us live in the past and are satisfied with the past, knowledge becomes extraordinarily important to us. (...) But if you are learning all the time, learning every minute, learning by watching and listening, learning by seeing and doing, then you will find that learning is a constant movement without the past.*»

(J. Krishnamurti, *Freedom from the Known*, London, V. Gollancz, 1972, pp. 22-23)

O *conhecimento* entende-se em geral como uma ‘tradução’ mental de outras formas de apreensão ou de percepção de algo.¹ A sua noção constitui-se

* Artigo destinado ao vol., de homenagem ao Prof. Doutor Jorge Coutinho, da Revista *Theologica*, elaborado em 2010. Ao texto, que pretendemos como uma *meditação independente*, original e sequente, juntaram-se em rodapé de página as anotações históricas, bibliográficas e de comentário, para melhor contextualização e abertura de perspectivas cujo desenvolvimento não seria possível na extensão deste nosso estudo.

** Universidade Católica Portuguesa – Lisboa.

¹ ‘*Tradução*’, como se de uma «língua» em outra, tal a função *mediativa* da mente no sentido abrangente como se explica o trânsito de **vários níveis de conhecimento**, cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*,

fenomenologicamente também pelo carácter reflexo que o torna assim referível como *re-conhecimento*, ou seja, enquanto conteúdo gnósico relativamente estável ou duradouro.² É esta possibilidade de «revisitação» reveladora do estatuto mnésico da sua simbolização mental que permite *retomar*, além do directamente conhecido, esta consciência do próprio conhecimento, transpondo do empírico para o abstracto do seu mesmo conceito.³

Dá-se essa consciência de haver assim uma faculdade ou uma capacidade de conhecer na qual se *reproduz* afinal o já conhecido, seja na acepção da própria mente como *memória* de tal⁴, seja como o poder de *re-presentação* mental, isto é, do seu mesmo *desdobramento intencional*, num carácter meta-lógico até prévio à destrição entre 'sujeito' conhecedor e 'objecto' referido.⁵ Aliás, este reenvio do conhecer sobre si mesmo, em qual espécie de *Selbstbewusstsein* constitutiva da dialéctica discursividade, está dito pela própria designação de *conhecimento*, de *cum+gnosco* ou de uma tal *gnôsis* assim «comum» ou «comunicável», paralelo ao que na palavra *consciência* se exige semanticamente em relação à mera *scientia*.⁶

A, 1, 980 a 22 e segs., quando esquematiza do *ver* ao *ouvir* e ao *falar*, depois à *memória* e à elaboração da *experiência* e, enfim, ao plano do conhecimento racional (os *logismoi* ou raciocínios) e do pensante. Sobre os antecedentes daquelas primeiras dimensões de uma arcaica caracterização do *lógos*, vide nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, «Ver, ouvir e entender, ou da originária mudez do *lógos* filosófico – Tradição pré-socrática e destino do pensar», in: Várs. Auts., *Razão e Liberdade*, Homenagem a Manuel José do Carmo Ferreira, Lisboa, Centro de Filosofia da Univ. de Lisboa/ Departam. De Filos. da Fac. de Letras da Univ. de Lisboa, 2010, vol. I, pp. 519-569.

² O primado do conhecimento está no *reconhecer*: cf. E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen – Eine Einleitung in die Phänomenologie*, I, § 4: „Vermöge dieser Freiheit der Wiederverwirklichung der dabei als die eine und selbe bewußten Wahrheit ist sie ein bleibender Erwerb oder Besitz und heißt als das eine Erkenntnis.» (ed. Elisabeth Ströker, Hamburg, F. Meiner, 1987, p. 11).

³ *Retomar* na acepção de uma *Wiederholung*, o «reiterar» extático e também no encontro da angústia, tal como salienta M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 68 b «Die Zeitlichkeit der Befindlichkeit»: «Vor die Wiederholbarkeit bringen ist der spezifische ekstatische Modus der die Befindlichkeit der Angst konstituierenden Gewesenheit.» ; e vide *Ibid.*, § 74 (Tübingen, Max Niemeyer, 1963¹⁰, pp. 343 e pp. 382 e segs.).

⁴ A própria *mente como memória de memórias*, diversa da consciência *anamnésica* que por ela perpassa sem essa temporalidade discursiva e pretérita. Vide destrição em nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, «A memória essencial segundo Santo Agostinho», in: Várs. Auts., *Os Longos Caminhos do Ser – Homenagem a Manuel Barbosa da Costa Freitas*, org. Cassiano Reimão e Manuel Cândido Pimentel, Lisboa, Universidade Católica Ed., 2003, pp. 613-655.

⁵ Afinal, *reflexibilidade* que obriga a sucessivos níveis de referência numa ilimitação ou numa *incompletude formal*, como se evidencia a partir do teorema de Gödel... Vide o estudo de Jean LADRIÈRE, *Les limitations internes des formalismes – Étude sur la signification du théorème de Gödel et des théorèmes apparentés dans la théorie des fondements des mathématiques*, Louvain/ Paris, Nauwelaerts/ Gauthier-Villars, 1957, pp. 93 e segs. O tema da infinda reflexibilidade está já tratado por Arthur SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, «Unterworfen dem Satz vom Grunde», § 6, in: «Sämtliche Werke», Stuttgart/ Frankfurt-a.-M., Cotta/ Insel V., 1966, t. I, pp. 51 e segs.

⁶ Para a destrição entre o *scire* ou «saber» da *scientia* e a exigência «reflexiva» de uma *consciência*, vide, entre outros, Edgar MORIN, *La méthode III, La connaissance de la connaissance*, 1. *Anthropologie de*

Neste sentido o conhecimento aparece como uma *percepção intencional* no sentido amplo de uma sensibilidade assim consciente ou determinada pelo *sensório comum* de uma certa abstracção e até como capacidade de se retirar mentalmente do que se sente para o nível de «um sentir que se sente».⁷ Deste modo o seu mesmo nível empírico de apreensão só é referível através do nível discursivo e abstracto do conhecimento como linguagem da mente, dessa memória ou desse reconhecimento possível.

É por isso que, mais do que descrever psicologicamente o conhecer numa ingénua gnosiologia que julgue poder prescindir das mediações linguísticas⁸, ou que até admita um conhecimento sem linguagem (qualquer que ela seja)⁹,

la connaissance, Paris, Seuil, 1986, pp. 177 e segs.: «Intelligence, pensée, conscience»; e cf. Id., *Science avec Conscience*, Paris, Fayard, 1982, pp. 50 e segs.: «Peut-on concevoir une science de la science?». A questão do «conhecimento» não é imediatamente assim desdobrável no *alter* de si, mas contém no seu mesmo designativo esse *cum* de um «acordo», uma «comunidade», uma tal *gnose interiormente convertida*, tal se pode recordar de HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, «Vorrede», ed. H. Glockner, G.W. F. H., *Sämtliche Werke*, Stuttgart, Fr. Frommann V., reed. 1964, t. II, p. 53: «In dieser Natur dessen, was ist, in seinem Seyn sein Begriff zu seyn, besteht überhaupt die logische Nothwendigkeit; sie allein ist das Vernünftige und der Rhythmus der organischen Ganzen, sie ist eben so sehr Wissen des Inhalts, als der Inhalt Begriff und Wesen ist (...)». Vide também outra síntese em H. S. HARRIS, *Hegel's Development – Night Thoughts (Jena 1801-1806)*, Oxford, Clarendon Pr., 1983, pp. 102 e segs.: «The Nature of Finite Spirit» e ainda Karl LöwITZ, *Von Hegel zu Nietzsche*, Zürich, Europa V., 1941, pp. 55 e segs.

⁷ Como é sabido a *perceptio* representa já uma integração complexa de *dados elementares ditos sensoriais* e supõe-se preenhe de sentido pela capacidade intencional que lhe determina um possível significado. (Poder-se-ia remeter para uma discussão da tese sensorialista na tradição do pensamento em português: cf. Domingos Gonçalves de MAGALHÃES, *Factos do Espírito Humano*, Lisboa, IN-CM, 2001, pp. 123 e segs.: «Exposição das ideias universais... Da percepção externa...»). Tal como o conteúdo cego sem a forma da sua «inteligência» (Kant), assim esta percepção numa fenomenológica descrição contém já em si as intencionalidades, como diz Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1945, pp. 240 e segs.: «Le sentir» e vide também «Avant-propos», p. XV: «Le monde phénoménologique, c'est (...) le sens qui transparait à l'intersection de mes expériences et à l'intersection de mes expériences et de celles d'autrui, par l'engrenage des unes sur les autres, (...)». Cf. Theodore F. GERAETS, *Vers une nouvelle philosophie transcendante, La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la Perception*, La Haye, M. Nijhoff, 1971, pp. 188 e segs.: «La Nature de la Perception».

⁸ O tradicional **âmbito da Gnosiologia** remeter-se-ia ou à Ontologia no crítico dizer de M. HEIDEGGER, *Brief über den «Humanismus»*, (in: Id., *Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den «Humanismus»*, Bern, Francke V., 1954, pp. 55 e segs.; também Id., *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, (1934) (in: «Gesamtausgabe»), Frankfurt-a.-M., V. Klostermann, 1998 e Thomas A. FAY, *Heidegger: The Critique of Logic*, Hague, M. Nijhoff, 1977, pp. 93 e segs.; poderá reconhecer-se como do âmbito de uma Psicologia empírica... ainda na «perspectiva fenomenológica» de Franz BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkte* (1874), *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, Frankfurt/ Paris/ Ebikon..., Ontos V., 2008, pp. 43 e segs.: «Ueber die Methode der Psychologie, insbesondere die Erfahrung, welche für sie die Grundlage bildet».

⁹ Pensamento ou até **conhecimento sem linguagem**? Não será o próprio conhecer uma linguagem?... Cf. Wallace CHAFE, «Language and Consciousness», in: Philip David ZELAZO, Morris

importa atender às condições que situam o processo psíquico e mental no horizonte de uma *intencionalidade dizível* e só assim pensável como «linguagem lógica com sentido».¹⁰ Aliás, é sabida a destriça entre os ditos *actos psíquicos*, como intencionalidades efémeras e adstritas a uma certa tendência *solipsista* da moderna afirmação do sujeito conhecedor enquanto regente da cognição¹¹, e os *conteúdos intencionais* cuja latência permitem um *valor* lógico, ou mais propriamente epistémico, da linguagem do conhecimento¹², outrossim determinada pelos critérios de *coerência*, de *verdade* ou até de *eficácia* de tal discurso.¹³

Situa-se, pois, preferentemente o conhecimento entre um *sentir* que «coincide» com a sua mesma imediatez sensível¹⁴ e um *pensar* já capaz de analisar

MOSCOVITCH e EVAN THOMPSON, (eds.), *The Cambridge Handbook of Consciousness*, Cambridge, Univ. Pr., 2007, pp. 355-374. Vide ainda Alexander MILLER, «Tacit Knowledge», in: Bob HALE e Crispin WRIGHT (eds.), *A Companion to the Philosophy of Language* («Blackwell Companions to Philosophy»), Oxford, Blackwell, 1998, pp. 146-174.

¹⁰ O conhecimento como *linguagem* lógica, tal se afirma em Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Prop. 4.0001: «Die Gesamtheit der Sätze ist die Sprache.» e Props. segs. (ed. D. F. Pears e B. F. McGuinness, London/ N.Y., Routledge/ Humanities Pr., 1961, pp. 34 e segs.). Vide *infra* ns. 25, 32, 45, 67, 85...

¹¹ Em larga medida determinados pela ambígua afirmação de um '*sujeito*' psíquico (a individualidade de um «eu» como personalidade ou constructo, «máscara» individual...), que não coincide com o sujeito de conhecimento (referido no *cogito*, no *Ich denke* de Kant...). Agrava-se a questão na postura dialéctica e absolutizante desse *auto-conhecimento* assim «solipsista» e idealista: vide crítica em Max SCHELER, *Die Idole der Selbsterkenntnis*, in: *Vom Umsturz der Werte* (1919), (in: «Gesammelte Werke, t. III), Bern, Francke V., 1955; e cf. David Carr, *The Paradox of Subjectivity – The Self in the Transcendental Tradition*, N.Y./ Oxford, Oxford Univ. Pr., 1999.

¹² Sobre a destriça entre *actos psíquicos* e *conteúdos transcendentais* com tal valor lógico independente do *psicologismo*, cf. E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, ed. E. Ströker, Hamburg, F. Meiner, 2009, t. II: «Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis», 1. *Ausdruck und Bedeutung*, 1, § 1: *Ein Doppelsinn des Terminus Zeichen*, pp. 30 e segs. [Husserliana: A 23; B 23]. Vide Aron GURWITSCH, «Husserl's Theory of the Intentionality of Consciousness», in: Hubert L. DREYFUS, (ed.), *Husserl Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge (Mass.)/ London, The MIT Pr., 1984, pp. 59-71...

¹³ Não se pretende ser exaustivo, são esses apenas alguns dos *valores semânticos* ou assim *meta-lógicos* do discurso. A *coerência* (cf. Alfred TARSKI, «The Semantic Conception of Truth», in: *Philosophical and Phenomenological Research*, 4 (1944); ainda Pieter A. M. SEUREN, «Autonomous versus Semantic Syntax», in: Id., (ed.), *Semantic Syntax*, Oxford, Univ. Pr., 1974, pp. 96 e segs.), a *verdade* (truth, true e trust... como *veracidade* e até mera *certeza*, *certidão*... cf., por exemplo: L. WITTGENSTEIN, *Über Gewissheit*, ed. G. E. M. Anscombe e G. H. von Wright, Oxford, Blackwell, 1974...) e a *eficácia* (mesmo no sentido da *performance linguística* de John SEARLE, *Speech acts*, Cambridge, Univ. Pr., 1969 e reed., pp. 175 e segs., etc.) Neste contexto cf. Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990 e pp. 73 e segs. : «Une sémantique de l'action sans agent». Vide *infra* n. 117.

¹⁴ Cf. desde MAINE DE BIRAN, *De l'aperception immédiate* (*Mémoire de Berlin* 1807), in: *Ceuvres*, t. IV. Paris, Vrin, 1995, até Henri BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, (1889), éd. du Centenaire, Paris, PUF, 1963², esta constatação directa do *sensível*, ainda que adentro dos seus próprios limiares de manifestação possível. Cf. Michel SERRES, *Les cinq sens – Philosophie des corps mêlés –I*, Paris, Grasset, 1985; Stanilas BRETON, *Poétique du sensible*, Paris, Cerf, 1988, pp. 9 e segs. : «Sensible, sens, sensibilité».

e elaborar sínteses intelectuais distintas¹⁵, referindo-se ainda a uma tradução justamente intermédia num âmbito de representação objectual, de imaginação e abstracção, que se equaciona num «entendimento» do que se experimentou e constitua sentido comunicável.¹⁶ É o conhecimento como síntese elementar entre *conteúdos* passíveis de serem entendidos e *formas* justamente de dar conta, de nomear e estruturar os quadros da própria sensibilidade.¹⁷

E, no entanto, nem todo o conhecimento implica este processo ‘judicativo’, de ‘valor’ *meta-lógico* de uma suposta «verdade» ou «falsidade» numa *adequação*,¹⁸ ou num esquema de *certeza* conferida em relação a algo suposto «objectivo»,¹⁹ já que pode apenas constituir-se em processo sequente, segundo

¹⁵ *Análise e síntese*, como processos *intelectuais* e funções do pensar, não se encontram em situação *simétrica* uma vez que a suposta **natureza sintética do pensar** subsume as explicitações analíticas. A síntese da Razão prepondera sobre outras sínteses menores e sobre a analiticidade (ainda finita ou «sintética») do *entendimento* ou do conhecimento inteligível. A Ciência tem em si mesma esse paradigma da natureza *sintética* do seu *lógos*... Cf. O. HAMELIN, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Paris, Alcan, 1925, pp. 21 e segs.: «Sur l’histoire de la méthode synthétique». Vide outras referências em nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, «Razão e Inteligência – Perspectivas em torno da crise do humanismo filosófico-escolar» (Comun. ao Congr. «A Filosofia face à cultura tecnológica», org. Assoc. de Filosofia, Lisboa, Reitoria da Univ. Clássica, 1988), in: Várs. Auts., *A Filosofia face à Cultura tecnológica*, Coimbra/ Lisboa, Assoc. Prof. Filosofia, 1988, pp. 90-115; e Id., «A sergiana razão de não ter razão ou a *inteligência* esquecida», (Comun. ao «Colóquio António Sérgio: Pensamento e Acção», org^o. Centro Reg. do Porto, Univ. Católica Port., 2-4 Jan. 2003), in: *António Sérgio: Pensamento e Acção – Actas do Colóquio realizado pelo Centro Regional do Porto da U.C.P.*, Lisboa, IN-CM, 2004, vol. I, pp. 287-326.

¹⁶ Claro que pode haver «**entendimento**», na acepção da *Verstand* ou de *understanding*, sem que forçosamente exista conhecimento, já que tal inteligibilidade, caracterizada como o poder do conceito e de produzir juízos, pertence ao âmbito lógico que formalmente *pensa* sobre o cognoscível e não conhece em sentido propriamente dito. No entanto, atende-se ao *entender-se* ainda como um nível transitório do «objecto» conhecido em relação à forma de o conhecer, aliás de acordo com a acepção *extensa* e *estendida* de tal *explicatio* (desdobramento) de instâncias, mediando do sensível percebido ao já assim dito (numa sintaxe imagético-mental...).

¹⁷ Lembre-se a célebre exigência transcendental da *síntese* em KANT, *KrV*, B 75 (Ak., III): «*Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.*»... Cf. P. F. SRAWSON, *The Bounds of Sense – An Essay on Kant’s Critique of Pure Reason*, London, Methuen, 1966, pp. 57 e segs.: «Form and Matter: Relations and sensation»; Thomas Kaehao SWING, *Kant’s Transcendental Logic*, New Haven/ London, Yale Univ. Pr., 1969, pp. 54 e segs.

¹⁸ Cf. por exemplo, Rudolf CARNAP, «Truth and Confirmation» (trad. de «Wahrheit und Bewährung», (1936), in: Herbert FEIGL e Wilfrid SELLARS, (eds.), *Readings in Philosophical Analysis*, N.Y., Appleton-Century-Crofts, 1940, pp. 119-127... e sobre o histórico da *adaequatio*, traduzindo o ideal de *homoiósis*, cf. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt-a.-M., V. Klostermann, 1967⁵, pp. 3 e segs.: «Der geläufige Begriff der Wahrheit» e p. 7, «... *die Wahrheit die Übereinstimmung (homoiósis) einer Aussage (lógos) mit einer Sache (pragma) ist.*»... Cf. Alphonse de WAELENS, «Introduction» a M.H., *De l’essence de la vérité*, Louvain/ Paris, E. Nauwelaerts/ Vrin, 1948, pp. 27 e segs.

¹⁹ Sobre este critério do conhecimento em termos de *certitudo* cf. *supra* n. 13 e *vide* o constante sentido de estabilidade nocional e, sobretudo, racionalmente determinado do conhecimento inteligível superior. Assim, desde Platão que a flutuação do conhecimento sensível,

uma sintaxe minimalista e acumulativa, que se traduza em *polimatheía*, *eruditio* ou, melhor dizendo, em *informação* até como expressão de plena circulação do comunicável.²⁰

Assim como o que se pensa não é a «coisa» mas a sua *noção*, assim também o que se conhece não é directamente o ser mas a sua *representação* mental,²¹

e especialmente dos graus da *opinião* e *crença*, se contrapõem à necessidade epistémica da *diánoia* e ao carácter absoluto da contemplação noética, (PLATÃO, *Rep.* VI, 509e...) como paralelamente ainda se pode encontrar, por exemplo, em ESPINOZA, *De intellectus emendatione tractatus*, in: ed. Carl Gebhardt, *SPINOZA, Opera*, Heidelberg, Carl Winters Univ. V., 1925, t. II, p. 10): «... *perceptio, quam ex auditu...*; *perceptio, quam habemus ab experientia vaga...*; *perceptio, ubi essentia rei ex alia re concluditur...*; e *perceptioest, ubi res percipitur per solam suam essentiam...*», quando assim enumera, desde a percepção arbitrária até essa captação da essência do ser por si mesmo, passando pelos níveis da percepção adquirida da experiência vaga e a da dedutividade certa e racional. Correspondem aos sabidos **graus de certeza** que, tanto empiristas como racionalistas, por diferentes ênfases, concordam entretanto em manter. Há, todavia, uma «força apetitiva» transferida da pura vontade, ou do Amor, para esta «certeza» intelectual, como bem assinada ainda em ESPINOZA, *Korte Verhandeling van God...* I, c. 2 (ed. cit., Carl Gebhardt, t. I, p. 28); trad. Ch. Appuhn, «*Œuvres de Spinoza*», t. I, Paris, Garnier/Flammarion, 1964, pp. 57-58: «L'Entendement: – *Je ne considère pour ma part la Nature pas autrement que dans sa totalité, comme infinie et souverainement parfaite (...)*. », levando, pois, a potência do *entendimento* à capacidade do *infinito* e não admitindo uma desmedida do *voluntário* em relação a tal síntese *totalizante* da inteligência racional (como em Descartes...). Cf. Laurent Bove, *La stratégie du conatus – Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996, pp. 7 e segs. : «Infinitude et stratégie».

²⁰ A sintaxe mínima na linguagem verbal vulgar é a de tipo *coordenativa*, como já implícita na dominância *narrativa* das culturas míticas e orais. Cf. Paul RICOEUR, *Temps et récit*, t. I, Paris, Seuil, 1983, sobretudo pp. 85 e segs., sobre a *mimesis* narrativa. A sequência de dados, acontecimentos e episódios... promove uma inteligibilidade por **somatório de informações**, tal se observa desde os regimes arcaicos deste «pensar»: cf. Claude LÉVI-STRAUSS, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, pp. 3 e segs.: «La science du concret»... Desde cedo que a *polimatheía* foi criticada, não apenas como modelo de *paideía* na «erudição» dos *muitos conhecimentos*, sem *inteligência* mas, sobretudo, na alternativa de um diverso *lógos* do real, como diferente *lectio*, da raiz **leg-*, «colher», «re-colher», «ler»... – como exemplarmente formulado em HERACLITO DE ÉFESO, *frag.* B 1; e *frag.* 2: ‘*xynòs gàr ho koinós. Toû lôgou d’èóntos xynòû zóousin hoi polloî hos idían ékhontes phrónesin.*’ (in: D.-K. (= Hermann DIELS e Walter KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/ Zurich, Weidmann, 1966¹²; doravante assim abreviado), t. I, p. 151). Sobre Heraclito na perspectiva de uma *teoria semiótica*, cf. Peter SCHMITTER, „Plädoyer gegen die Geschichte der Semiotik – oder: Vorüberlegungen zu einer Historiographie der Zeichentheorie“, in: Achim ESCHBACH e Jürgen TRABANT (eds.), *History of Semiotics*, Amsterdam/ Philadelphia, John Benjamins Publ. Co., 1983, pp. 3-23, pp. 6 e segs.; e sobre a *utopia* da **omnicomunicação**, *vide*, entre outros: Philippe BRETON, *L’utopie de la communication, L’émergence de «l’homme sans intérieur»*, Paris, La Découverte, 1992, sobretudo pp. 28 e segs. : «La construction d’une nouvelle valeur – Une théologie de l’entropie...». Cf. outros estudos recentes principalmente a partir da escola de Palo Alto em Yves WINKIN, (ed.), *La Nouvelle Communication*, Paris, Seuil, 1981.

²¹ Como é óbvio *pensa-se pensamentos*, embora estes tenham como *referência* «algo» que não se reduz a tal nacionalidade (até no sentido da *Bilden-theorie* de L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Props. 2.12 e segs.; cf. Thomas RICKETTS, «Pictures, logic, and the limits of sense in Wittgenstein’s *Tractatus*», in: H. SLUGA e D. G. STERN, (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge, Univ. Pr., 1996, pp. 59-99)... Cf. W. Van O. QUINE, *Word and Object*, Cambridge

o que não só antecipa a «distância» entre a coisa (*res*) e o que se diz (*dictum*) dela, mas faz do próprio processo gnósico uma ordem de *alongamento temporal* e mnésico.²² É nesta discursividade, afinal assim narrativa, de algo situado e ultrapassado que o conhecimento *representa* como que um «eco» da vida, um *horizonte* de possibilidade de a dizer desse modo.²³

Poder-se-ia sentir e pensar sem se conhecer, na acepção de haver experiências sensíveis sem forçosa memória ou unificação consciente das mesmas,²⁴

(Mass.), The MIT Pr., 1960, reed. 1969, pp. 80 e segs.: «The Ontogenesis of Reference»; e Leonard LINSKY, *Referring*, London/ N.Y., Routledge/ Humanities Pr., 1967 e reed., pp. 100 e segs.: «Pure reference». Donde, noutro contexto, a insistência de J. KRISHNAMURTI, *The First and Last Freedom*, London, V. Gollancz, 1972, p. 259, de que «*the word is not the thing*», (vide *Ibid.*, «On Naming», pp. 249 e segs.), ou seja, da consciência crítica da frequente *alienação* que confunde o real com um seu condicionamento verbal, nocional ou mental... ; cf. ainda Id., *Freedom from the Known*, London, V. Gollancz, 1972, pp. 21 *et passim* e vide Carlo SUARÈS, *Entretiens avc J. Krishnamurti*, (1963), Paris, Courrier du Livre, 1966, p. 10 e segs. Cf. n. seguinte.

²² A *repraesentatio* (como «apresentação de novo»), ou *Vorstellung*, acaba por *temporalizar* deste modo «repetível», o único do *datum*, já em *data*, sobretudo como *memória* de tal apreensão. Remeta-se para o clássico estudo de O. HAMELIN, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, ed. cit., pp. 405 e segs.: «... il y a toujours dans la représentation un passé contigu au présent, s'y rattachant immédiatement, c'est-à-dire ici sans interposition d'un intervalle entre les deux : immédiation figurative, descriptive, qui n'empêche pas la médiation dialectique (...)». Quanto àquela relação com a *distância*, cf. Renaud BARBARAS, *Le désir et la distance – Introduction à une phénoménologie de la perception*, Paris, Vrin, 1999, pp. 103 e segs.: «La perception et le mouvement vivant»...

²³ Desde o Idealismo alemão, e sobretudo a partir de HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, ed. cit., pp. 47 e segs...., que se toma o conhecimento (*erkennen*) não como o sistema estático de vários conhecimentos, mas tal um *processo*, ou seja, um *conhecer*. Cf., entre outros, Werner BECKER, *Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus, Zur systematischen Kritik der logischen und der phänomenologischen Dialektik*, Stuttgart/ Berlin/ Köln/ Mainz, W. Kohlhammer V., 1969, pp. 43 e segs. e pp. 108 e segs. Complementarmente, tenha-se presente a perspectiva de «encadeamento» evolutivo em Alfred North WHITEHEAD, *Process and Reality, An Essay in Cosmology*, (1927-28), reed., N.Y., Free Pr., 1978, pp. 83 e segs.: «The Order of Nature»... e vide também Arthur O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being – A Study of the History of an Idea*, (1933), Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Pr., 1971. Aqueles *horizontes* de intencionalidade também linguística são ainda assim explorados na Fenomenologia de E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, I, § 49: «... Die Logik als Theorie der Evidenz», ed. cit., pp. 183 e segs.; também II, «Ausdruck und Bedeutung», pp. 222 e segs.; que não distingue «sentido» (*Sinn*) e «significação» (*Bedeutung*) (como Gotlob FREGE, «Über Sinn und Bedeutung», in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, n° 100, (1892), pp. 25-50). Cf., entre outros: Hubert L. DREYFUS, «Husserl's Perceptual Noema», in: H. L. DREYFUS, (ed.), *Husserl Intentionality and Cognitive Science*, ed. cit., pp. 97-123. Vide também Jacques DERRIDA, *La voix et le phénomène – Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1967, sobretudo, pp. 20 e segs.

²⁴ O que se sente não tem sequer de ser organizado ou unificado numa mesma *sensibilidade* (vide Susanne K. LAMGER, *Mind: An Essay on Human Feeling*, Baltimore/ London, John Hopkins Pr., vol. I, 1970; vol. II, 1974...), podendo admitir-se no limite que cada sensação é «monádica» e incomparável, ou que as várias sensações formem uma *pluralidade plural*, como se atestaria num «sentir tudo de todas as maneiras...» vide *infra* n. 156 e cf. António MORA, «Regresso dos Deuses»: «A religião pagã é politeísta. Ora a natureza é plural. A natureza, naturalmente, não nos surge como um conjunto, mas como "muitas coisas", como pluralidade de coisas. Não podemos afirmar positivamente,

como, por outro lado, haver cálculo mental, elaboração ideal ou absoluta do pensamento, sem uma intencionalidade subjectiva em relação a reconhecer quem assim intelige.²⁵ Porém, perante a destriça assim extremada entre essas faculdades *estésica* e *noética*, como também entre as potências da *emoção* e da *vontade*, ou no âmbito *ético*, há-de admitir-se o carácter mediativo gnosiológico, inclusive como uma ênfase da «razão prática», assumindo o conhecer uma *função desiderativa* e o sentido relacional mais universal.²⁶

sem o auxílio de um raciocínio interveniente, sem a intervenção da inteligência na experiência directa, que exista, deveras, um conjunto chamado Universo, que haja uma unidade, uma coisa que seja uma, designável por natureza. A realidade, para nós, surge-nos directamente plural.» (in: F. PESSOA, *Obras em Prosa*, ed. Cleonice Berardinelli, Rio de Janeiro, Nova Aguilar Ed., 1982, p. 175).

²⁵ O **pensar lógico** não exige sujeito. Cf. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, Prop. 5.631; 5.632; 5.633... Vide Hans SLUGA, «Whose house is that?» – Wittgenstein on the self», in: H. SLUGA e D. G. STERN, (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, ed. cit., pp. 320-353. Cf. também A. J. AYER, «The Concept of a Person», in: Id., *The Concept of a Person and Other Essays*, London, MacMillan, 1963, pp. 82-128... Um sistema axiomático determina-se por leis de *sintaxe* segundo a «mecânica» sistémica e a *pura necessidade lógica*... Nesta perspectiva sistémica cf. Ludwig von BERTALANFFY, *General System Theory – Foundations, Development, Applications*, N.Y., G. Braziller, 1969, pp. 41 e segs.: «Information and Entropy»; também Daniel DURAND, *La systématique*, Paris, PUF, 2004, pp. 21 *et passim*. A *mente* (como *diánoia* e *mens*, ainda *Gemüth* e sobretudo como *mind*... cf. Richard L. GREGORY, (ed.), *The Oxford Companion to the Mind*, Oxford/ N.Y., Oxf. Univ. Pr., 1998...) tem hoje por modelo, quer o artefacto *cibernético* (por exemplo: Tim CRANE, *The Mechanical Mind – A philosophical introduction to minds, machines and mental representation*, London/ N.Y., Routledge, 2003...), quer o *paradigma neuronal e cerebral* (entre outros: Patricia Smith CHURCHLAND, *Neurophilosophy – Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, Cambridge (Mass.)/ London, The MIT Pr., 1993, sobretudo pp. 403 e segs.: *Theories of Brain Function*...; Alexandre Castro CALDAS, «Existirá o Homem Neuronal?», in: A. DINIS e J. M. CURADO (org.), *Consciência e Cognição*, Braga, Fac. de Filosofia, U.C.P., 2004, pp. 15-27), quer ainda o da *linguagem e do estrutural* (desde os estudos de Lev Semenovich VYGOTSKY, *Thought and Language*, Cambridge (Mass.), The MIT Pr., 1971)..., em todos os casos realçando-se o **carácter mecânico** e até **«material» das suas funções**. Não se confunde este carácter *computatorial* e artificial desta inteligência com a consciência, ou sequer com as *funções intuitivas da intelecção*, naturalmente não redutíveis ao paradigma «mecânico». Cf. John SEARLE, *Minds, Brains and Science – The 1984 Reith Lectures*, Harmondsworth, Penguin, 1991 e vide Daniel C. DENNETT, *Kinds of Minds – Towards an Understanding of Consciousness*, London, Weidenfeld & Nicholson, 1996, sobretudo pp. 75 e segs.: «The Body and Its Minds»...

²⁶ Nas teses, aparentemente redutoras, de Gilbert RYLE *The Concept of Mind*, (1949), London, Hutchinson, 1969, pp. 62 e segs., não se deixa de atender à *vontade* e à *emoção*, integrando o *conhecimento* numa reformulação mais universal das *disposições e ocorrências mentais* (*Ibid.*, pp. 116 e segs.) Vide p. 135: «A person who knows that the ice is thin, and also cares whether it is thin or thick, will, of course, be apt to act and react in these ways too.» Já toda a tradição em torno da *intentio* (desde S. Tomás de Aquino...) e a partir de KANT, *KpV*, I, 1, 1, § 7... in: *Ak.* V, pp. 30 e segs., que estabelecia esta **«ligação» entre conhecer e «decidir»**... Cf. Victor DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, PUF, 1969³, pp. 370 e segs.; Bernard CARNOIS; *La coherence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Seuil, 1973, p. 71 e segs.: «Le caractère intelligible». Vide ainda Maurice BLONDEL, *L'action*, (1893) *Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, PUF, 1950, p. 111 : « (Production et pouvoir de la réflexion) – ...S'il est vrai, (...) que tout acte de conscience soit une *synthèse de forces* et un *principe nouveau de force*, il est également vrai que toute conscience d'un acte (*idée ou sentiment*) résulte

De facto, até na nomenclatura desta área semântica o conhecer reflecte a acepção de um «desejo», um poder ou um querer conhecer, seja em *to know*, em *erkennen*, etc., ou mesmo no «agarrar» (*greiffen* que depois estará na «ideia», *Begriff*) e «apreender» nas raízes de *gnosis*, *gnosco*, *jñana*... *gn-/ gen-, também com o sentido do que se gera, *génese*, «nascimento», donde o conhecimento como um «segundo nascimento» (*connaissance*, «co-nascimento»), provando aliás o contexto dinâmico e dialéctico de uma gnosiologia forçosamente genética.²⁷

Tendo como pano de fundo uma ancestral herança antropológica, o conhecer configura-se como uma «caça» que naturalmente elege motivos preponderantes adentro na experiência sofrida, representando o passo já *activo* de um querer conhecer, de um assim *lembrar* e constituir tal actividade num «simbolismo» estável de âmbito social ou assim gregário e linguisticamente transmissível.²⁸

d'un conflit, d'un trouble et d'un arrêt dans le dynamisme mental, d'une «inhibition» au moins partielle. » ; e *vide* problematização crítica actual em Natalie DEPRAZ, «The Phenomenological Reduction As Praxis» (in: *Journal of Consciousness Studies*, 6, nº 2-3 (1999), pp. 95-110; reed. in: FRANCISCO J. VARELA e Jonathan SHEAR (eds.), *The View from Within – First-person approaches to the study of consciousness*, Bohling Green, Imprint Academic, 2002², pp. 95-110).

²⁷ De facto, o sentido radical de *gn- «agarrar», «impulso genético» também (aproximando do gr. *gignóske* e *gígnomai*, «gerar-se, nascer, tornar-se»...: cf. Pierre CHANTRAINE, *Dict. étymol. de la langue grecque – Histoire des mots, sub nom.*; *vide* o *nosco* latino: A. ERNOUT e A. MEILLET, *Dict. étymol. de la langue latine – Histoire des mots, sub nom.*; e *jñā-* no sânscrito, com a mesma acepção de «**dar conta de**», estar nessa «relação com»...: Monier MONIER-WILLIAMS, *A Sanskrit-English Dictionary, sub nom.* (p. 425), complementa a acepção de *kennen* e *know*, como forma de «poder-querer» (cf. Carl Darling BUCK, *A Dict. of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages – A Contribution to the History of Ideas*, Chicago/ London, Univ. of Chicago Pr., 1949¹, pp. 1208-1210; e *vide* Calvert WATKINS (rev. e ed.), *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*, Boston/ N.Y., Houghton Mifflin Co., 2000, pp. 32-33, salientando-se ainda o *know*, como *cunning*, «habilidade, esperteza...»), o que está ali dito pelo *desejo de conhecer*, um *éros* ainda. É a «*vulnerabilidade*» da atitude *curiosa* do *desejar conhecer*, não tanto num *voyeurisme* superficial, mas na *consciência mental* do próprio *desejo* (qual *éros filósofo*, no eco de PLATÃO, *Symp.* 202 a-b: '[Éros] *metaxy phronéseos kai amathías*...'; ainda 206 b e segs.; *vide* comentário recente em Marie-Claire GALPÉRINE, *Lecture du Banquet de Platon*, Paris, Verdier, 2004, pp. 25 e segs.). *De-siderium* a indicar etimologicamente o que falta na linha de declinação (astrológica) do astro (*de+* *sidus, sideris*) e, por conseguinte, a «carência» (cf. ainda A. ERNOUT e A. MEILLET, *Dict. étym. de la langue latine*, pp. 623-624) que determina ao impulso de *conhecer*, como capacidade de satisfação, de *realização* ou de *felicidade* assim. Esta a justificação «prática», e sobretudo *terapêutica*, para a *eudaimonía* do conhecimento entre os Gregos (até como *epistémé*...: Claude CALAME, *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris, Belin, 1996, pp. 201 e segs.: «Éros démiurge et philosophe»), cf. André-Jean VOELKE, *La philosophie comme thérapie de l'âme – Études de philosophie hellénistique*, Fribourg/ Paris, Pr. Univ. Fribourg/ Cerf, 1993 e *vide* Jean FRÈRE, *Les Grecs et le désir de l'être – Des préplatoniciens à Aristote*, Paris, Belles Lettres, 1981, pp. 11 e segs.: «...Aux profondeurs affectives de la pensée». Cf. *infra* ns. 54, 160.

²⁸ Ainda o vocabulário do «**conhecer**», como *procurar, investigar, sondar*... ainda «caçar», «atingir»... como se o *zetéin* de PLATÃO, *Soph.* 222 a e segs., implicasse esse jogo de acerto, de «dar o mate» (como diz St.^o Teresa de Ávila em relação ao conhecimento de Deus...), no acerto cognoscitivo assim simbolizado. Ainda a *Conquest of Nature* em B. RUSSELL, *Human Knowledge – Its Scope and Limits*, London/ N.Y., George Allen & Unwin/ Humanities Pr., 1966, pp. 177 e segs.

Porém, independentemente da gênese dos «quadros sociais do conhecimento» importa salientar esse passo contrastante entre o regime passivo do sentir (como simetricamente das dimensões contemplativas do pensar e da intuição intelectual) e a «violência» mental de um desejo de conhecer que altera, se não o próprio objecto de conhecimento, ao menos as percepções e a organização dos próprios dados sensíveis.²⁹ Já não se trata do que simplesmente se vê, mas do que se *entende observar*, do que *deseja ali perceber*...

E, se é certo que há nos próprios «dados imediatos» do sentir o que fica subliminar a uma consciência que só por um diverso exercício de *atenção* se dá conta de tais «*petites perceptions*»,³⁰ como, por outro lado, também no que se pensa estão implícitas possibilidades, quiçá transcendentais, que abrem para lá do pensável (seja embora a título de elemento místico ou indizível),³¹

²⁹ Cf. Georges GURVITCH, *Les cadres sociaux de la connaissance*, Paris, PUF, 1966, e *vide* o realismo no estudo do **conhecimento a partir das instituições** e formas do seu mesmo condicionamento em Stephen TOULMIN, *Human Understanding*, vol. I: *General Introduction*, I, Oxford, Clarendon Pr., 1972, pp. 145 *et passim* e pp. 261 e segs.: «Intellectual Professions: Their Organization and Evolution». *Vide* ainda: Georges-Hubert de RADKOWSKI, *Les jeux du désir – De la technique à l'économie*, Paris, PUF, 1980 reed. 2002, pp. 126 e segs.: «Désir et économie des désirs». Contudo, aquém desta dialéctica social, política e económica, do conhecimento há uma dimensão *pulsional* que F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, §§ 24 e segs.; Id., *Zur Genealogie der Moral*, II, 1 e segs. (ed. in: *Sämtliche Werke*, «Kritische Studienausgabe» ed. G. Colli e M. Montinari, München/ Berlin/ N.Y., Deutscher Taschenbuch V./ Walter de Gruyter, 1980, t. 5) salientou como uma *violência* longe do paradigma «teorético» da apolínea ciência aristotélica... Cf. Jean BRUN, *Les masques du désir*, Paris, Buchet/ Chastel, 1981, sobretudo pp. 155 e segs.: «Les chasses du désir. Nietzsche et l'Auto-transcendance».

³⁰ Cf. G. W. LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'Entendement*, «Préface» e II, c. ix, § 1: «De la Perception»: «*Aussi avons-nous des petites perceptions nous-mêmes, dont nous ne nous apercevons point dans notre present estat. (...)*» (in: C. J. GERHARDT (ed.), *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, Berlin, 1882, reed. Hildesheim, G. Olms, 1965, t. 5, p. 121 e *vide* também p. 48). O tema dos **dados mínimos** aparece antes de H. BERGSON, *Les données immédiates de la conscience*, Paris, 1889, reed. in: *Oeuvres*, éd. du Centenaire, Paris, PUF, 1963², pp. 1-156 e da sua insistência na leitura *duracional* dessa multiplicidade sensível (*Ibid.*, pp. 51 e segs.: «De la multiplicité des états de conscience: l'idée de durée») já em MAINE DE BIRAN, *De l'aperception immédiate (Mémoire de Berlin 1807)*, in: id., *Oeuvres*, t. IV, Paris, Vrin, 1995, pp. 12 e segs. Sobre a **importância da atenção** neste ponto do conhecer, cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, «O Problema da Atenção no *Vipassana*», (Comun. ao «Colóquio: A Mente, a Religião e a Ciência», Centro de Filosofia da Fac. de Letras de Lisboa), in: Carlos João CORREIA, (coord.), *A Mente, a Religião e a Ciência*, (Actas do Colóquio), Lisboa, Centro de Filosofia da Univ. de Lisboa, 2003, pp. 29-61; e *vide infra* n. 148.

³¹ *Vide* o exemplar diálogo a propósito, de Émmanuel LÉVINAS, *Transcendance et intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1984, e tenha-se presente a disciplina escolástica (desde S. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I, q. 12, a. 11, denegando que, no limite mortal da vida, o homem possa ter a contemplação perfeita e gloriosa, ou de Deus...; Id., *De veritate*...) reflectidas em Jacques MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Bruges, Desclée, 1963, pp. 485 e segs.: «Les degrés du savoir supra-rationnel». Sobre a **amplitude «espiritual» do pensar** cf. Claude BRUAIRE, *L'être et l'esprit*, Paris, PUF, 1983, pp. 87 e segs.: «L'absolu et l'esprit». *Vide*, todavia, a crítica da filosofia da linguagem em L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Props. 4 e segs., *vide* James BOGEN, *Wittgenstein's Philosophy of Language – Some Aspects of its Development*, London/ N.Y., Routledge/

o conhecimento entre esses horizontes não deixa de ter também uma *natureza crítica*, um *desdobramento reflexivo*, numa aguda consciência dos seus limites possíveis.³² Como se o passo simbolizante da primeira autonomia do conhecimento e, mais tarde, o pleno trânsito do empírico ao abstracto, se reflectisse na marca crítica de uma *clivagem* do desejo de conhecer, tanto como *projecção imaginária*, quanto como *atitude dubitativa* e consciência de que conhecer não é, afinal, viver.³³

O processo informativo tem, pois, em si este duplo andamento de *reprodução* específica, seja iterativa, seja dedutiva e mais abstractamente elaborada e, por outro lado, de *descontinuidade* pela consciência dos limiares, já não da sensação, mas do próprio simbolismo e métrica mental.³⁴ O conhecimento resulta, por conseguinte, como mais um *método* do que um *sistema* acabado, já que, mesmo como arquitectura modelar e enquanto ciência, com as pretensões de necessi-

Humanities Pr., 1972. Cf. outras referências em nosso estudo; Carlos H. do C. SILVA, «Da indiferenciação do dizer ao *autómaton* do falar – Os limites da Linguagem em Wittgenstein», in: *Rev. Port. de Filosofia*, XLV, 2 (1989), pp. 247-284.

³² Não apenas o horizonte *crítico* em termos kantianos e *transcendentais* (vide Eva SCHAPER, «Are Transcendental Deductions Impossible?», in: Lewis White BECK, (ed.), *Kant's Theory of Knowledge – Selected Papers from the Third International Kant Congress*, Dordrecht-Holland/ Boston, D. Reidel Publ. Co., 1974, pp. 3-11...), mas esta característica do *desdobramento* (como se a *explicatio* da «dobra», que estudou Gilles DELEUZE, *Le pli, Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988, pp. 113 e segs.: «La perception dans les plis» e *ibid.*, pp. 79 e segs.: «Impossibilité, individualité, liberté») numa reflexibilidade *em aberto*. Cf. Stanislas BRETON, *Vers l'originel*, Paris, L'Harmattan, 1995, pp. 31 e segs.: «Connaître et penser», revalorizando a *mereologia* lógica (cf. A. TARSKI, *Logic, Semantics, Meta-Mathematics*, Oxford, Clarendon Pr., 1956, pp. 24 e segs.) como garantia daquela «transitividade» ou desdobramento interior do conhecer: «Para toda a classe não-vazia de indivíduos, existe um indivíduo x que é a soma de todos os elementos de x». A relação e este sentido de «totalização» dentro da classe, ou do conjunto, são determinantes da *unidade mental*. Cf. Bertrand RUSSELL, *The Analysis of Mind*, (1921), London/ N.Y., Routledge, 1997, pp. 87 e segs. Vide ainda K.-O. APEL, «From Kant to Peirce: The Semiotic Transformation of Transcendental Logic», in: Lewis White BECK, (ed.), *Kant's Theory of Knowledge – Selected Papers from the Third International Kant Congress*, Dordrecht-Holland/ Boston, D. Reidel Publ. Co., 1974, pp. 23-37.

³³ As origens do processo mental e cognoscitivo expressam-se em imagens e gestos, como se em *primitivas possibilidades de significação*. Cf. Jack GOODY, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 1977; Esther PASZTOR, *Thinking with Things, Toward a New Vision of Art*, Austin, Univ. of Texas Pr., 2005, pp. 16 e segs. e vide *infra* n. 65. Há também a consciência de que o *signo* não é a coisa («*The word is not the thing.*», J. KRISHNAMURTI, *The First and Last Freedom*, London, V. Gollancz, 1972, p. 259...), de que *conhecer* não é participar directamente... Vide Fred I. DRETSKE, *Seeing and Knowing*, London/ N.Y., Routledge/ Humanities Pr., 1969, pp. 78 e segs.

³⁴ **Descontinuidade**, ou sentido de diferenciação dos *signos* do conhecimento: vide, no campo da instrumentação mental, Rudy RUCKER, *Mind Tools – The Five Levels of Mathematical Reality*, Harmondsworth, Penguin, 1987, pp. 3 *et passim*: «Mathematica as Information»; podendo levar depois a uma «tradução» em pensamento 'aforístico', fragmentado... Cf. Ralph HEYNDELS, *La pensée fragmentée*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1985, pp. 9 e segs.: «Discontinuité et signification».

dade lógica e de universalidade respectivas, se encontra sujeito a sucessivas aproximações do seu utópico valor formal, de verdade, de eficácia, etc.³⁵

Ciência de ciências, meta-lógica ou meta-linguagem perpétua, o conhecimento como força e desejo mental e relacional, antes das suas grandes sínteses de pretensa capacidade em relação à ordem «metafísica» do *objecto* (também como *objiciendum*), sujeita-se à metodologia crítica das epistemologias aproximadas, conscientes deste seu instrumento e seu porte operacional.³⁶

Porém, a despeito desta perspectiva *desconstrutiva* e predominantemente analítica sobre o conhecimento na sua 'declinação' do ideal científico em relação ao concreto e à validade da sua aplicação possível, mesmo na perspectiva complementar, sintética, do passo do empírico ao abstracto, também o conhecimento é reconhecido na sua limitação em relação ao concreto.³⁷ Se a passagem da noção conhecida ao sensível dito assim conhecido revela o estatuto em última análise ilusório do conhecimento, portanto como símbolo da vida, que não a própria realidade, o trânsito do sensível ao inteligível não deixa de ser menos enigmático.³⁸

³⁵ Sobre esta caracterização do conhecimento metódico e *in fieri*, cf. ainda Karl POPPER, *Objective Knowledge, An Evolutionary Approach*, Oxford, Clarendon Pr., 1972 e reed., pp. 256 e segs.: «Evolution and the Tree of Knowledge»...; também Thomas S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, Univ. of Chicago Pr., 1962, ch. VIII...

³⁶ **Consciência metodológica** acentuada desde a *epistemologia genética* de Barbel INHELDER e Jean PIAGET, *La genèse des structures logiques élémentaires – Classifications et sériations*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1967, etc.; ou da *crítica do conhecimento científico* em Gaston BACHELARD, *L'engagement rationaliste*, Paris, PUF, 1972, pp. 35 e segs.: «Le problème philosophique des méthodes scientifiques». Sobre a noção de *ciência aproximada*, cf. Id., *La philosophie du non – Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, (1940), Paris, PUF, 1970, pp. 41 e segs.: «La notion de profil épistémologique»; Karl POPPER, «Three Views concerning Human Knowledge», in: Id., *Conjectures and Refutations, The Growth of Scientific Knowledge*, London, Routledge, 1963, pp. 97-119; e Imre LAKATOS, *Historia de la Ciencia y sus Reconstrucciones Racionales*, (Simpósio 1970), trad. do ingl., Madrid, Tecnos, 1974, pp. 25 e segs.: «Metodología de los programas de investigación científica»...

³⁷ Formulações que questionam o **concreto percebido**... Vide H. H. PRICE, *Perception*, London/ N.Y., Methuen & Co./ Barnes & Nobles, 1932, reed. 1973, pp. 103 e segs.: «The Nature of Sense-Data»; também a problematização das teses de Moore, em O. K. BOUWSMA, «Moore's Theory of Sense-Data», in: G. J. WARNOCK (ed.), *The Philosophy of Perception*, Oxford, Univ. Pr., 1967, pp. 8-24. Cf. Wilfrid SELLARS, *Science, Perception and Reality*, London/ N.Y., Routledge/ Humanities Pr., 1963, pp. 60 e segs.: «Phenomenalism» e pp. 282 e segs.: «Particulars»; e vide B. RUSSEL, «On the Relations of Universals and Particulars», in: Id., *Logic and Knowledge – Essays 1901-1950*, London/ N.Y., George Allen & Unwin/ MacMillan Co., 1971, pp. 105-124.

³⁸ Como diz Georges VAN RIET, *Problèmes d'Épistémologie*, Louvain/ Paris, Publ. Univ. de Louvain/ Béatrice-Nauwelaerts, 1960, pp. 75 e segs. a propósito da posição tomista: «Un problème insoluble»... Cf., entre outros, a posição de Charles S. PEIRCE, «Uma nova lista de categorias», trad. do ingl., in: António Machuco ROSA, (ed.), *Ch. S. PEIRCE, Antologia Filosófica*, Lisboa, IN-CM, 1998, pp. 15-26; Id., «What Is a Sign?», in: *The Essential Peirce – Selected Philosophical Writings*, vol. 2 (1893-1913), Bloomington, Indianapolis, Indiana Univ. Pr., pp. 4-10 e vide Claudine TIERCELIN, *La pensée-signe – Études sur C. S. Peirce*, Nîmes, Éd. Jacqueline Chambon, 1993, pp. 138 e segs.: «Les

Não se trata apenas da tradução de um horizonte epistémico noutro, de um nível de conhecimento noutra sua simbolização, mas do referente *hic et nunc* depois transformado num dado permanente ou susceptível de ser repetido, retomado e até universalizado.³⁹ Por isso, se se diz que ‘não há ciência do individual’,⁴⁰ como também não haverá conhecimento na plena *identidade tautológica* de uma lógica do puro pensar,⁴¹ é na *relação plural* que se exercita o conhecimento reduzindo a *singularidade* ao caso *particular* e evitando a indifferente identidade mental pelo referido processo crítico.⁴²

É por esta *pluridimensionalidade relacional* que não se deve pretender de forma simplista a sua determinação unificada a partir de um «sujeito» que centrasse todo o horizonte cognoscitivo.⁴³ Seria confundir um tal «eu» resul-

mécismes logiques et psychologiques de l’abstraction». Salientam-se, em particular, os dois níveis da *abstracção*: hipostática (ou relativa ao *subjectum*) e de *praecisio* que «faz sinal» ao real por uma *dissociação* específica. E, embora na semiótica de Peirce não se considere *ficícia* a abstracção ao seu todo, não deixa de se associar à «experimentação icónica ideal», ou seja, de *relação* sobretudo *formal*. (cf. *Ibid.*, pp. 144 e segs.). Cf. ainda Julius R. WEINBERG, *Abstraction, Relation, and Induction, Three Essays in the History of Thought*, Madison / Milwaukee, 1965.

³⁹ Ainda segundo a posição de Ch. S. PEIRCE, «Théorie des catégories: la phanéroscopie», in: *Id., Écrits sur le signe*, trad. e ed. G. Delendalle, Paris, Seuil, 1978, pp. 67 e segs. – trata-se, pois, do equivalente à *estabilidade faneroscópica* ou *categorial* da *sensação*. Outras referências em nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, «Dos signos primitivos: Preliminares etiológicos para uma reflexão sobre a essência da linguagem», in: *Análise*, I-2 (1984), pp.21-78; [*Id.*, (Continuação), in: *Análise*, II -1, (1985)], pp.189-275. E *vide* Cl. TIERCELIN, *La pensée-signe*, ed. cit., pp. 148 e segs.

⁴⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, A, 2, 982 a 9-10: ‘...mè kath’ hékaston ékhonta epistémén auton’... *Vide* Pierre AUBENQUE, *Le problème de l’être chez Aristote – Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, PUF, 1966², pp. 206 e segs.; Gilbert Romeyer DHERBEY, *Les choses mêmes – La pensée du réel chez Aristote*, Lausanne, L’Age d’Homme, 1983, pp. 164 e segs.: «L’absolu perceptif»... Cf. na perspectiva formal, P. F. STRAWSON, «Singular Terms and Predication», in: *Id.*, (ed.), *Philosophical Logic*, Oxford, Oxf. Univ. Pr., 1967, pp. 69-88; e *vide* a reflexão ontológica de Stanislas BRETON, *Vers l’original*, ed. cit., pp. 37 e segs. No campo da «estética», *vide* Várs. Auts, «Le singulier», in: *L’inactuel*, Paris, Circé, 2004.

⁴¹ Equivaleria a um saber sem *novidade*, o puro formalismo *tautológico*... Cf. R. CARNAP, *Der logische Aufbau der Welt*, (1922-25), trad. ingl., London, Routledge, 1967, pp. 45 e segs.: «Formal Problems of the Constructional System»; e *vide* na perspectiva formalista: Haskell B. CURRY, *Outlines of a Formalist Philosophy of Mathematics*, Amsterdam / London, North-Holland Publ. Co., 1970, pp. 8 e segs.: «Definition and structure of a formal system».

⁴² Se *não há ciência da «singularidade»*, já se pode admitir ao nível do *mais do que um e menos do que todo*, isto é, no âmbito da *quantificação particular* (\exists). Já em Gotlob FREGE, *Die Grundlagen der Arithmetik – Eine logische mathematische Untersuchung uber den Begriff der Zahl*, § 13, Breslau, Wilhelm Koebner V., 1884, p. 19: „Ich habe schon eine leibnizische Stelle dagegen angeführt. Ein geometrischer Punkt für sich betrachtet, ist vonn irgendeinem andern gar nicht zu unterscheiden; (...). Erst wenn mehre Punkte, Gerade, Ebenen in einer Anschauung gleichzeitig aufgefasst werden, unterscheidet man sie.» – se estabelece assim a exigência mínima da *pluralidade comparativa*. Cf. também Gilles DELEUZE, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, pp. 122 e segs.: «Des singularités»...

⁴³ Cf. Serge VALDINOCI, *La Science première – Une pensée pour le présent et l’avenir*, Paris/ Montréal, Harmattan, 1997, pp. 332 e segs.: «Desaxer positivement (l’événement de la connaissance) – Esthésiologie de la connaissance», e sobre tal *universo sensível «relacional»*,

tante das diversas relações de conhecimento organizadas por certa estabilidade mnésica, com a «causa» de tais ‘agregados’ de representação mental, aliás de um *simbolismo* que é colectivo ou ao menos *intersubjectivo*.⁴⁴ O conhecimento não depende originariamente de um sujeito conhecedor, no que constituisse uma idealista pretensão que só ulteriormente se põe, e é até impossível reduzir a sua amplitude plural à singularidade de um «eu», não apenas por se dispensar o sujeito em lógica, porém, mesmo num âmbito psicológico, não se encontrar linguagem para a privacidade ou intimidade de tal identidade pessoal.⁴⁵

vide p. 333 : « Dans le réel absolu, c'est-à-dire unifiant immanence et transcendance, nous trouvons en vérité l'impressionnel – même Hume ne s'y est pas trompé bien qu'il imaginât des lois d'apparence extérieure issues de l'habitude. A l'origine est l'impression avec ses puissances surimpressionnelles, qui ne décollent surtout pas d'elle cependant, cet impressionnel est immense, à même toutes les dimensions possibles dont celle par ex. auxquelles nous sommes habitués. L'effectivité dimensionnelle est notre conception du monde, qui a en vérité oublié l'affect dont les emboutissements ne sont examinés que sous des côtés aboutissants. Évidemment l'affect dont nous parlons est l'être-saisi de l'affectif humain, hors les saisissements inhérents à la nature humaine. Ainsi l'univers de vie est imprégnation affective, sans psychologisation aucune. C'est d'ailleurs cela précisément qui est difficile à comprendre pour les "bébés" (Winnicott) que nous sommes, en recherche d'un "cadre" » (Ibid.).

⁴⁴ A **simbolização** pode considerar-se genérica desde as suas matrizes ancestrais (cf., por exemplo, Albert CHURCHWARD, *Signs and Symbols of Primordial Man, The Evolution of Religious Doctrines from the Eschatology of the Ancient Egyptians*, Brooklyn, A & B Publ., 1993; vários estudos em Colin RENFREW e Ezra B. W. ZUBROW (eds.), *The ancient mind – Elements of cognitive archaeology*, Cambridge, Univ. Pr., 1994 e *vide* Steven MITHEN, *The Prehistory of the Mind – A search for the origins of art, religion and science*, London, Thames & Hudson, 1996.) A constituição de um «eu» está ligada ainda a esta declinação do *cosmos* na «identidade» de um «corpo» próprio... Cf. Maurice LEENHARDT, *Do Kamo, La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 66 e segs. É, entretanto, no budismo que, de forma mais analítica, se encontra a tese de *anatta* (ou negação da identidade de *atman*), como se salienta na doutrina dos *skandhas* (ou «agregados»): cf. VASUBANDHU, *Abhidharmakosha*, V, t. 4, p. 15: «Croire au moi et au mien (âtâmât-miyagrâha) c'est la satkâyadrsti; sat parce que périssant; kâya, parce que accumulation, multiplicité. Satkâya, c'est-à-dire «accumulation des choses périssantes», c'est-à-dire les cinq upâdânaskandha.» (apud Michel HULIN, *Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique – La notion d'ahamkâra*, Paris, Collège de France, 1978, p. 46).

⁴⁵ Nem sequer *manas*, o «mental», pode ser dito um «sujeito» estável... (é visão falsa sobre o «corpo» próprio – *svakâyadrsti*, ainda segundo VASUBANDHU, *Abhidharmakosha*, V, t. 4, p. 41; ed. cit., p. 47), numa postura similar à do *empirismo* de David HUME *An Enquiry concerning Human Understanding*, IV, 1, 20 e segs. (ed. L. A. Selby-Bigge, D. H., *Enquiries...*, Oxford, Clarendon Pr., 1966, pp. 25 e segs.). Já no racionalismo de R. DESCARTES, *Medit.*, V, cf. *infra*, n. 84, se sublinha a **imediatez do conhecer** como característico do «pensar», ainda da volição, do entendimento e da imaginação... Mesmo em estado onírico tal *ordo mental* se mantém e não porque especificamente referida a um sujeito. *Vide* também Georges GUSDORF, *Mémoire et personne*, Paris, PUF, 1950 e reed. 1993, pp. 203 e segs.: «L'infidélité dans la mémoire et dans l'expérience immédiate». Para a filosofia da linguagem evidencia-se esta «lógica» sem sujeito: cf. L. WITGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Prop. 5.5421, 5. 631..., *vide supra* n. 25. Aliás, nem há «linguagem privada», Id., *Philosophische Untersuchungen*, §§ 243 e segs., (ed. cit., pp. 88 e segs.), como algum conhecimento íntimo e psicológico, cf. António MARQUES, *O Interior, Linguagem e Mente em Wittgenstein*, Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian/ F.C.T.- Min. Da Ciência e Ens. Sup., 2003, pp. 83 e segs.; e *vide* síntese, também histórica,

É esse, pois, um dos limites do conhecimento não poder mais do que quando muito supor um «alguém» a quem se dá *nome próprio*, como designação de um *incognoscível*, na medida em que todo o conhecimento é de *nomes comuns*, de relações até entre nomes próprios, como acontece no discurso narrativo, diarístico, mítico, etc.⁴⁶ E, não havendo linguagem para si próprio, senão num desdobramento do já comum, (restringindo-o à quantificação lógica do particular, que não do singular)⁴⁷, entende-se que se possa *pensar* um «eu», mais até que ele seja o *pensável* de todas as actividades gnosiológico-noéticas⁴⁸, porém que permaneça *incognoscível*, exactamente porque fora do *objiciendum* que configura a sua intencionalidade comum.⁴⁹

em Hans-Johann GLOCK, *A Wittgenstein Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1996, pp. 309-311: «Private Language Argument». Vide também n. seguinte.

⁴⁶ Esse «alguém» será pensável como um *constructo transcendente* à ordem transcendental do devir da consciência, tal como Jean-Paul SARTRE, *La transcendance de l'Ego*, (1934), Paris, Vrin, 1965 (reed. *La transcendance de l'Ego et d'autres textes phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003), ed. 1965, p. 74: «La conception de l'Ego que nous proposons nous paraît réaliser la libération du Champ transcendantal en même temps que sa purification. Le Champ transcendantal, purifié de toute structure égologique, recouvre sa limpidité première (...), puisque mon Moi a cessé, lui-même, d'en faire partie.» Sobre a questão dos *nomes próprios*, cf., por exemplo, John R. SEARLE, «Proper Names», in: Charles E. CATON, (ed.), *Philosophy and Ordinary Language*, Urbana/ Chicago/ London, Univ. of Illinois Pr., 1970, pp. 154-161... Sobre os limites da *linguagem diarística* cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, «A questão autobiográfica ou do tempo absoluto – A propósito da «*Histoire d'une Âme*» e da sua Autora» [1ª parte: «Tempo lembrado»], in: *Rev. de Espiritualidade*, XIII, nº 52, Outubro/ Dezembro (2005), pp. 245-271; e Id., «A questão autobiográfica ou do tempo absoluto...» [2ª parte: «Tempo almejado»; e 3ª parte: «Tempo absolvido»], in: *Rev. de Espiritualidade*, XIV, nº 53, Janeiro/ Março (2006), pp. 11-80. Cf. ainda Rui RAMOS, «Memória Autobiográfica, Emocional e Vulnerabilidade Cognitiva na Criança», in: A. DINIS e J. M. CURADO (org.), *Consciência e Cognição*, ed. cit., pp. 243-281.

⁴⁷ Cf. *supra* n. 42. Remeta-se ainda para a problemática categoria do *proprium* (cf. ARISTÓTELES, *Top.* 102b...), tal ainda definido por Antoine ARNAULD e Pierre NICOLE, *La logique ou l'art de penser*, (1662), Paris, Gallimard, 1992, p. 56: «Quand nous trouvons la différence qui constitue une espèce, c'est-à-dire son principal attribut essentiel qui la distingue de toutes les espèces, si, considérant plus particulièrement sa nature, nous y trouvons encore quelque attribut qui soit nécessairement lié avec ce premier attribut, et qui par conséquent convienne à toute cette espèce et à cette seule espèce, omni et soli, nous l'appelons propriété.»

⁴⁸ Tal a função do *Ich denke* kantiano, cf. KANT, *KrV*, B 132: «Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt als: die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein.» (Ak. t. III). Vide também: Calvin O. SCHRAG, *The Self after Postmodernity*, New Haven/ London, Yale Univ. Pr., 1997.

⁴⁹ Em última análise a *Ding an sich*, ou o *x* incognoscível do «objecto em si», convertem-se *idealisticamente* no *Ich sempre retroactivo* de uma consciência dialéctica e reflexiva, como já se sabe ter sido a postura de FICHTE, por exemplo: *Grundlage der Wissenschaftslehre*, (1804), in: *Werke*, ed. I. Hermann Fichte, Berlin, 1834, t. X, pp. 192 e segs., e do Idealismo alemão... Cf. Nicolai HARTMANN, *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*, t. I - *Fichte, Schelling und die Romantik*, (1923), Berlin, Walter de Gruyter, 1974, pp. 77 e segs. Vide ainda, na sua posição crítica, Alain BADIOU, *Théorie du sujet*, Paris, Seuil, 1982, pp. 102 e segs.: «Tout sujet est une exception forcée, qui vient en second lieu»...

Ou se admite a coincidência solipsista com o inteiro domínio da linguagem e do conhecimento, diluindo afinal a unicidade do sujeito em qualquer um que se possa colocar nessa função de pólo referenciador,⁵⁰ ou se remete da ordem cognoscitiva para a metafísica admissão de um suposto (*suppositum* como *substantia* e «sujeito») que transcende aquela função conhecedora e auto-conhecedora num *reconhecimento ontológico* da sua capacidade cognoscente sempre remanescente em relação, quer aos actos, quer aos próprios conteúdos transcendentais do conhecimento.⁵¹ Todavia, em qualquer dos casos, fica-se na *marginem potencial* de um conhecer que se pode assim pensar sem uma intencionalidade directa e um conhecimento actual propriamente dito.⁵²

⁵⁰ Ainda como se pode exemplificar em L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Prop. 5.64: «Hier sieht man, daß der Solipsismus, streng durchgeführt, mit dem reinen Realismus zusammenfällt. (...)»; e Prop. 5.6: «Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die grenzen meiner Welt.»... É ainda uma posição similar à de DESCARTES, *Med. II*, in : A.-T., t. VII, pp. 18 e segs...., num *cogito* que não se confunde, afinal, com a subjectividade empírica, mas constitui um *modelo* de referência : cf. F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1950, p. 344: «L'homme est la distinction du plan de l'objet, dont il peut douter et sur lequel il peut agir, et de celui de l'Être, dont il ne peut se douter et auquel il doit se soumettre. L'homme est connaissance, et sa découverte remplace le sujet concret et confus de l'action effective par le sujet essentiel et lumineux des conditions de la connaissance que toute action implique, sujet qui ne se saisit qu'en se séparant, et ne se retrouve qu'en se niant devant ce qu'il à connaître. L'être de l'homme est celui d'une pensée.» Cf. Joaquim de Sousa TEIXEIRA, *Ipsidade e Alteridade, – Uma leitura da Obra de Paul Ricoeur*, Lisboa, C.L.C.P.B./IN-CM, 2004, pp. 119 e segs.: «Uma «Arqueologia do sujeito»: A questão do inconsciente»... Não deixaria de ser oportuno visitar Edgar MORIN, *La méthode*, 3. *La Connaissance de la connaissance*, Paris, Seuil, 1986, pp. 69 e segs.: «Qu'est-ce qu'un esprit capable de concevoir un cerveau capable de produire un esprit ?»...

⁵¹ Cf. *Vide* várias glosas desta «substância-sujeito», como o Eu mental, em Douglas R. HOFSTADLER e Daniel C. DENNETT (dir.), *The Mind's I – Fantasies and Reflections on Self and Soul*, Harmondsworth, Penguin, 1981. Porém, é de ter em conta a dúvida de que tal «sujeito» se mantenha o mesmo, como pretendia a tradição ainda afluente em William JAMES, *The Principles of Psychology*, (1890), reed. N.Y., Dover, 1950, vol. I, pp. 291 e segs.: «The Consciousness of Self»...; também pp. 224 e segs.: «The Stream of Thought». *Vide* a crítica de Bertrand RUSSELL, *The Analysis of Mind*, (1921), London/ N.Y., Routledge, 1995, pp. 87 e segs.: «Introspection», e p. 93: «I see no reason to suppose that "the knower for different items is one and the same" (...).»

⁵² Assim como o pensar se pode interrogar como um *cálculo* que já não medite (como reflecte M. HEIDEGGER, «Wissenschaft und Besinnung», in: Id., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, G. Neske, 1967³, t. I, pp. 37-62), ou um «jogo lógico» (também de linguagem: *Sprachspiel* ou *language-game*, em L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, §§ 22, 96...), ed. Oxford, Blackwell, 1968, pp. 11, 44...) independente de uma psicologia noética (cf. Daniel PARROCHIA, *Qu'est-ce que penser/ calculer?* (Hobbes, Leibniz et Boole), Paris, Vrin, 1992, pp. 5 e segs.), assim o conhecer pode questionar-se num **processo inteligível projectivo** (*vide* SAMI-ALI, *De la projection, Une étude psychanalytique*, Paris, Dunod, 1986, pp. 121 e segs.) na miragem de uma *realidade transcendente*, a qual, porém, não passa de tal **para-noia assim projectada**. Cf. Ernst CASSIRER, *The Philosophy of Symbolic Forms*, vol. 3: *The Phenomenology of Knowledge*, trad. do alem., New Haven/ London, Yale Univ. Pr., 1966, pp. 205 e segs.: «Toward a Pathology of Symbolic Consciousness»; e *vide* Jacques J. ROZENBERG, *Philosophie et folie, Fondements psychopathologiques de la métaphysique*, Paris, L'Harmattan, 1994, sobretudo, c. VII: «Meta-science, solipsisme et mécanismes inconscients». *Vide* outras referências em nosso estudo:

É certo, entretanto, que o andamento dos nexos de conhecimento e a sua mesma característica de *representação* mental lhe dão uma progressiva inacturalidade, um teor remoto ou de pretérita referência,⁵³ pelo que a perda de uma intuitividade se torna inevitável, não só em relação aos dados da *experiência sensível*,⁵⁴ mas ainda no que se refere à *consciência de si*, assim dirimida dialecticamente no tempo e como tal.⁵⁵

Carlos H. do C. SILVA, «Razão e vidência: Sobre *Träume eines Geistesehers erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766) de I. Kant», in: *Congresso Internacional Immanuel Kant nos 200 anos da sua morte*, org^o Manuel Cândido Pimentel, Carlos Morujão e Miguel Santos Silva, Lisboa, Univ. Católica Editora, 2006, pp. 95-159.

⁵³ Como insiste J. KRISHNAMURTI, *The Impossible Question*, London, V. Gollancz, 1973, p. 180 : « I realize that my mind, including the brain, all the physiological responses, the whole of that consciousness is fragmentary, is broken up, conditioned by the culture in which one lives. (...) We see that thought plays an extraordinary part in this consciousness. Thought being not only the response of the past, but of all our feeling, all our neurological responses, the future hopes, fears, pleasures, sorrows – they are all in this. So does the content of consciousness make for the structure of consciousness? Or is consciousness free from its content? » – É no sentido desta interrogação que se interrompe o perene ciclo da *representação* abrindo para uma **atenção sem véu**, ou incondicionada. No seu recente livro, António DAMÁSIO, *O Livro da Consciência – A Construção do Cérebro Consciente*, (trad. de «*Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain – The Evolution of Consciousness*»), Lisboa, Círculo de Leitores, 2010, pp. 199 e segs.: «A Consciência observada», atém-se apenas ao constructo das *dependências* neuronais (também genéticas, culturais...) de um «eu» autobiográfico (*Ibid.* pp. 263 e segs.), assim memorial, ou naquele sentido «pretérito»... (ou perspectivado afinal na «história» evolutiva, como em modelos antecedentes: Erich NEUMANN, *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, Zürich, rascher V., 1949; Euan M. MACPHAIL, *The Evolution of Consciousness*, Oxford / N.Y. / Toronto, Oxf. Univ. Pr., 1998, pp. 178 e segs.: «Using mirrors – Does self-recognition imply self-awareness?»...).

⁵⁴ Vide, por exemplo, Bernard GOLSE, «Le bébé à l'épreuve des sens», in: Jacques ANDRÉ e Marianne BAUDIN (dir.), *La vie sensorielle – La clinique à l'épreuve des sens*, Paris, PUF, 2002, pp. 23 e segs.: «L'hallucination primitive», qual consciência que « se fonde en quelque sorte sur l'existence de l'objet pour en nier non seulement la présence mais aussi l'impact de son absence. » (p. 24). Seria de comparar esta latência sensitiva *sui generis* com a *sobreimposição (adhyāsa)* reconhecida como «desenvolvimento» da *ilusão* segundo a tradição brahmânica. Cf. SHANKARA, *Brahmasutra*, 1, 1, 1 (ed. *Brahmasūtrasāṅkarabhāṣyam*, ed. Gruppo Kerala, Roma, Ed. Āsram Vidyā, 2000, pp. 4 e segs.) e comentário de Michel HULIN, *Śankara et la non-dualité*, Paris, Bayard, 2001, pp. 121 e segs.: «Structure de l'ignorance». É a condição comum de todo o conhecimento vulgar (*pramāna*, ou seja, conhecimento recto, «pro-mental»). De notar ainda que este *redobro ilusório* é questionado no Ocidente como *crença* ou até como *desejo* (cf. *infra* n. 27), cf. ainda Raoul MORTLEY, *Désir et différence dans la tradition platonicienne*, Paris, Vrin, 1988, pp. 23 e segs.; vide, por exemplo, Maurice MERLEAU-PONTY, «Réflexion et interrogation», in: Id., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 17 e segs.: «La foi perceptive et son obscurité».

⁵⁵ Como se nunca se pudesse afirmar *Eu sou*, ou *Eu 'estou'* como sujeito sensível, mas *hei-de estar*, afinal, *Je comme un autre*, tal se repete da fórmula de Arthur RIMBAUD: «Car Je est un autre.», em «Lettre à Paul Demeny» (1871), in: Id., *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1972, p. 250. Cf. Philippe LEJEUNE, *Je est un autre – L'autobiographie de la littérature aux médias*, Paris, Seuil, 1980, pp. 32 e segs.; e sobretudo Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, ed. cit., *supra* n. 13. As sensações enquanto tais não são subjectivas nem exigem **nenhum sujeito de sensação**: um «cogito» ao nível da sensação é sempre protelado *metaforicamente*... Cf. outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA,

Embora se julgue muitas vezes que o conhecimento conduza ao *saber*, que a discursividade leve à intuição, que a explicação promova a compreensão...⁵⁶ certo é que a fonte do saber como *visão imediata*, seja *veda*, *wissen* ou *wisdom*, ainda *éidos* ou *idéa*, num *videre* assim essencial,⁵⁷ é distinta nesta sua «luz» directa e «solar» da do conhecimento como *reflexão*, discursividade e mediação do «brilho lunar», «cerebral» ou reflexo de um «saber», como *ter informação*, haver tal representação mental.⁵⁸

«A questão autobiográfica ou do tempo absoluto – A propósito da «*Histoire d'une Âme*» e da sua Autora» [1ª parte: «Tempo lembrado»], in: *Rev. de Espiritualidade*, XIII, nº 52, Outubro/ Dezembro (2005), pp. 245-271 «A questão autobiográfica ou do tempo absoluto – A propósito da «*Histoire d'une Âme*» e da sua Autora» [2ª parte: «Tempo almejado»; e 3ª parte: «Tempo absolvido»], in: *Rev. de Espiritualidade*, XIV, nº 53, Janeiro/ Março (2006), pp. 11-80.

⁵⁶ Desde Dilthey e de outros que na *hermenêutica* se julga esta condição cognoscitiva-explicativa prévia à compreensão, cf. Emerich CORETH, *Grundfragen der Hermeneutik*, Freiburg, Herder V., 1969; Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode in: Gesammelte Werke*, t. I: *Hermeneutik*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1996 e reed. 1990.... *Vide* ainda na perspectiva científica e positiva Nicholas MAXWELL, *From Knowledge to Wisdom – A Revolution in the Aims and Methods of Science*, 1984, pp. 47 e segs.; e cf. ainda Karl R. POPPER, *Objective Knowledge – An Evolutionary Approach*, Oxford, Clarendon Pr., pp. 153 e segs.: «On the Theory of the Objective Mind»; e também Edgar MORIN, *Science avec conscience*, ed. cit., pp. 255 e segs.: «Pour une raison ouverte». Nesta inflexão de perspectivas «generosas» na abertura do *gnósico* para a «iluminação» compreensiva, *vide* já a perspectiva pós-moderna bem tipificada em David Michael LEVIN, *The Opening of Vision, Nihilism and the Postmodern Situation*, N.Y./ London, Routledge, 1988, sobretudo no trânsito de *Das Ge-stell: The Empire of Everyday Seeing*, (pp. 51 e segs.), à *Aletheia* (ainda neste eco heideggeriano) como *Lightning: The Transformative Moment of Insight* (pp. 341 e segs.). Lembre-se ainda Stanislas BRETON, *Vers l'originel*, ed. cit., pp. 31 e segs.: «Connaître et penser», já para não referir alternativo passo no ressalto de níveis de consciência, tratado na tradição do yoga, exposto minuciosamente em Sri AUROBINDO, *The Life Divine*, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram, 1970, vol. I, pp. 524 e segs.: «Knowledge by Identity and Separative Knowledge» e vol. II, c. xv: «Reality and the Integral Knowledge», pp. 633 e segs.

⁵⁷ Cf. as **etimologias «ópticas»** deste vocabulário *eidético-sapiencial*, Charles MÜGLER, *Dictionnaire de la terminologie optique des Grecs*, Paris, Klincksieck, 1964; e *vide* C. D. BUCK, *A Dict. of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*, ed. cit., pp. 1210, 1212 e pp. 1213-1215, salientando-se o (F)*ideîn*, *idéa*... e o *wissen*, *weise*... como tal «visão» sapiente. Cf. ainda Julius PO-KORNY, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, Bern/ München, Francke V., 1959, t. I, pp. 1125-1126 sub * *u(e)di*-... Cf. Outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, «Das Memórias da Sabedoria a uma Sapiência diferencial» in: *Colóquio «Memória e Sabedoria»*, org.º pelo Centro de Estudos Clássicos e Centro de Estudos Comparatistas da Fac. de Letras da Univ. de Lisboa, em 9-11 de Dez. de 2009, conferência inaugural; entregue para publicação.

⁵⁸ Este **simbolismo solar-cordial e lunar-cerebral** é de matriz egípcia: cf. Isha SCHWALLER DE LUBICZ, *Her-Bak – «Disciple» de la Sagesse égyptienne*, Paris, Flammarion, 1956, pp. 125-126: «De même que la lumière ardente de Râ est reflétée par la Lune en lumière froide et atténuée, de même la vision du cœur est reflétée par le cerveau. Mais alors que le cœur synthétise toutes perceptions et en crée la conscience vitale, le cerveau les sépare et les localise ainsi que les autres fonctions de comparaison et de coordination (...).» Sobre a percepção global cf. na tradição hindu : Jadunath SINHA, *Indian Psychology*, vol. I: *Cognition*, Delhi/ Varanasi/ Patna..., Motilal Banarsidass, 1996 reed., pp. 163 e segs.: «Perception of the Universal...». Ainda sobre o timbre *energético e cósmico* desta

Se o conhecimento quisesse significar aquela directa ou clara luz das coisas implicar-se-ia que significasse uma *participação* no seu próprio objecto, dando a tal «saber» o sentido de *saborear*,⁵⁹ de *experimental*, tanto sensorial como mentalmente, no que, aliás, veio fazer da descoberta científica um privilegiado momento de contacto, de intuição cognoscente, assim enquanto *experiência mental*, que talvez melhor se dissesse como *visão intelectual* ou até *experiência do pensar*.⁶⁰ De qualquer modo, e à parte este «eureka» de raros toques, que estarão na base das noções elementares do conhecimento, como sejam a de *espaço*, *tempo*, *movimento*, *número*, ainda as de *força*, *massa*, *gravidade*, *igualdade*, *diferença*...,⁶¹ o desenvolvimento habitual do conhecimento faz-se por *associações mentais*, pela mor intensidade de certo desenho mnésico do conjunto da informação recolhida

«psicologia», cf. P. MASSON-OURSSEL, «La spécificité de la psychologie indienne» in: *Annuaire 1928-1929 (École pratique des Hautes-Études)*, (1928), pp. 3-16, vide p. 9: «Le sensible, l'intelligible – d'ailleurs non distingués, encore moins opposés – ne font en aucune façon antithèse au sujet. (...) Le point de départ d'une semblable «Weltanschauung» se trouve dans la cosmo-psychologie indo-iranienne, (...). Un feu inclus dans la forteresse céleste, ville aux neuf portes, mais s'échappant par ces orifices: le soleil, la lune, les planètes. Un feu humain (...).»

⁵⁹ Como diz St.º ISIDORO DE SEVILHA, *Etym.*, X, 240: «*Sapiens dictus a sapore*»... Deverá haver um conhecimento assim como *realização ontológica*, seja na tradição filosófica de uma *metafísica gnosiológica*, cf. Nicolai HARTMANN, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, (1921), e até da *experiência pensante* (vide n. seg.), seja no *uso iniciático* da noção de tal *gnose*, Julius EVOLA, «Comment nous posons le problème de la connaissance», in: Id., *Ur et Krur*, (1927), Milano, Archè, 1983, pp. 13-28, vide p. 13: «Connaître, pour nous, ne signifie pas "penser", mais être ce que l'on connaît: en le vivant, en le réalisant.» – tratando-se de apontar para uma *percepção absoluta*, procurando os meios técnicos e práticos de tal *mutação de consciência*: «il n'y a d'explication réelle que dans un état de puissance» (*ibid.*, p. 24). Demiurgia absoluta... Cf. outras referências em nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, «Trans-disciplinarité et mutation de conscience» (Comun. ao 1º Congrès Mondial de la Transdisciplinarité, Arrábida, Nov. 1994), in: Várs. Auts., *Transdisciplinarity/ Transdisciplinarité – 1st World Congress at Arrabida*, [Actas], Lisboa, Huguin, 1999, pp. 181-192.

⁶⁰ Se bem que a «experiência do pensar» (na acepção de M. HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens*, (1947), Pfullingen, G. Neske, 1965² e também em *Gelassenheit*, Pfullingen, G. Neske, 1959³...) remeta para uma ordem ontológica que transcende a relação cognoscitiva (cf. Henri BIRAULT, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris, Gallimard, 1978, sobretudo pp. 359 e segs. «Qu'est-ce que penser?»), enquanto ainda *experiência mental*, pode apontar para o critério científico do saber: o da impossibilidade de se poder admitir diversamente. Cf., entre nós, Vieira de ALMEIDA, «A impensabilidade da negativa», in: *Rev. Ocidente*, vol. LXXXII, (1972), pp. 9 e segs.; Id., *Opuscula philosophica – III: «Ordo idearum... ordo rerum»* in: *Rev. da Fac. de Letras*, t. IV (1936), pp. 28 e segs.; e vide nossa reflexão a propósito: Carlos H. do C. SILVA, «A equação do Ser e a inequação do Pensar – Vieira de Almeida e «La tranchée de Chestov»», in: *Análise*, 13 (1990), pp. 83-132, e 253.

⁶¹ Como salienta B. PASCAL, *Pensées*, ed. Brunschvicg 282; ed. Lafuma 110: «*Car les connaissances des premiers principes: espace, temps, mouvement, nombres, sont aussi fermes qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent et c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie et qu'elle y fonde tout son discours. (...) Les principes se sentent, les propositions se concluent et le tout avec certitude (...).*» Vide também Gaston BACHELARD, *La philosophie du non – Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1970, pp. 19 e segs.

e por critérios de escolha ou selecção ligados ao interesse, à finalidade em vista, à economia de meios de tal relação, etc.⁶²

O conhecimento é o *speculum* da mente nesta sua representação no âmbito psicológico determinante na escala do humano,⁶³ por conseguinte, reconhecedor de todas essas configurações dependentes do número e tipo de dados sensíveis de base, do instrumental mnésico ou imagético das linguagens de transmissão e replicação dessa informação generalizada, bem assim da diversidade relativa dos modelos de organização de tal conhecimento, no caso muito adstritos a um certo paradigma social, psíquico e lógico de vida humana.⁶⁴

O paradigma mais comum desde o fim do predomínio das formas narrativas e mnésicas, até de linguagens miméticas, orais e de acumulação associativa,⁶⁵ tem sido o do *lógos* como capaz de uma tradução ordenada e sintética do conhecimento racional, não fazendo da humanidade uma comunidade de seres interrogativos, exclamativos ou meramente dubitativos,⁶⁶ mas constituindo o

⁶² Sobre tal *associacionismo* cf. Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, ed. cit., pp. pp. 20 e segs., e nas referências feitas à tradição do *Gestalt*... (também pp. 240 e segs.) Cf. Mark JOHNSON, *The Body in the Mind, The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, Chicago / London, Univ. of Chicago Pr., 1987, pp. 41 e segs.: «Gestalt Structure as a Constraint on Meaning»... Quanto aos critérios mais integrativos e até determinantes de tal *representação do mundo* (*Weltanschauung*), vide sobretudo o contributo da Escola de Frankfurt e de Jürgen HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt-a.-M., Suhrkamp V., 1968, sobretudo, pp. 117 e segs.

⁶³ Ainda expressivamente retomado por Richard RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton / New Jersey, Princ. Univ. Pr., 1979, pp. 27 *et passim*. Vide também Agnès MINAZZOLI, *La première ombre, Réflexion sur le miroir et la pensée*, Paris, Minuit, 1990; Luís Marques BARBOSA, *Ensaio sobre a Fenomenologia do Conhecimento – Do espelhamento à transcendência*, (in: Publicações «Universidade de Évora», n.º 9) Évora, Departam. de Pedagogia e Educação, 2003. Aliás toda a «cartografia» do conhecimento era considerada como *speculum*... cf. R. G. COLLINGWOOD, *Speculum Mentis or the Map of Knowledge*, (1924), Oxford, Clarendon Pr., 1970.

⁶⁴ Não apenas «**quadros sociais do conhecimento**» (cf. *supra* n. 29), no que determinou até uma Sociologia do Conhecimento (cf., por exemplo: Jacques J. Pierre MAQUET, *Sociologie de la connaissance – Sa structure et ses rapports avec la philosophie de la connaissance (Étude critique des systèmes de Karl Mannheim et de Pitirim A. Sorokin)*, Bruxelles, Univ. Libre de Bruxelles, 1969...), mas todo um novo paradigma de *relação cognoscitiva* (também ‘teoria de modelos’: Alain BADIOU, *Le Concept de modèle*, Paris, Maspéro, 1969) em termos de *práxis* e como *acção comunicacional*: cf. Jürgen HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, t. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt-a.-M., Suhrkamp V., 1981, pp. 3 e segs. E, além disso, quadros de um *imaginário social*: cf. Cornelius CASTORIADIS, *Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, pp. 184 e segs.: «L’aliénation et l’imaginaire».

⁶⁵ Da tradição *mítica* e da «**mentalidade primitiva**», cf. Lucien LÉVI-BRUHL, *L’âme primitive*, (1927), Paris, PUF, 1963 e reed., pp. 59 e segs.; Id., *La mythologie primitive*, (1935), Paris, Alcan, 1963. Vide também Claude LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, pp. 178 e segs.: «Catégories, éléments, espèces, nombres»... Cf. ainda Marcel ORTE, *Les origines de la pensée*, Sprimont, Mardaga Éd., 2001, pp. 17 e segs.: «Le rôle de la pensée dans le long terme». Vide *supra* n. 33.

⁶⁶ Dimensões essas que vão ser excluídas da definição do *lógos* aristotélico... Cf. Francisco SARDO, *Logos e Racionalidade na génese e estrutura da lógica de Aristóteles*, Lisboa, IN-CM, 2000, sobretudo pp. 403 e segs. Vide ainda na filosofia espiritualista a complementar abertura para outra dimensão

«animal racional» em torno do valor assertivo do conhecimento que afirma ou nega, que se impõe como *modelo declarativo* de um entendimento da vida.⁶⁷ A capacidade de argumentar, de ponderar e, em última análise, de julgar deriva, é certo, do pensar e não é directa pertença do conhecer, porém as sínteses *lógicas* do conhecimento constituem a tecitura mental, as *unidades lógicas* assim representadas que irão permitir o pensamento enquanto um tal ‘conhecimento do conhecimento’, como se a própria *razão* (*Vernunft*) se definisse como um supra-entendimento, um *entendimento do entendimento* (donde que já sem directo acesso à percepção).⁶⁸

Porém, por mais ou menos formal que seja o âmbito *informativo-formativo* do conhecer é certo que tradicionalmente se tem caracterizado a partir do paradigma racional, dizendo assim o carácter integrado e maximamente sintético da mente humana.⁶⁹ Mas, como os Antigos suspeitaram em relação à Natureza e até perceberam na organização geral do *kósmos*,⁷⁰ ou outros visaram no que

supra-representativa: A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, § 7: «Diesegänzliche und durchgängige Relativität der Welt als Vorstellung sowohl nach ihrer allgemeinsten Form (Subjekt und Objekt) als nach der dieser untergeordneten (Satz vom Grund) weist uns, wie gesagt, daraufhin, das innerste Wesen der Welt in einer ganz andern vom der Vorstellung durchaus verschiedenen Seite derselben zu suchen (...)» (in: ed. cit., t. I, pp. 71-72). Vide também Claude BRUAIRE, *L'être et l'esprit*, Paris, PUF, 1983, pp. 87 e segs.: «L'absolu et l'esprit – La médiation spéculative»...

⁶⁷ Lógica clássica, bi-valente, com o **predomínio apofântico**... tal como ainda persistente na «gramática» das línguas naturais (indo-europeias). Cf. Vann MCGEE, *Truth, Vagueness, and Paradox, An Essay on the Logic of Truth*, Indianapolis / Cambridge, Hackett Publ. Co., 1990, pp. 209 e segs. E vide John A. LUCY, *Grammatical categories and cognition – A case study of the linguistic relativity hypothesis*, Cambridge, Univ. Pr., 1992, pp. 156 e segs.; ainda Timothy C. PORTS, *Structures and categories for the representation of meaning*, Cambridge, Univ. Pr., 1994; também Sarah WATERLOW, *Passage and Possibility, – A Study of Aristotle's Modal Concepts*, Oxford, Clarendon Pr., 1982, pp. 141 e segs.: «The limits of the possible»...; Gilles-Gaston GRANGER, *Le probable, le possible et le virtuel, – Essai sur le rôle du non-actuel dans la pensée objective*, Paris, Odile Jacob, 1995, pp. 33 e segs. : «Grammaire, logique ou ontologie du possible ?»

⁶⁸ Tal como exemplificado em I. KANT, *KrV*, B 316: «Von der Amphibologie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechslung des empirischen erstandesgebrauchs mit dem transcendentalen»... Vide também Jacques d'HONDT, «Téléologie et praxis dans la «Logique» de Hegel», in: Id., (dir.), *Hegel et la pensée moderne (Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-1968))*, Paris, PUF, 1970, pp. 22 e segs. : «L'idéalisme hégélien et la double ruse de la raison» ; e retome-se na vasta síntese de Edgar MORIN, *La Méthode*, t. I : *La Nature de la Nature*, Paris, Seuil, 1977; t. II : *La Vie de la Vie*, Paris, Seuil, 1980; t. III : *La Connaissance de la Connaissance*, Paris, Seuil, 1986... cf., sobretudo, pp. 69 e segs.

⁶⁹ A síntese mental do conhecimento como **figura de totalidade**... Cf. KANT, *De mundo sensibilis et intelligibilis forma et principiis*, (Dissertatio 1770), sect. 1. § 1 : «In composito substantiali, quemadmodum analysis non terminatur nisi parte quae non est totum, h. e. Simplici, ita synthesis non nisi toto quod non est pars, i.e., Mundo. » (in: *Ak.*, II, p. 387). Cf. Christian GODIN, *La Totalité*, 3. *La philosophie*, Seyssel, Champ Vallon, 2000, pp. 320 e segs. : «La catégorie et l'idée de totalité».

⁷⁰ O *kósmos* como **ordo** do *tò Pân* (do Todo) corresponde ao *lógos* universal, como formulado desde HERACLITO DE ÉFESO, *frag.* B 30: «*kósmos tónde, tòn autòn hápánton, oúte tis theôn oúte anthrópon epoiesen, all'hèn aei kai éstin kai éstai pyr aeízoon, haptómenon métra kai aposbennyímenon métra.*» (in: D.-K.,

se reporta ao mundo animal, ainda angélico,⁷¹ ou de outras configurações hoje cibernéticas do processo mental,⁷² a razão humana será apenas uma das configurações do *inteligível* e, sobretudo, da organização do conhecimento.⁷³

t. I. pp. 157-158; também *frags.* B, 1, 2...; *ibid.*, pp. 150-151). Já no esquema cíclico e mítico do «eterno retorno» se determina a *repetibilidade* como possibilidade *litúrgica* de tal inteligibilidade (cf. Mircéa ÉLIADE, *Le Mythe de l'Éternel retour – Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1949 e reed.) e tal *ontologia mítica* (cf. Georges GUSDORF, *Mythe et métaphysique – Introduction à la philosophie*, Paris, Flammarion, 1928, 1953, pp. 28 e segs.: «Les implications ontologiques de la répétition») há-de constituir o modelo da ulterior *cosmologia racional* (*vide*, por exemplo, M. R. WRIGHT, *Cosmology in Antiquity*, London/ N.Y., Routledge, 1995; e Jean PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris, PUF, 1964...). Só durante a Modernidade é que o *Mundo* aparece a *latere* de uma redução antropológica da *ratio*, possibilitando o ciclo trágico a que se refere Lucien GOLDMANN, *Le Dieu caché, Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard, 1959, pp. 50 e segs.: «La vision tragique: le Monde», a propósito e a partir do séc. XVII... Na Fenomenologia, como já em Nietzsche por excesso do tema do «eterno retorno», retoma-se a *mundaneidade* como parte integrante da problemática do conhecimento *noético-noenático* e aponta-se, novamente, como uma ciência não só «humana» mas, outrossim, *cosmológica* que hoje se perfila predominantemente numa *epistemologia holística*. Cf. outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, «Epistemologia(s) – conhecimento científico e sua (in-)diferença», in: José Miguel SARDICA e Jorge Fazenda LOURENÇO (coord.), *Cultura e Conflito, – Culturas da Cidadania, Conflitos Epistemológicos*, vol. 3 (de «Conhecer a FCH, Conferências Multidisciplinares»), Lisboa, Univ. Católica Ed., 2007, pp. 99-126.

⁷¹ Sempre o *menos* ou *mais* do que o «humano» causou perplexidade na hipótese de *inteligência alternativa*, capacidades cognitivas diversas... Independentemente da simbolização mítica do divino zoomórfico (egípcio, médio-oriental, hindu...) e da *angelologia* como modelo cosmológico e astral dos vários céus de um mundo inteligível (transformacional ou de *yetsirah*, ou mesmo criativo ou de *briah*, segundo a tradição cabalística), importa salientar os esforços que, desde o pensamento antigo (sobretudo das obras biológicas de Aristóteles) até Darwin e outros, se fizeram por «compreender» o *animal*: cf., por exemplo, F. J. J. BUYTENDIJK, *Mensch und Tier*, (in: «Rowohlt Deutsche Enzyklopädie»), Hamburg, Taschenbuch V, 1958; Thierry GONTIER, *L'homme et l'animal – La philosophie antique*, Paris, PUF, 1999, pp. 72 e segs.). Também as formas *visionárias* que tipificaram a *natureza angélica* do conhecimento *profético*, desde a tradição medieval (também de Maimónides...) até Swedenborg, J. Böhme, etc. *Vide* também relevante presença na tradição islâmica e sufi, cf. H. CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire – Étude sur le cycle des récits avicenniens*, Paris, Berg Int., 1979...; e cf. outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, «Profecia e compreensão da actualidade – Do Mito da decadência do Ocidente ao apocalipse do presente», in: *Itinerarium*, XXVI, nº107, Maio-Agosto, (1980), pp.137-188.

⁷² A noção do *autómaton*, seja como máquina, seja como mente, está na base da autonomização também do sistema de **conhecimento análogo à vida** morfológica (cf. Norman WIENER, *Cybernetics, or the Control and Communication in the Animal and the Machine*, Cambridge (Mass.)/ London, The MIT Pr., 1961 e reed.) e mais recentemente do próprio modelo da *inteligência artificial* (e da robótica em geral...). Sobre este tema cf. *supra* n. 25, ainda Daniel C. DENNETT, *Kinds of Minds*, ed. cit., pp. 1 e segs.: «What Kinds of Minds Are There?»; Id., «Cog: Steps Toward Consciousness in Robots», in: Thomas METZINGER (ed.), *Conscious Experience*, Schöningh, Imprint Academic, 1995, pp. 471-488; ainda vários estudos em Thomas O. BUFORN (ed.), *Essays on Other Minds*, Urbana/ Chicago/ London, Univ. of Illinois Pr., 1970; e *vide* também Michel SIMON, *La peau de l'âme – Intelligence artificielle – Neurosciences – Philosophie – Théologie*, Paris, Cerf, 1994, pp. 185 e segs.: «L'intelligence artificielle».

⁷³ Tanto pela admissão de um **pensamento não-consciente** (cf., por exemplo, Marcel GAUCHET, *L'inconscient cérébral*, Paris, Seuil, 1992, pp. 23 e segs.: «Penser le pensable»...), quanto pelo

A admissão de sistemas inteligentes ou de conhecimento que, embora sem a abstracção do simbolismo racional humano, sejam capazes de diagnosticar situações, reconhecê-las e modificá-las de acordo com certas memórias naturais, biológicas, miméticas ou até artificiais, vai tornando obsoleta esta mesma nossa maneira nominalista de uma filosofia conceptual e literária de caracterizar o conhecimento.⁷⁴ Num âmbito que nem é o da *estética* do sensível, nem o da *noética* do puro pensar, a *gnosilogia* como crítica do conhecimento e pretensa filosofia da ciência acabava muitas vezes por se constituir como uma *psicologia filosófica* na descrição e tentativa de compreensão do funcionamento das diversas

alargamento em relação ao conhecimento *cósmico* numa englobância similar à que fez passar de uma cosmologia geocêntrica e mesmo heliocêntrica, para um Universo de inumeráveis galáxias e até para a hipótese de *multiversos* (cf. John LESLIE, *Universes*, London/ N.Y., Routledge, 1996, pp. 66 e segs.: «Multiple Worlds»; David LEWIS, *On the Plurality of Worlds*, Oxford, Blackwell, 1986 e reed. 2001, pp. 1 e segs.: «The Thesis of Plurality of Worlds»...). Num âmbito de tal forma extenso, quer neste sentido da macro-escala quer também da nano-escala (cf., entre outros, Thierry BRETON, *La Dimension invisible, Le défi du temps et de l'information*, Paris, Odile Jacob, 1994...), a questão do conhecimento reveste formas *diversas* e, antes do mais, supõe **sistemas de informação** muito mais amplos (cf., por exemplo: Dean RADIN, *The Conscious Universe*, San Francisco, Harper, 1997; Id., *Entangled Minds, Extrasensory Experiences in a Quantum Reality*, N.Y./ London/ Toronto..., Paraview B., 2006, pp. 208 e segs.: «A New Reality»...) que os da tradicional configuração antropocêntrica da gnosilogia. Cf. algumas outras referências em nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, «Da religião cósmica ao espaço místico – reflexão sobre o sentido universal do franciscanismo», in: Várs. Aut., *Poiética do Mundo – Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Lisboa, Colibri/ Depart. Filosofia – Centro de Filosofia da Univ. de Lisboa, Fac. de Letras da Univ. de Lisboa, 2001, pp. 117-142; e Id., «A diferenciação cósmica do humano», Comunicação ao 3º *Simpósio Internacional de «Fronteiras da Ciência»: «O Homem e o Cosmos: à procura do Outro e de Si Mesmo»*, org.º pelo Centro Transdisciplinar de Estudos da Consciência, Univ. Fernando Pessoa, Porto, em 13 de Novembro de 2009 (texto entregue para publicação).

⁷⁴ **Paradigmas cósmicos** e até da *interrelação* «quântica» do «sujeito conhecedor» – cf. David HODGSON, *The Mind Matters – Consciousness and Choice in a Quantum World*, Oxford, Clarendon Pr., 1993, pp. 38 e segs.: «Mental Events»; Michael LOKWOOD, *Mind, Brain and the Quantum – The Compound T*, Oxford, Blackwell, 1989, pp. 219 e segs.: «Quantum Mechanics and the Conscious Observer»; ainda Roger PENROSE, *The Emperor's New Mind, Concerning Computers, Minds and the Laws of Physics*, London, Vintage, 1989, pp. 291 e segs.: «Quantum magic and quantum mystery»...; e sistemas como os da biologia das imunidades, dos campos da genética, etc. (Philippe CASPAR, *L'individuation des êtres – Aristote, Leibniz et l'immunologie contemporaine*, Paris/ Namur, Éd. Lethielleux/ Culture et Vérité, 1985; também André ROBINET, *Architectonique disjonctive – Automates systémiques et idéalité transcendantale dans l'oeuvre de G. W. Leibniz*, Paris, Vrin, 1986...), aparecem a problematizar a referência linguístico-conceptual da filosofia do conhecimento, não apenas alargando o âmbito de uma diferente filosofia da linguagem enquanto semiótica alternativa da «língua natural», mas da **construção simbiótica de outras formas de relação cognoscitiva**, também por alargamento artificial de outros modos de «sentir». Cf. Joël de ROSNAY, *L'homme symbiotique – Regards sur le troisième millénaire*, Paris, Seuil, 1995, pp. 63 e segs.: «Naissance du cybionte»; Pierre LÉVY, *L'intelligence collective – Pour une anthropologie du cyberspace*, Paris, Éd. La Découverte, 1995, pp. 160 e segs.: «Sémiotiques»... Mas *vide* também J. M. CURADO, «Ciborgues Humanos», in: A. DINIS e J. M. CURADO (org.), *Consciência e Cognition*, ed. cit., pp. 171-242;

faculdades humanas.⁷⁵ Ora, com o desenvolvimento de uma Psicologia científica e, sobretudo, com a linguagem bio-psíquica que lhe dá actualmente uma base de rigor, a gnosiologia transforma-se num projecto alargado de *ciência cognitiva* que transcende aquele ‘antropocentrismo’ psicologista de referência.⁷⁶

Do ponto de vista cognitivo tanto um sistema imunológico, como um sistema nervoso..., uma linguagem lógica axiomatizada ou um sistema semiótico por simples que seja, como por exemplo o dos sinais do tráfego, constituem linguagens de conhecimento que se auto-sustentam dentro de certos limites.⁷⁷ A organização biológica do ser vivo, como da célula, ou até da vida cósmica nas suas grandes escalas ou no plano nanométrico, podem configurar-se como sistemas que não são simples somatório de informação, ou como estruturas por isso capazes da plural relação do conhecimento.⁷⁸ O conhecer caracteriza-se assim a partir de uma base física, química e biológica, determinante tanto da formulação psicológica, quanto da possível autonomia lógica da mente, entendida até como uma inteligência artificial, isto é, de carácter mecânico e instrumental.⁷⁹

Por um lado, esta caracterização «materialista» da base das intencionalidades cognoscitivas recupera de outro modo o que na tradição sapiencial antiga levava a desvalorizar o conhecimento mental e a mesma mente como uma espécie de «sexto sentido»,⁸⁰ mero instrumento coordenador qual *sensório comum*

⁷⁵ Vide a tradição, em particular neo-tomista e escolástica... Por exemplo, em Georges VAN RIET, *Problèmes d'Épistémologie*, ed. cit., pp. 46 e segs.: «La théorie thomiste de la sensation externe»... Mas até em Gilbert RYLE, *The Concept of Mind*, ed. cit., pp. 25 et passim; se mantém a reflexão que L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, Prop. 4.1121: «(...) Erkenntnistheorie ist die Philosophie der Psychologie», diz como **psicologia** além da linguagem e como âmbito da problemática gnosiológica.

⁷⁶ Cf. Jean PIAGET, *Biology and Knowledge, An Essay on the Relations between Organic Regulations and Cognitive Processes*, trad. do fr., Chicago, Univ. of Chicago Pr., 1971. Vide também John R. SEARLE, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge (Mass.)/ London, The MIT Pr., 1992, pp. 197 e segs.: «The Critique of Cognitive Reason». Análoga discussão se coloca na perspectiva da **neurociência**, seja na herança de António DAMÁSIO (*Descartes' Error, The Feeling of What Happens*, etc.), seja especificamente na sua relação metodológica com o **antropocentrismo** de referência filosófico: cf. Maxwell BENNETT, Daniel DENNETT, Peter HACKER e John SEARLE, *Neuroscience and Philosophy, – Brain, Mind and Language*, N.Y., Columbia Univ. Pr., 2007, sobretudo pp. 73 e segs.: (Daniel Dennett) «Philosophy as Naive Anthropology: Comment on Bennett and Hacker».

⁷⁷ Cf. *supra* ns. 72 e 74.

⁷⁸ Cf. *supra* n. 73. Vide ainda Thierry BRETON, *La dimension invisible Le défi du temps et de l'information*, ed. cit., pp. 91 e segs.: «L'unité infinitésimale de sens»; e cf. Alain BADIOU, *Le Nombre et les nombres*, Paris, Seuil, 1990, pp. 145 e segs.

⁷⁹ Cf., entre outros: Mark JOHNSON, *The Body in the Mind – The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, ed. cit., pp. 18 e segs.: «The Emergence of Meaning through Schematic Structure»; ainda Georges LAKOFF e Mark JOHNSON, *Philosophy in the Flesh – The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, N.Y., Basic Books, 1999, pp. 16 e segs.

⁸⁰ Na tradição hindú *manas*, a «mente» tem esse lugar de «sentido global ou coordenador» (ver, por exemplo, esta «categoria» (*tattva*) no *Sâmkhya*, cf. *Sâmkhya kârikâ*, 4 e segs.; vide Gerald James LARSON e Ram Shankar BATTACHARYA, (eds.), *Encyclopedia of Indian Philosophies: Sâmkhya – A Dualist*

e, por conseguinte, resvés à escala densa e animal das percepções que têm tal base «atómica», material...⁸¹ Além do mais, este conhecimento instrumental acentua o carácter não apenas irreflectido mas sub- ou in-consciente da própria «reflexão» no uso habitual de tais sistemas ou linguagens de reconhecimento, o que pode bem exemplificar-se na experiência de se continuar a ler (e ler bem) sem se estar consciente do que se lê.⁸²

Por outro lado, se o conhecimento advém quase naturalmente como tal *memória instrumental* e capacidade de complexa projecção de capacidades de escolha, no que normalmente se diz como grau de liberdade do sistema, seu *nível decisional*, distingue-se desta geral determinação cognoscitiva em que não tem sentido querer-se que o que é conhecido, por exemplo, como «verde», seja «amarelo» ou de outra cor, que o que é «metade» seja o «dobro», etc., a capacidade de pensar e desejar isso mesmo *contra natura*.⁸³ O âmbito do conhe-

Tradition in Indian Philosophy, Princeton, New Jersey, Princ. Univ. Pr., 1987, pp. 48 e segs.: Heinrich ZIMMER, *Philosophies of India*, ed. cit., pp. 326 e segs.) como o equivalente ao *koinòn aisthetòn* na filosofia ocidental. (cf. ARISTOT., *de an.*, III, 425b 2...) e *vide n. seguinte*. Também se remete para o domínio dos *sentidos interiores*, de que se fala ainda na experiência espiritual... Cf., por exemplo: Antonio ROYO MARÍN, *Teología de la Perfección Cristiana*, Madrid, BAC, 1994, pp. 358 e segs.: «Los sentidos internos»; Jeanne GUESNÉ, *Le septième sens ou le corps spirituel*, Paris, Albin Michel, 1991, pp. 157 e segs. : «La conscience préexiste à la pensée».

⁸¹ Noutra leitura até amplificada em termos cósmicos e de uma «teologia», o *sensorio comum* pode ser visado como o **órgão divino da própria ordem da Natureza**, recuperando a recuperação do *Livro da Natureza* como segunda e simbólica «Bíblia» e também a perspectiva *ideal e «mágica»* de uma tal divina comunicação pelo *mundo sensível* (já relevante em Berkeley, significativo em Hamann...). *Vide*, por um lado, Jean ZAFIROPOULO, *Sensorium Dei dans l'hermétisme et la science*, Paris, Belles Lettres, 1976... ; por outro, expressão transcrita na poética de F. PESSOA, «A Múmia», V, em: «Cancioneiro», in: Id., *Obra Poética*, ed. M.^a Aliete Galhoz, Rio de Janeiro, Aguilar Ed., 1972, p. 133: «Por que abrem as coisas alas para eu passar?/ Tenho medo de passar entre elas, tão paradas conscientes./ Tenho medo de as deixar atrás de mim a tirarem a Máscara./ Mas há sempre coisas atrás de mim./ Sinto a sua ausência de olhos fitar-me, e estremeço./ Sem se mexerem, as paredes vibram-me sentido./ Falam comigo sem voz de dizerem-me as cadeiras./ (...)».

⁸² Cf. M. COLTHEART (ed.), *Attention and Performance*, XII: *The Psychology of Reading*, Hillsdale, Lawrence Erlbaum, 1987... *vide* também Guglielmo CAVALLO e Roger CHARTIER (dirs.), *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, trad. do ital., Paris, Seuil, 2001. Mas, sobretudo, tenha-se presente a *lectio* como atitude gnósica e «poiética», tal como retomada enquanto chave da «ciência primeira» da Cultura planetária: cf. Serge VALDINOCI, *La science première – Une pensée pour le présent et l'avenir*, Paris/ Montréal, Harmattan, 1997, pp. 219 e segs.: «Le domaine des axiomes de l'invention» e, sobretudo, pp. 514 e segs.: «Le Livre comme poesie planétaire de la puissance emblématique du réel»...

⁸³ A **liberdade** do pensar (até na acepção heideggeriana que remete a essência da *verdade* (*Wahrheit*) para tal *aperidade* (*livre*) – *Freiheit*... cf. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt-a.-M., V. Klostermann, 1967, pp. 15 e segs.: «Das Wesen der Freiheit») não se confunde com os **graus de possibilidade** de adaptação do conhecimento... (*vide* por exemplo Éliane Amado LÉVY-VALENSI, *Les niveaux de l'être, la connaissance et le mal*, Paris, PUF, 1962, pp. 403 e segs. : «Point de vue transcendantal – La Démarche de l'Esprit...» ; cf. ainda René GUÉNON, *Les états multiples de l'être*, Paris, Végas, 1984...)

cimento como que prolonga o horizonte do conhecimento sensível, começando justamente por o reconhecer nessas suas determinações, sem que o seu jogo de memórias, de associações mentais e mesmo de imaginação, enquanto fantasia ou percepção alterada, seja capaz de pensar o que não é assim.⁸⁴ O conhecimento não pensa e, outrossim, *é pensado* de acordo com as referidas estruturas simbólicas estruturantes da sua linguagem, sendo certo que ganha os limites desta mesma esquematização possível.⁸⁵

E, se é verdade que uma *imaginação criadora* reintroduz no âmbito também do conhecimento dimensões subconscientes ou supraconscientes que extravasam a determinação fixista de um tal reticulado cognoscitivo, já longe do aforismo de que «nada esteja no intelecto (assim considerado) que previamente não tenha estado nos sentidos», o uso dessa alternativa como uma espécie de *paranoia* do conhecimento não é a que assegura ao epistémico justamente a sua segurança, necessidade ou eficácia.⁸⁶

⁸⁴ Vide supra n. 45. Cf. R. DESCARTES, *Med. V*, «Quodque hic maxime considerandum puto, invenio apud me innumeras ideas quarundam rerum, quae, etiam si extra me fortasse nullibi existant, non tamen dici possunt nihil esse; et quamvis a me quodammodo ad arbitrium cogitentur, non tamen a me finguntur, sed suas habent veras et immutabiles naturas. (...)» in: A.-T., t. VII, p. 63-64, salientando assim também a impossibilidade de pensar o contraditório em si mesmo e mais até o irracional **ainda que em sonho**... cf. Gilles DELEUZE, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, pp. 41 e segs. Vide também Leszek KOLAKOWSKI, *Horreur métaphysique*, trad. do ingl., Paris, Payot, 1989, pp. 28 e segs.: «Les rêves de Descartes. Recyclage du Cogito» sobre a *opinio somnii* e o seu argumento do sonho nas «Meditações»...

⁸⁵ O que está em causa não é a «gramática lógica» e os *universais* da linguagem, mas a categoriologia de **instâncias semióticas** que estejam directamente ligadas à sensação. Cf. Eugene SAVON, *Theory of Interaction*, ed. cit., pp. 1 e segs.: «What creates what we see?»; Michael LEE, «Language, Perception and the World», in: John A. HAWKINS (ed.), *Explaining Language Universals*, Oxford, Blackwell, 1988, pp. 211-246. Porém, mesmo na teoria dos «incorporais» do Estoicismo (cf. Émile BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1970...), como na concepção dos cinco *kañukas* ou «coberturas» do Yoga (cf., por exemplo, Jean PAPIN, *La voie du yoga – Yoga Darshana – Les aphorismes de Patañjali*, Paris, Dervy, 1984, pp. 109 e segs.; «Les cinq kañuka»), podem indicar-se essas *estruturas estruturantes* que determinam o que ulteriormente se diga no «empírico» já qualificado, como *data emocionais*, etc. Cf. Giacomo RIZZOLATTI, Corrado SINIGAGLIA, *Mirrors in the Brain – How Our Minds Share Actions and Emotions*, trad. do ital., Oxford, Univ. Pr., 2008, pp. 139 e segs.; vide também Joseph LEDOUX, *The Emotional Brain – The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*, London, Phoenix, 2003.

⁸⁶ Sobre a *imaginação criadora* neste campo do conhecimento, cf. vários estudos em Roseline CHENU (org.), *L'Imagination créatrice*, (Actes de «Rencontre Intern.» Poigny-la-Forêt, oct. 1970), Neuchâtel, La Baconnière, 1971; e vasta síntese em Eva T. H. BRANN, *The World of the Imagination, Sum and Substance*, Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield Publ., 1991; e vide outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, «O Imaginário na Filosofia – Da imagem intermédia ao imaginário especulativo – ou do pensar por interposta “pessoa”», in: Alberto Filipe ARAÚJO e Fernando Paulo BAPTISTA (Coord.), *Variações sobre o Imaginário, Domínios, Teorizações, Práticas hermenêuticas*, Lisboa, Instituto Piaget, 2003, pp. 287-336. De facto, o *nisi est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* representa uma redução do que é o *twilight* instável **entre pensar e sonhar** (cf. Éliane Amado LÉVY-VALENSI, *Penser ou/et rêver – Mécanismes et objectifs de la pensée en Occident et*

Os modelos de conhecimento supostos naturais, inscritos na organização «cósmica» do real, como também os desenvolvidos e adquiridos socialmente, tal no desenvolvimento da instituição do conhecimento na vida humana, correspondem sobretudo a uma necessidade homeostática nas trocas com o ambiente, com o todo envolvente.⁸⁷ Assim como na alimentação, respiração, etc., há no processo de informação sensorial um *input* e um *output* de uma permuta que alimenta as memórias e as traduz em comportamentos adequados em relação a certos estímulos. Mas, mais do que uma mera conduta adaptativa, o processo cognoscitivo traduz-se em formas que asseguram o relativo domínio das circunstâncias, intensificando novos condicionamentos, dentro dos limites do útil a determinada escala de vida.⁸⁸

O conhecimento está assim intimamente ligado com a vida, com o fenómeno biológico, embora de uma forma também paradoxal. Se já no plano da organização biológica se referem os sentidos, em especial o aparecimento de órgãos capazes de sentir e anatomicamente especializados por essa diferenciada função fisiológica estésica, como se suspendendo a vida nas suas funções habituais nutritiva, reprodutora... para dar espaço a um «sentir», no que os Antigos chamavam até de funcionamento a partir do *éter* ou de uma componente

dans le Judaïsme, Le-Pleissis-Robinson, Institut Synthélabo, 1997, pp. 49 e segs.), seja com a valência cognoscitiva da *rêverie* (cf. Gaston BACHELARD, *Poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1968, pp. 48 e segs.; Id., *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1967, pp. 191 e segs.), seja num processo que melhor se diria de *engenho* (*ingenium*) no acerto «esquemático» entre *sentir* e *representar*. Cf. os antecedentes desta temática desde Aristóteles, Deborah K. W. MODRAK, *Aristotle, The Power of Perception*, Chicago/London, Univ. of Chicago Pr., 1987, pp. 117 e segs.: «The *Noëtikon* and the *Aisthêtikon*»; Michael V. WEDIN, *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven/ London, Yale Univ. Pr., 1988, pp. 100 e segs.: «The Relation between Thought and Imagination»... Sobre o carácter «*paranóico*» deste conhecer imaginário, cf. *supra* n. 52.

⁸⁷ Trata-se de um processo de «**equilíbrio**», como se tem salientado na dita *ecologia do espírito*: cf. Gregory BATESON, *Mind and Nature. A Necessary Unity*, N.Y., Dutton, 1979; e Id., *Steps to an Ecology of Mind*, Chicago/ London, Univ. of Chicago Pr., 2000. Também seria de ter em conta o carácter socio-biológico da adaptação cognitiva ao ambiente, seja nos termos do que Edward O. WILSON, *On Human Nature*, Cambridge (Mass.)/ London, Harvard Univ. Pr., 1978; e Id., *Consilience*, N.Y., Alfred A. KNOPF, 1998...; seja no que significa um passo *mimético* de tal adaptação segundo a teoria paralela à do *gene*, que é a do *meme* (como replicador e *mimema*, abreviado *meme'*...): *vide* Susan BLACKMORE, *The Meme Machine*, Oxford, Univ. Pr., 1999, pp. 14 e segs.: «*Memes as replicators*»...

⁸⁸ Este é o **contorno vital** óbvio das formas do conhecimento, além dos «patamares» da *matéria*, da *química* e do *biológico*, como estabeleceria P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, (in: *Oeuvres*, t. I), Paris, Seuil, 1955, pp. 263 e segs.: «*La survie*»..., num «evolucionismo» integrador do que irá constituir a *noosfera*. (*Ibid.*, pp. 211 e segs.) Cf. também o testemunho biológico de Jonathan WEINER, *Time, Love, Memory, A Great Biologist and his Quest for the Origins of Behavior*, London, Faber and Faber, 1999 e *vide* Gustave MARTELET, *Évolution et création*, t. 1: *Sens ou non-sens de l'homme dans la nature?*, Montréal/ Paris, Éd. Médiaspaul/ Cerf, 1998, pp. 178 e segs.: «*L'altérité réciproque de la pensée et du cerveau*».

energética subtil,⁸⁹ também no âmbito mnésico-mental do conhecimento em geral se poderia observar uma mesma «ausência» da pulsão mais urgente da vida, constituindo-se como um seu recúo neurológico «etérico», ou cuja função global não é viver mas «controlar» a vida.⁹⁰

O sistema de auto-controle dos processos cognoscitivos referidos na *duplicidade* entre «sentir» e «responder», ou entre uma representação e uma avaliação decisional..., não propicia o biológico na sua pura e iterativa continuação, dir-se-ia do passado para o presente, ou nessa inovação futura; outrossim, o processo do conhecimento parte do presente em relação ao passado, impedido que está de inovar, limitando-se a um controle habitual.⁹¹ Enquanto a vida decorre, pois, do passado para o futuro, o conhecimento segue paradoxalmente o caminho inverso no sentido do tal reconhecimento, seja como simples *circuito reversível*, seja como a mais complexa verificação.⁹²

⁸⁹ Além da função nutritiva, respiratória, motriz e reprodutora – identitárias com o desenvolvimento do organismo, a vida sensorial é sintomática de uma suspensão da *função* em *valência* representativa da mesma, estando ligada à *complexidade do sistema nervoso*, mas também à especialização *harmônica* com as energias físico-químicas e ambientais presentes. Cf. Patricia Smith CHURCHLAND, *Neurophilosophy – Toward a Unified Science of the Mind/ Brain*, Cambr. (Mass.)/ London, The MIT Pr., 1993, pp. 239 e segs.: «Recent Developments in the Philosophy of Science»; ainda Stanislas GROF, *The Holotropic Mind*, N.Y., HarperCollins Publ., 1992, trad. franc., Monaco, Éd. du Rocher, 1996, pp. 53 e segs.: «Les matrices périnatales: les influences qui modèlent la conscience humaine de la vie périnatale à la naissance».

⁹⁰ Cf. Colin MCGINN, *The Mysterious Flame, Conscious Minds in a Material World*, N.Y., Basic Books, 1999, pp. 139 e segs. É o que está ainda indicado nas teses de Georg KÜHLEWIND, *Bewusstseinsstufen Meditationen über die Grenzen der Seele*, Stuttgart, Freies Geistesleben, 1976; Korra DEEVER, *Psychic Power and Soul Consciousness, The Metaphysics of Personal Growth*, Alameda, Hunter House, 1991, pp. 58 e segs.: «ESP: Extended Sense Perception»; Jean BOUCHART D'ORVAL, *La plénitude du vide*, Montréal/ Paris, Louise Courteau Éd./ PubliSud, 1987, pp. 171 et *passim*.

⁹¹ Sobre a *capacidade decisional*, lida a vários níveis (desde a neurofilosofia até ao espiritualismo voluntarista...), cf. Daniel M. WEGNER, *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge (Mass.)/ London, The MIT Pr., 2002, sobretudo pp. 63 e segs.: «The Experience of Will»; John SEARLE, *Freedom and Neurobiology – Reflections on Free Will, Language, and Political Power*, N. Y., Columbia Univ. Pr., 2007, pp. 37 e segs.: «Free Will as a Problem in Neurobiology»; vide ainda vários estudos em Benjamin LIBET, Anthony FREEMAN, e Keith SUTHERLAND (eds.), *The Volitional Brain – Towards a Neuroscience of Free Will*, London/ N.Y., Imprint Academic, 1999. Mas vide também Maurice BLONDEL, *L'action – Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, (1893), reed. Paris, PUF, 1993, pp. 323 e segs.; Louis LAVELLE, *De l'Acte (La dialectique de l'éternel présent)*, Paris, Aubier, 1939, pp. 363 e segs.: «De l'acte à l'action»; e Hannah ARENDT, *The Life of the Mind, vol. II: Willing*, London, Secker & Warburg, 1978, pp. 34 e segs.: «The clash between thinking and willing: the tonality of mental activities».

⁹² Cf. Eugène MINKOWSKI, *Le temps vécu, Études phénoménologiques et psychopathologiques*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1968, pp. 39 et *passim*. Vide também Éliane Amado LÉVI-VALENSI, *Le temps dans la vie psychologique*, Paris, Flammarion, 1965, pp. 64 e segs.: «La relation au milieu. Perception et signification». Já numa perspectiva *analítica* e patológica da *reversibilidade* como *regressão*, cf. Michel BALINT, *Les voies de la régression*, 1972, trad. do ingl., pp. 60 e segs.: «L'épreuve de réalité»...

Porém, no conhecimento não há inovação real, apenas a novidade relativa que resulta das várias combinatórias possíveis do número de elementos sentidos, percebidos, imaginados ou lembrados em conjugação com o conjunto de operações de determinações e regras da sua global combinatória.⁹³ Pode, isso sim, discutir-se os graus de *complexidade*, o número de elementos em causa, as variáveis de tal conjugação, já que na ordem também biológica é susceptível de se *hierarquizar* organizações apenas determinadas por uma «dimensão», um centro ou «cérebro» de referência, ou por várias dimensões de uma «arquitectura cerebral» que exija várias faculdades, como acontece com os animais superiores e, em particular, com o homem e as simulações que actualmente este faz no âmbito da robótica e da cibernética.⁹⁴

Muito embora se observe a clivagem fundamental entre o sentir e o pensar, independentemente de se admitir ou não um criacionismo, que no passo da experiência ao conceito traga neste uma mais-valia irreduzível ao evolucionismo biológico,⁹⁵ verifica-se que o âmbito do conhecimento tende para a continuidade, unificando as distinções até de tais dimensões diferenciais adentro de um *mesmo processo mental*.⁹⁶ É o suposto que dá sentido à mente exactamente como *Gemüth*

⁹³ **Não há real inovação:** Tal é constatado, não só pela perspectiva da *lógica* ou *sintaxe semântica* formal (cf. R. CARNAP, *The Logical Syntax of Language*, (1937), London, Routledge, 1971, pp. 281 e segs.: «The Logic of Science is the Syntax of the Language of Science»...; Alfred Jules AYER, *Language, Truth and Logic*, London, V. Gollancz, 1967, pp. 70 e segs.), quanto pela reflexão *prática* de Hannah ARENDT, *The Life of the Mind*, vol. II : *Willing*, ed. cit., pp. 28 e segs.: «The problem of the new».

⁹⁴ Sobre os **níveis de estruturação central** ou de organização da «consciência própria», cf. Ken WILBER, *Eye to Eye – The Quest for the New Paradigm*, Boston, Shambhala Pr., 2001, pp. 241 e segs.: «Structure, Stage, and Self». Vide também Israel ROSENFELD, *The Strange, Familiar, and Forgotten – An Anatomy of Consciousness*, N.Y., Alfred A. Knopf, 1992, pp. 120 e segs.; John MOORE, *Being in Your Right Mind, The Fourfold Nature of the Self*, Salisbury, Element B., 1984, pp. 38 e segs.; e vários estudos em Roger WALSH e Frances VAUGHAN (eds.), *Paths Beyond Ego – The Transpersonal Vision*, N.Y., G. P. Putnam's Sons, 1993.

⁹⁵ Posição esta, como é sabido, bem característica do *criacionismo* de Leonardo COIMBRA, *Pensamento Criacionista*, (1914), in: Sant'Anna DIONÍSIO (ed.), *Obras de L.C.*, Porto, Lello, 1983 vol. II, pp. 15 *et passim* defendendo o **primado do conceito**, ainda que em termos de *razão experimental*, contra o empirismo vitalista de Spencer e Bergson. Vide Id., *A Razão Experimental*, in: *Ibid.*, pp. 538 e segs. e cf., sobretudo, a sua crítica ao *intuicionismo bergsoniano*: Id., *A Filosofia de Henri Bergson*, Lisboa, IN-CM, 1994. Numa perspectiva estética, cf. ainda várias reflexões de R. PASSERON, *Pour une philosophie de la création*, Paris, Klincksieck, 1989. Vide *infra* n. 116.

⁹⁶ Como repete J. KRISHNAMURTI, *vide*, por exemplo : « Is Intelligence awake ? », in : Id., *The Awakening of Intelligence*, London, V. Gollancz, 1973, p. 407 : « ...the old brain cannot recognise anything which it has not experienced, which is not the outcome of memory.» e «This old brain, with its consciousness, has lived for thousands of years ; the consciousness of this old brain is its content. Its content may have been acquires superficially or in depth and that is the old brain with all the knowledge, with all the experience of centuries of human endeavor, of evolution. When it is functioning within that field of consciousness it can never discover anything new.» (*Ibid.*, p. 409) ; também o faz notar Carlo SUARÈS, *La Bible restituée*, Genève, Mont-Blanc, 1967, p. 12: «...Notre civilisation est orientée en fonction d'un mode de penser empirique, d'origine sensorielle. Nos mots excluent tout ce qu'ils ne désignent pas expressément et

ou unidade global «anímica», integrativa das diversas faculdades e funções, tudo se passando nessa mesma *medida mental*.⁹⁷

É, por outro lado, a grande «mentira» como efeito espectral e reflexo a partir desta *medida mental* que tanto mede como *mente* ao tudo reduzir inevitavelmente ao mental.⁹⁸ De facto, é deste plano cognoscitivo assim inteligível a *busca da unidade*, a orientação do desejo de conhecer para uma suposta integração de ser segundo a lei unitária de tal *inteligível* assim mental.⁹⁹ Enquanto

ne se prêtent qu'à une pensée comparative, traitant du mesurable, sur un mode linéaire, tributaire du temps. (...) » Criticámos tal *continuidade* a propósito de Leonardo Coimbra: Carlos H. do C. SILVA, «O tempo e a «visão ginástica» em Leonardo Coimbra – Ambiguidades do continuismo criacionista» (Comun. ao «Colóquio Leonardo Coimbra (no cinquentenário da sua morte)», org. Soc. Cient. da U.C.P., Lisboa, 21/22, Nov., 1986), in: Várs. Auts., *O pensamento filosófico de Leonardo Coimbra*, Lisboa, ed. Didaskalia, 1989, pp. 129-143. *Vide n. seguinte.*

⁹⁷ A pretensa *unidade da mente* não pode ser garantida discursivamente, senão, quando muito, como termo *finalístico* de uma dialéctica... Nada prova que a mente não seja apenas o resultado comum de diversas funções e processos que se entrecruzem sendo o conhecimento o momento crítico de tal processo conjunto. O paradigma da mente poderia ser o do resultado variável de vários «jogos de linguagem» adentro de um mesmo sistema simbólico, não sendo de postergar a possibilidades de várias «mentes» (cf. BUFORD (ed.), *Essays on Other Minds*, «almas» ou o carácter da *personalidade múltipla* na base da aparente unidade mental. Cf. Stephen E. BRAUDE, *First Person Plural – Multiple Personality and the Philosophy of Mind*, London, Rowman & Littlefield Publ., 1995, sobretudo pp. 66 e segs.: «The Nature of Multiplicity»; Ian HACKING, *Rewriting the Soul – Multiple Personality and Sciences of Memory*, Princeton/ New Jersey, Princeton Univ. Pr., 1995, pp. 171 e segs., ainda numa problematização do carácter *dissociativo* e «esquizofrénico».

⁹⁸ Nesta acepção «mentirosa» a *mente que assim mente* releva de um poder que a sua natureza ainda cognoscitiva lhe concede, ao «fazer de conta», ao praticar o *fingimento*. Na tradição tibetana é um explícito exercício espiritual (um dos *pâramitâ* do budismo) como *upaya*, ou seja, «estrategema», «ilusão», útil para uma mutação de consciência. Cf., entre outros, Philippe CORNU, *dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, Paris, Seuil, 2001, p. 642; Chögyam TRUNGPA, *Cutting Through Spiritual Materialism*, Berkeley, Shambhala, 1973, pp. 187, 210...; id., *Illusion's Game – The Life and Teaching of Naropa*, Boston/ Lobdon, Shambhala Pr., 1994, pp. 131 *et passim*. Ao arripio da dissociação patológica (*vide n. anterior*), a possibilidade de se *outrar*, como diz Fernando PESSOA, «A gênese dos heterónimos» [ms 1935], in: Id., *Obras em Prosa*, ed. cit., pp. 92 e segs.; etc. – está na base de uma especial condição de conhecimento, como um *fingir*: «errar é conhecer» (cf. *Ibid.*, p. 163, também: «*fingir é conhecer-se*...»). *Vide* nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, «O virtual literário como poética da realidade – Meditação a partir da lição do *fingimento* pessoal», (Confer. no Ciclo de Confer. «Olhares Luso-Brasileiros sobre Literatura», Centro de Literat. e Cultura Portuguesa e Brasileira, U.C.P. (18.05.2000)), in: José M. Silva ROSA, (org.), *Olhares Luso-Brasileiros sobre Literatura*, (Ciclo de Conferências), Lisboa, C.L.C.P.B/ Univ. Católica Ed., 2002, pp. 111-133.

⁹⁹ O resíduo da própria aparência da 'mente una' é que é uno, como mostra a reflexão brahmânica em torno da *ignorância* e sua possível superação (cf. Michel HULIN, *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique (dans la pensée hindoue)?* 'Sankara', Paris, Vrin, 1994, pp. 11 e segs., exactamente por se poder tomar o engano de *forma unitária*. Caso contrário, a própria *unicidade* inteligível seria incomparável e tão mística quanto o *tò Hén* de PLOTINO, En. VI, 9... *vide* Florent TAZZOLIO, *Du lien de l'Un et de l'être chez Plotin*, Paris/ Budapest/ Torino, Harmattan, 2002, pp. 62 e segs. : «La rupture sens-connaissance»... As concepções unitárias da mente estão assim contagiadas pela teoria da multiplicidade como *uma pluralidade*, *vide supra* n. 24 e cf. n. seguinte.

o sentir se quer segundo uma «pluralidade plural», isto é, que nem sequer se pode considerar uma, e a vida só subsiste perante essa estimulação diversa e variegada, segundo a *multiplicidade* sempre renovada e do padrão rítmico do que frequentemente se *repete*, a ordem mental supõe a unidade de tudo no Todo, uma unificação sintética do diverso da intuição desde o fenómeno ao *Gestalt* perceptivo e, deste, ao nexó relacional inteligível e até às unidades epistémicas como tais totalidades integrais.¹⁰⁰

Embora enganoso assim na sua etiologia, o conhecimento constitui um *ludus* útil pela libertação da mera sequência da vida traduzindo-a numa continuidade «narrativa», quer na linguagem psico-mental, quer invenção de «mundos» com alguma autonomia, como se fosse uma *reprodução* da «cabeça de Zeus» a fazer lembrar o que no plano macrocósmico poderia ser imaginado enquanto demiurgia de uma ‘mente divina’ de que o todo fosse uma expressão concretizada.¹⁰¹ Porém, independentemente desta tese do *sensorium Dei*, ou de outra projecção totalitária de uma mente cósmica, certo é que a utilidade do conhecimento se reconhece mais directa, ou imediatamente, pelas *configurações epistémicas do real*, como se a função gnósica relevasse da relação entre os vários reticulados do seu instrumental e o resultado captado, ou assim respectivamente organizado. Qual a malha da rede do conhecimento, tal o tipo de obtida representação possível, ainda que de uma «realidade» meramente operacional.¹⁰²

Foi, de facto, a fecundidade do conhecimento como *simbolização*, como *formalização* e até *instrumentação* do «real» que trouxe ao seu efectuar-se como ciência a caracterização de *universalidade* e *necessidade*, de *capacidade previsiva* e argumentação de confirmabilidade e verificação, capaz de resolver a complexi-

¹⁰⁰ Cf. n. anterior e *vide* a filosofia da **multiplicidade** em Alain BADIOU, *L'Être et l'événement* Paris, Seuil, 1988, pp. 49 e segs. : «Théorie du multiple pur : paradoxes et décision critique» ; e Id., *La logique des mondes – L'Être et l'événement*, 2, Paris, Seuil, 2006, pp. 313 e segs.: «La relation»... *Vide infra* n. 115.

¹⁰¹ Entre a síntese «cognoscitiva» da *astrobiologia* dos Antigos (cf. René BERTHELOT, *La pensée de l'Asie et l'astrobiologie*, Paris, Payot, 1972...) e a ficção científica do universo inteligível de *Matrix* (cf. Alain , Thomas Benatouil, Elie During, *et alii*, *Matrix – machine philosophique*, Paris, Ellipses, 2004 ...) haverá a mesma «caverna» do *conhecimento* com o seu claro-escuro e diversos níveis de convicção e dúvida, sempre porém no suposto de uma «unidade». Ora, se a caverna puder ser tão multiforme quanto as **diversas formas de o reconhecer**, abrir-se-ia desse *totum* para um *tudo* diferente. Cf. Manuel de DIÉGUEZ, *La caverne*, Paris, Gallimard, 1974, pp. 314 e segs.: «L'oblation rituelle de l'objectivation scientifique», *et passim*.

¹⁰² *Vide supra* n. 81 e tenha-se presente o sentido fecundo da **relatividade epistémica**, cf. Gaston BACHELARD, *La philosophie du non – Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1970, pp. 135 e segs. : «La valeur synthétique de la "philosophie du non" »... Ainda nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, «Epistemologia(s) – conhecimento científico e sua (in-)diferença», in: José Miguel SARDICA e Jorge Fazenda LOURENÇO (coord.), *Cultura e Conflito, – Culturas da Cidadania, Conflitos Epistemológicos*, vol. 3 (de «Conhecer a FCH, Conferências Multidisciplinares»), Lisboa, Univ. Católica Ed., 2007, pp. 99-126.

dade da vida por tal ideal «parcimónia» mental, «não multiplicando argumentos sem necessidade».¹⁰³ E as *ciências*, como configuração própria de tal linguagem da pluralidade, assumem-se ainda numa Epistemologia, ou numa reflexão ao menos metodológica, que exige tudo poder ser conhecido adentro dessa mesma linguagem.¹⁰⁴

Discutida a questão desta *unidade de método*, ou da linguagem epistémica unificada enquanto tal,¹⁰⁵ o problema que se põe ao conhecimento assim considerado é o de saber se a sua *linguagem da pluralidade* não se reflecte também na possibilidade crítica de uma pluralidade de linguagens, como até terá acontecido no uso diversificado das simbolizações da arte, da literatura e da cultura, como ainda das várias ciências sobretudo na clivagem entre saberes de rigor ou ciências da natureza e saberes humanos, sociais, etc., e até no que se refere ao conhecimento pretensamente filosófico e metafísico, religioso e da experiência mística, etc.¹⁰⁶ Isto é, se a epistemologia convencionadamente ainda se pode

¹⁰³ Não é aqui ocasião para desenvolver estas várias **caracterizações do conhecimento científico** de acordo com a epistemologia positivista predominante, bastará chamar a atenção para aquela sua economia justificativa mínima (como *Teoria da Ciência* ou Epistemologia filosófica), de acordo com o lema de Occam: «*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*». Sobre este âmbito *vide* os recentes estudos em Paul K. MOSER (ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford, Univ. Pr., 2002, especialmente: Alvin I. GOLDMAN, «The Sciences and Epistemology», in: *Ibid.*, pp. 144-176 com vasta bibliografia.

¹⁰⁴ É ainda o **edifício das Ciências**, se não como a lembrança da *sapientia* e da *reductio artium ad theologiam* (S. Boaventura...) da tradição metafísica (cf., por exemplo: Nicolai HARTMANN, *Metaphysik der Erkenntnis*, ed. cit. *supra*), pelo menos como o projecto *enciclopédico e iluminista* de uma global organização do conhecimento... Cf. Max HORKHEIMER e Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt-a.-M., S. Fischer V., 1969; Georges GUSDORF, *Introduction aux sciences humaines – Essai critique sur leurs origines et leur développement*, Paris, Éd. Ophrys, 1974, pp. 381 e segs.: «La constitution des sciences humaines positives au XIX^e siècle : L'épistémologie discursive et explicative»...

¹⁰⁵ Poder-se-ia exemplificar com a problemática antiga acerca da *unidade de métodos* no saber científico: Délio Nobre SANTOS, *Ensaio sobre a Unidade de Métodos nas Ciências*, Lisboa, ed. Autor, 1946, pp. 111 e segs., ainda quanto à «classificação das ciências»; e *vide* vários contributos em: Ernest NAGEL, Patrick SUPPES e Alfred TARSI, (eds.), *Logic, Methodology and Philosophy of Science* («Proceedings of the 1960 International Congress»), Stanford, California, Stanford Univ. Pr., 1962, pp. 340 e segs.: «Methodology and Philosophy of Physical Sciences» e pp. 375 e segs.: «Methodology and Philosophy of Biological and Psychological Sciences»...; *vide* ainda pp. 584 e segs.: «Methodology and Philosophy of Historical Sciences».

¹⁰⁶ Cf. Nicholas RESCHER, *Pluralism – Against the Demand for Consensus*, Oxford, Clarendon Pr., 1993 e reed. 2005, pp. 79 e segs.: «The Question of Pluralism»; *vide* ainda Richard FOLEY, «Conceptual Diversity in Epistemology», in: Paul K. MOSER, (ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, ed. cit., pp. 177-203. Sobre a questão da *classificação* dos «saberes», cf. n. anterior e R. CARNAP, «Formal and Factual Science», in: Herbert FEIGL e May BRODBECK (eds.), *Readings in the Philosophy of Science*, N.Y., Appleton-Century Crofts-Meredith Corp., 1953, pp. 123-128 (trad. de *Erkenntnis*, 5 (1934)) e *vide* a problemática das «duas culturas»: Charles SNOW, *The Two Cultures, and a Second Look*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 1963. *vide* outras referências em nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA,

policiar como campo de uma dada linguagem do conhecimento, outras formas de vida (também *Lebensformen*) e de expressão numa ampla semiótica e em níveis sintáxicos e semânticos mais ou menos diversificados podem apontar para a pluralidade de linguagens cognoscitivas, um pouco à semelhança do que na especulação da Física contemporânea já se começa a advogar com a hipótese de leis de várias Físicas regionais, ou até para a fragmentação da unidade do saber.¹⁰⁷

O que está em causa não é só o carácter mediativo da linguagem do conhecimento, e até da sua possível redução a um plano técnico intermediário que preserve nas diversas discursividades algo de comum, de comparável ou de traduzível, mas trata-se também das *perplexidades métricas* do próprio conhecimento.¹⁰⁸ Mais do que uma fragmentação da unidade mental do conhecimento, também assim da Sapiência, da Cultura ou até da sua tradução Política e organizativa geral do mundo e da vida, tal como na história humana se tem verificado, o que está em causa é a medida de tal conhecimento.¹⁰⁹

«Dimensões essenciais da Cultura – Um seu estudo diferencial e categorial – (Elementos para uma Filosofia da Cultura)», in: *Didaskalia*, XXIX, (1999), pp. 189-226; também Id., «Civilização Cristã ou Cultura e Espírito? – Notas para reflexão e debate em torno do tema «Fé e Cultura»», (Comun. aos «Encontros de Fé, Ciência e Cultura», org^o. Reitoria UTAD/ Vigararia Episcopal da Diocese de Vila Real, por ocasião de Mesa-Redonda/ Debate: «Fé e Cultura», Mod^o. Prof. Doutor Adriano Moreira), in: *Didaskalia*, XXXIV, (2004), pp. 89-106.

¹⁰⁷ Cf. desde as **perplexidades da lógica da física** em Stéphane LUPASCO, *L'Expérience microphysique et la Pensée humaine*, Monaco, Éd. du Rocher, 1989, p. 31 e segs.: «La contradiction comme moteur de toute acquisition scientifique», e pp. 192 e segs.: «Le sujet connaissant, l'objet à connaître et la non contradiction»; vide Basarab NICOLESCU, «Le tiers inclus. De la physique quantique à l'ontologie», in: Horia BADESCU e B. NICOLESCU, *Stéphane Lupasco, L'homme et l'œuvre*, Monaco, Rocher, 1999, pp. 113-144; B. NICOLESCU, *Qu'est-ce que la réalité? – Réflexions autour de l'œuvre de Stéphane Lupasco*, Montréal, Liber, 2009, pp. 25 e segs.: «Engendrement et dynamique des systèmes: la systémogénèse de Lupasco»... Também a tradução deste «conhecimento» nas **formas de valor cultural**, tal se reconhece como *Lebensform*, em L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, ed. cit., §§ 19, 23, 241...; e Id., «Ursache und Wirkung: Intuitives Erfassen», in: *Philosophical Occasions 1912-1951*, ed. James C. Klagge e Alfred Nordmann, Indianapolis/ Cambridge, Hackett Publ. Co., 1993, pp. 370 e segs. Cf. também Naomi SCHEMAN, «Forms of Life: Mapping the rough ground», in: H. SLUGA e David G. STERN (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge, Univ. Pr., 1996, pp. 383-410.

¹⁰⁸ Cf. Roger PENROSE, *et alii*, *The Large, the Small, and the Human Mind*, Cambridge, Univ. Pr., 2000, pp. 50 e segs.; Jean-Pierre ECKMANN, «Mesures dans un système dynamique chaotique», in: D. DALMEDICO, J.-L. CHABERT, K. CHEMLA (dir.), *Chaos et déterminisme*, Paris, Seuil, 1992, pp. 91-114.

¹⁰⁹ Cf. a etimologia de **medida**, da raiz **med-*, ainda na perspectiva da *mente que mede*... cf. Émile BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 2. *Pouvoir, droit, religion*, Paris, Minuit, 1969, pp. 123 e segs.: «**med-* et la notion de mesure». A *medida* remete para um *poder de homogeneizar* ou de comparar, como já na lógica se salienta (cf. Gérard Tournadre, *Le principe d'homogénéité – Recherches logiques*, Paris, Pr. Univ. de Paris-Sorbonne, 1988, pp. 30 e segs.: «L'homogénéité, considérée dans quelques catégories»...), embora também de *individualizar* (P. F. STRAWSON, *Individuals – An Essay in Descriptive Metaphysics*, London, Methuen, 1964, pp. 15 e segs.). No âmbito *prático* tal medida

A acumulação de dados, a inflação mnésica, ou até a sua construção artificial em vastos conjuntos estocásticos, bem assim na memória extensa de tipo computatorial, por mais que alarguem a medida do conhecimento enquanto pluralidade relacional, não promovem qualquer mudança qualitativa, qualquer ressalto da continuidade específica da global linguagem gnósica.¹¹⁰ E isto, não tanto porque não surja o diverso conteúdo ou forma de conhecer, mas pelo facto de logo ser dita e reduzida assim à ‘tradução’ adentro da mesma linguagem, ou do mesmo plano epistémico de consideração. O elemento aleatório, diverso ou inesperado..., logo é integrado seja como excepção, seja numa estratégia analógica e como probabilidade mínima dentro do mesmo âmbito.¹¹¹

Mas, além desta característica de universo de similitude ou analógico, em que todos os conhecimentos se inserem, acrescenta-se a delimitação da métrica de cada conhecimento, não podendo ser tão breve e mínimo que passe insignificante para certa grelha de referência, nem tão vasto e longo que ultrapasse os limiares dessa mesma grelha epistémica.¹¹² Por conseguinte, na imagética

implica uma dialéctica, não só moderada, mas segundo aquela «espera do inesperado» (HERACLITO, frag. B 18; D.-K., t. I, p. 155), como na *pre-meditada* esperança, tal Ernst BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt-a.-M., Suhrkamp V., 1959, pp. 113 e segs.

¹¹⁰ A lei da **complexidade** não se cinge ao princípio da mera acumulação, embora a intensidade resultante da quantidade possa predispor ao ressalto qualitativo. *Vide* interessante reflexão alternativa em Lanza del Vasto, cf. Daniel VIGNE, *La relation infinie – La philosophie de Lanza del Vasto*, t. II – *L’être et l’esprit*, Paris, Cerf, 2010, pp. 578 e segs.: «La relation spirituelle – La qualité...». *Vide* também Simon DINER, «Les voies du chaos déterministe dans l’école russe», in: A. Dahan DAL-MEDICO, J.-L. CHABERT e K. CHEMLA (dirs.), *Chaos et déterminisme*, ed. cit., pp. 344 e segs.: «Naissance d’une véritable culture non linéaire: stochasticité et mélange». *Vide* outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, «Caos e experiência espiritual», in: Várs. Auts., *Caos e meta-psicologia*, Colóq. LNETI, Lisboa, 17-19/Dez./1992, Lisboa, ed. Fenda, 1994, pp.279-306.

¹¹¹ Sobre esta estratégia de **mesmidade** como paradigma do conhecimento e do ser conhecido, cf. Eli HIRSCH, *The Concept of Identity*, N.Y./ Oxford, Oxf. Univ. Pr., 1982, pp. 211 e segs.: «Matter, Causality, and Stereotypes of Identity», *vide* outras referências em nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, «“O Mesmo” e a sua indiferença temporal – O parmenidianismo de Heidegger perspectivado a partir de “Zeit und Sein”», in: *Rev. Port. de Filosofia*, XXXIII- 4 (1977), pp. 299-349. Sobre o **procedimento analógico**, cf. David BURRELL, *Analogy and Philosophical Language*, New Haven/ London, Yale Univ. Pr., 1973 e, sobretudo, Maria Luísa Couto SOARES, *Teoria Analógica da Identidade*, Lisboa, IN-CM, 2001. Ter ainda presente a **probabilidade construtiva** adentro desta teoria unitária do universo cognitivo, a conceder-lhe alguma possibilidade de visar um desdobraimento semelhante: cf. Eugène DUPRÉEL, *Similitude et dépassement*, Bruxelles/ Paris, Pr. Univ. de Bruxelles/ PUF, 1968, pp. 38 e segs.: «La probabilité constructive».

¹¹² O tema tem antecedentes clássicos desde os *aporrhoi* (ou «eflúvios» em Empédocles de Agrigento...) como das *partículas mínimas* ou *átomos*, depois equacionados numa física finita e numa teoria cosmológica do conhecimento na Modernidade até ao *sensualismo* de CONDILLAC, *Traité des sensations*, (1754), 2^e partie, c. 1 e segs. Porém, a **questão métrica** é pensada de forma autónoma na Lógica de HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, I, 3, c. 2 b) «Das Maß als Reihe von Maßverhältnissen»... ed. G. Lasson, Hamburg, F. Meiner, 1967, t. I, pp. 362 e segs., implicando já a qualidade assim reguladora da quantidade, como sua relação *mensurativa*, verdadeira possibilidade reintegrativa do processo

determinante das unidades gnósicas o que importa não é a acção expressa pelo dinamismo de um «verbo», de um *conhecer* neste seu modo *infinitivo*, mas a constituição substante de *conhecimentos* determinados que não só se possam enumerar, mas ainda se organizem de forma taxinómica, hierárquica, etc.¹¹³

Entre os «átomos» de *signos primitivos* no limiar incôncscio, as «moléculas» da sua vida já como símbolos linguísticos, por exemplo, agregando várias sílabas na unidade semântica da palavra como 'nome' e as formas hierárquicas de organização perceptiva de tipo *gestáltico*, e desde a unidade gnosiológica da *notio* até à sua universalização enquanto *conceptio*, há um processo que reflecte em termos ulteriores e simétricos o passo do conceito à relação judicativa e desta ao raciocínio até se atingirem as ideias transcendentais ou aglutinadoras da derradeira totalidade de sentido.¹¹⁴ Os conhecimentos situam-se propriamente entre as noções, como conjuntos de notas, agregados ainda predominantemente receptivos imagético-mnésicos e os conceitos que têm já em si a capacidade espontânea de universal significação e podem dizer-se como *engramas* de uma relação judicativa e pensante ou, então, como meras entidades abstractas que servem categorialmente para organizar o grande número de conhecimentos possíveis.¹¹⁵

categorial que afecta a dialéctica do pensar. Cf. Eugene SAVOV, *Theory of Interaction – The simplest explanation of everything*, Sofia, Geones B., 2002, pp. 41 *et passim*. Enfim, pode remeter-se para Roger PENROSE, *et alii*, *The Large, the Small and the Human Mind*, ed. cit., pp. xxi e segs.

¹¹³ Ao contrário de uma autodeterminação pensante, ao modo do idealismo da consciência segundo Hegel, trata-se de ordenar os vários conhecimentos, admitindo a heterogeneidade dos mesmos não subordinados em absoluto a uma mesma mente. Sobre esta **classificação possível e hierarquização** cf., por exemplo: Patrick TORT, *La pensée hiérarchique et l'évolution*, Paris, Aubier Montaigne, 1983; Edgar MORIN, *La Méthode, 2. La vie de la vie*, Paris, Seuil, 1980, trad. port. Mem-Martins, Europa-América, s.d., pp. 286 e segs.: «Hierarquia, heterarquia, anarquia»...

¹¹⁴ Aqueles passos correspondem a *Denkbestimmungen*, ou determinações assim do pensar que estabelecem as «**medidas**» **distintivas dos diversos elementos cognoscíveis**. E a *simetria* (cf. Hermann WEYL, *Symmetry*, Princeton, Princ. Univ. Pr., 1952...) não se dá apenas com o pensamento, mas com a escala cósmica, por exemplo do satélite, planeta, sol, sistema solar, galáxia, galáxias, universo... chamando-se a atenção para esses pontos de clivagem não arbitrários mas de acordo com a «oitava» hierárquica (cf. os estudos de Hermann L. F. HELMHOLTZ, *On the Sensations of Tone as a Physiological basis for the Theory of Music*, (1877) trad. do alem., N.Y., Dover, 1954, pp. 36 *et passim*), como se intuía desde o Pitagorismo, até à moderna *string theorie*. Cf. Brian GREENE, *The Elegant Universe, Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory*, London, Jonathan Cape, 1999, pp. 135 e segs.: «The Cosmic Symphony»...

¹¹⁵ Os **conhecimentos assim intersticiais às noções pensáveis** podem analogar-se com as «forças» (até «causas» segundo H. P. GRICE e Alan R. WHITE, «The Causal Theory of Perception», in: G. J. WARNOCK (ed.), *The Philosophy of Perception*, Oxford Univ. Pr., 1967, pp. 85 e segs. e pp. 113 e segs.) ou a componente «energética» entre os aglomerados visíveis ou detectáveis, remetendo assim para uma plasticidade imaginária e uma ductilidade relacional. Cf. já H. H. PRICE, *Perception*, ed. cit., pp. 204 e segs.: «The Relation of Sense-Data to one another»... Até no monismo de tipo idealista, ao modo de Shankara, a **relação** acaba por ser a questão essencial, ou seja, a possibilidade

Ora, como é sabido, grande parte desta análise das formas e do número (qualidade e quantidade) como métrica do conhecimento, subverte o *conhecimento do ser* para erigir o *ser do conhecimento*, como se tal inversão não constituísse a trágica ilusão do ciclo da civilização humana em que, em vez de se viver a vida conscientemente, se faz do conhecimento uma 'segunda vida', uma virtual segunda natureza, perdendo de vista *ser* e apenas crescendo em *cultura, representação mental, conhecimento*.¹¹⁶ E acresce a gravidade de se ter consciência de que o conhecer se supõe não alterar o seu objecto, dizendo-se uma pura teorese, pelo que nunca conhecendo neste absoluto sentido se poderia modificar fosse o que fosse.

Tal como um esclarecimento lógico «deixa tudo na mesma», apenas tendo tido essa função analítica teórica, assim também o conhecimento por mais informação que possa gerir e até constituir numa formação, nem por isso determina uma *performance*, um uso prático ou uma eficaz técnica de realização.¹¹⁷ Para tal será necessário que o conhecimento envolva as dimensões sensíveis, também emocionais e o referido *tonus* de «ousadia», ou desejo, que deslocam da atitude passiva de *recepção cognoscitiva*, e organização taxinómica da mesma, para o

de haver *ignorância do Absoluto* assim relacionalmente referível. Cf. Sara GRANT, '*Sankararâcârya's Concept of Relation*, Delhi, Motilal Banarsidass Publ., 1999, pp. 44 e segs.: «The Means of Knowledge». Compare-se, aliás, com a importância de *prós ti*, ou da categoria de «relação», desde ARISTÓTELES, (*Cat.* 7, 8 a..., etc.), até à Modernidade ocidental: entre outros, *vide* Julius R. WEINBERG, *Abstraction, Relation, and Induction, Three Essays in the History of Thought*, ed. cit., pp. 61 e segs.: «The Concept of Relation: Some observations on its history».

¹¹⁶ A crítica está antecipada na **perspectiva ontológica** e da determinação metafísica do conhecimento, seja em M. HEIDEGGER, *Brief über den «Humanismus»*, ed. cit., pp. 55 e segs., seja em Nicolai HARTMANN, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, ed. cit., pp. 350 e segs. quando caracteriza a própria *razão* como *intermédio de duas irracionalidades* (do *sujeito* e do *objecto*). A tradução deste ser noético no mundo niilista das aparências é promovido pela *visão técnica* e tão só útil da gnosiologia, cf., por exemplo, Vieira de ALMEIDA, «Teoria do Conhecimento», em *Introdução à Filosofia*, (1943), in: *Obra Filosófica, II (1941-1947)*, Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian, 1987, pp. 285 e segs. Daí ao mundo virtual e pós-moderno vai um passo: cf., entre outros, Benjamin WOOLLEY, *Virtual Worlds, A Journey in Hype and Hyperreality*, Harmondsworth, Penguin, 1992, pp. 57 e segs.: «Virtuality»... Considera-se que o conhecimento nesta sua ideal reflexão ou na sua miragem, falha o realismo e a eficácia crítica de um outro seu exercício criativo. Sobre a criatividade, cf. David BOHM, *On Creativity*, London/ N.Y., Routledge, 1998, pp. 27 e segs.: «On the relationships of science and art»; e vários contributos em Margaret A. BODEN (ed.), *Dimensions of Creativity*, Cambridge (Mass.)/ London, The MIT Pr., 1994.

¹¹⁷ A dita **ciência teórica** em contraste com a *praktiké* e a *poietiké*, que «age» ou «faz», parece não interferir no seu objecto (Aristóteles). Porém, toda a relação é de per si *interferente* ainda que em termos de visão identitária, pelo que há uma *concretização da teorese*, como se conclui nas teses «performativas» da linguagem em relação ao ideal declarativo da mesma. (cf. Paul RICOEUR, *Le discours de l'action*, Paris, CNRS, 1982). No entanto, o conhecimento, anulado desta sua *força de significar* e reduzido a um «grau zero» de **pura informação**, pretende ser neutro. *Vide* ainda: Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, pp. 379 e segs.: «Du supplément à la source : la théorie de l'écriture» e cf. *supra* n. 39.

dinamismo activo capaz de provocar a experiência (como *experimentação*), de inculcar formas performativas da sua mesma linguagem, ainda que através de rituais sociais, etc., e, sobretudo, de usar as formas desiderativas numa *práxis* cognoscitiva.¹¹⁸

Aliás, sempre o conhecimento teve, antes da sua idealidade científica, o seu porte de realismo político e social, constituindo uma economia de meios tanto facilitadores da vida em comum, como determinantes da mesma, tendo mormente em vista a sua tradução pedagógica, moral ou axiológica em geral.¹¹⁹ Enquanto no mito e nas formas implícitas do seu «lógos» há sobretudo uma inteligibilidade rotineira, iterativa e sequencial, sem a ênfase definitiva num *télos* (quando muito num «tempo» de origens),¹²⁰ na época em que predomina a economia racional torna-se adstrito ao conhecimento uma mais-valia de felicidade, de hipertrofiada expectativa¹²¹ que se traduz na sua caracterização transmissiva,

¹¹⁸ Desde a *retórica* dos Antigos que a associação das emoções era considerada relevante até para as aplicações políticas do saber: cf. ARISTÓTELES, *Rhetor.*, II, 1377b e segs.; cf. Boaventura de Sousa SANTOS, *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna*, Porto, Afrontamento, 1989, pp. 109 e segs. sobre a «retórica da verdade» ainda na herança de Perelman e de Rorty... Por outro lado, a «ousadia», no sentido plotiniano de *tólma*, representa a dimensão *desiderativa* que vem até à moderna ciência como *conquista* e dominação pelo conhecimento. Cf. Pierre BOURDIEU, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, pp. 135 e segs. : «La logique de la pratique»; Georges FRIEDMANN, *La Puissance et la Sagesse*, Paris, Gallimard 1970, pp. 172 e segs. Isto traduz-se ainda numa *distinção social* e prerrogativas nos ritos políticos e sociais. Vide ainda P. BOURDIEU, *La distinction, Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979, pp. 463 e segs. : «Culture et politique».

¹¹⁹ Sobre esta relação do conhecimento com o **poder** e, em especial, com os «valores», sobretudo enquanto pontos de vista culturais, cf., entre outros, José BARATA-MOURA, «Sobre o tópico : A formação em Valores», in : *Arquipélago, Série Filosofia*, nº 8 (2007), pp. 89-142. Já em Hegel se poderia questionar a *eticidade* como «auto-consciência» (cf. Gwendoline JARCZYK e Pierre-Jean LABARRIÈRE, *Le syllogisme du pouvoir – Y a-t-il une démocratie hegelienne?*, Paris, Aubier, 1989, pp. 242 e segs.; e vide ainda Jürgen HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt-a.-M., Suhrkamp V., 1985, pp. 21 e segs.; ainda sobre o novo paradigma do conhecimento-linguagem (de poder) como *actos de linguagem* Karl-Otto APEL, *Die Logosauszeichnung der Menschlichen Sprache*, reed. in: H.-G. GADAMER (ed.), *Perspektiven auf Sprache: Interdisziplinäre Beiträge zum Gedenken an Hans Hörnmann*, Berlin, Walter de Gruyter, 1986, pp. 45-67.

¹²⁰ Cf. Mircea ÉLIADE, «Das Heilige und das Profane», in : E. GRASSI (dir.), *Rowohlts Deutsche Enzyklopädie*, Hamburg, Taschenbuchverlag, 1957, trad. Franc., Paris, Gallimard, 1965, pp. 60 e segs. ; Id., *La nostalgie des origines, Méthodologie et histoire des religions*, trad. do ingl. «*The Quest*», Paris, Gallimard 1971, pp. 164 e segs. : «Primordialité et totalité» ; e vide também Gérard BUCHER, *L'imagination de l'origine*, Paris/ Montréal, L'Harmattan, 2000, pp. 114 e segs. : «Éléments de paléontologie», e p. 119 : «... L'enquête vient buter en dernière instance sur l'idée d'intuition nominative» (the naming insight, [apud: J. AITCHINSON, *The Seeds of Speech : Language, Origin, and Evolution*, Cambridge, Univ. Pr., 1996], pp. 94-97) qui signale et occulte à la fois le salto mortale de l'origine. (...).» Cf. nossa reflexão sobre este *imaginário* «original» : Carlos H. do C. SILVA, «Salto no imaginário sem rede ou das virtualidades filosóficas da imaginação», in: *Itinerarium*, nº 190 (2008)...

¹²¹ Seja da *eudaimonia* clássica como ética do sábio (também na problemática da *virtude dianoética*, cf., por exemplo, António CAEIRO, *A Areté como possibilidade extrema do humano, Fenomenologia da Práxis em Platão e Aristóteles*, Lisboa, IN-CM, 2002, pp. 413 e segs.), seja da moderna *utopia* como

seja em escolaridade e aprendizagem, seja em formas mais vastas de pedagogia, e até de *ars inveniendi* em ordem a uma almejada *mathesis universalis*.¹²²

Se, porém, tal *mathesis* bem determinava a possibilidade replicativa e de perpétua redescoberta do conhecimento científico, entretanto, por definição, válido de uma vez por todas, ou universal enquanto tal, na acepção meramente transmissora como uma *translatio studii*, compromete tal abstracção e teor especulativo tendo em conta formas institucionais, culturais e outras da sua situação *in der Welt sein* e do que, então, reflecte uma circunstância até histórica.¹²³

Há, no entanto, o sentido de *mathesis* remetendo para as *mathémata* e até para a matemática como ‘ciência do número e da relação’ que, então, pode constituir um ponto de referência alternativo para o entendimento comum do conhecimento.¹²⁴ Não já a «génese» de sentido, o passo da

modelo de conhecimento feliz, porque perfeito... Cf., entre outros, Hans-Georg GADAMER, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Heidelberg, 1978; Martha C. Nussbaum, *The fragility of goodness – Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge/ London/ N.Y...., Cambr. Univ. Pr., 1986, pp. 235 e segs.: «Saving Aristotle’s appearances»...; e vide outras reflexões em Carlos H. do C. SILVA, «Do tempo utópico à instância real», in: *Reflexão Cristã* (Bol. do C.R.C.), IV, nº19: «Utopia e Quotidiano», Set.-Out.(1979), pp.39-67.

¹²² Sempre a tutela, aparentemente bondosa, de uma *paideía* que, afinal, na maior parte dos casos se traduz numa manipulação do conhecimento com vista à sofística e *polimatheica* reprodução do *conhecimento passado*. Cf. *supra* n. 20; porém vide, entre outros, a hermenêutica histórica segundo Paul RICOEUR, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Paris, Seuil, 2000, pp. 167 e segs.: «Histoire-épistémologie. Vide, entretanto ainda ‘heraclitiana’ ironia em Agostinho da SILVA, «A nossa obrigação é ser poeta à solta», in: Paulo A. E. BORGES (ed.), *Agostinho da Silva – Dispersos*, Lisboa, Inst. de Cult. E Líng. Port./ Minist. da Educação, 1988, pp. 160-161, a tentação dos ‘soldadinhos para a produção’: «...O resultado é meterem o menino na escola e no fim sai, quando muito, um profissional atento àquilo que a profissão lhe pode dar de domínio do Mundo, e nada mais. O povo não quer isso; quer um menino continuando menino e governando o tal Império do Espírito Santo que, no fim de contas, não é império nenhum (...).»

¹²³ Donde a tensão entre a *cultura do conhecimento* e o *conhecimento da cultura*, que cultural não tem de ser... A própria *mathesis* há-de estar atenta às sucessivas crises do seu *paradigma*, como salientaram G. BACHELARD, *L’engagement rationaliste*, ed. cit., pp. 120 e segs. e Thomas S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, ed. cit., pp. 157 e segs.; e vide Nick BOSTROM, *Anthropic Bias – Observation Selection Effects in Science and Philosophy*, N.Y./ London, Routledge, 2002... Cf. *infra* n. 119...

¹²⁴ De facto, há uma significativa diferença entre *qualificar* cognoscitivamente e *determinar como relação matemática*, enumerando, quantificando, equacionando... Desde a tradição pitagórica que a linguagem matemática é alternativa no conhecimento (Tobias DANTZIG, *Le nombre – Langage de la science*, trad. do ingl., Paris. A. Blanchard, 1974, pp. 229 e segs.) e, na Modernidade, torna-se mesmo o método determinante do saber científico. Vide Gottfried MARTIN, *Klassische Ontologie der Zahl*, (in: «Kantstudien» 70), Köln, K. Universitäts V., 1956, pp. 80 e segs. Corresponde a uma *sintaxe determinante* que altera as determinações semânticas da linguagem «natural» e, diga-se, «de trazer por casa». Cf. ainda Hao WANG, *From Mathematics to Philosophy*, London/ N.Y., Routledge/ Humanities Pr., 1974, pp. 329 e segs.

«representação» mental, sobretudo em termos descritivos de uma linguagem semântica como a verbal e qualitativa, mas segundo o paradigma quantificacional, de uma linguagem sobretudo sintática e relacionalmente performativa.¹²⁵

Se a matemática, longe de uma determinação empírica, for o paradigma para a linguagem do conhecimento tende a tornar-se a sua linguagem como a de um *sistema formal* capaz de definir coerências e valores de auto-referência apriorista capaz de determinar a métrica da própria racionalidade.¹²⁶

Nem a narrativa mítica, nem a formalidade de uma lógica pura, mas esse âmbito *transcendental* de uma matemática ou de uma sintaxe lógica é capaz da intermediação entre as várias instâncias do seu mesmo processo mental. Donde a importância do *ludus* e do exercício matemático cognoscitivo, ainda que sem atingir ou visar uma consciência de si e menos ainda um estado iluminativo, porventura de *insight* ou de *intuição intelectual* já de carácter imediato.¹²⁷

Este plano do conhecimento como auto-conhecimento e como *consciência* aponta já para uma superação da métrica mental, intermediadora e comensurativa do conhecimento: aliás, como a própria palavra indica trata-se de um *cum + scire*, um «com-saber», também assinalado por uma *synédesis*, uma «visão conjunta», qual *consideratio* ou âmbito de contemplação como pura *théosis*, *theoría*...

¹²⁵ Já em Émile BOUTROUX, *De la contingence des Lois de la nature*, (1905), Paris, PUF, 1991, pp. 15 e segs., se problematizava a variabilidade até matemática do real realçando-se a *extensão indeterminada* e as consequências práticas da ideia de *possibilidade* em ciência: «En voyant l'infinie variété et l'infini changement des choses, en remarquant la contradiction des données des sens chez les différents individus et même chez un seul, l'esprit est amené à considerer ce qui lui apparaît comme relatif au point de vue où il est placé (...). À mesure que se multiplient les observations, l'idée du possible devient de plus en plus abstraite (...). L'acte ou le fait en général est donc simplement un terme d'une extension indéterminée, l'existence abstraite d'un monde susceptible d'être perçu.» (*Ibid.*, p. 17). Cf. n. anterior e vide R. CARNAP, «Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache», in: *Erkenntnis*, II, (1932), § 5) e vide David HILBERT e Wilhelm ACKERMANN, *Grundzüge der theoretischen Logik*, (1938), trad. ingl., N.Y., Chelsea Publ. Co., 1950, sobretudo pp. 112 e segs.: «The Decision Problem»...

¹²⁶ Acabou por ser esta a 'tentação' lógica do **formalismo** em Matemática, (cf. *supra* n. 41 e vide n. anterior), como ainda presente em B. RUSSELL e A. N. WHITEHEAD, *Principia Mathematica*... (1910), Cambridge, Univ. Pr., 1964 reed.; já reflectida em Gotlob FREGE, «Das Denken», in: *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, 1, (1918-19), pp. 58-77; Id., *Die Grundlagen der Arithmetik – Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, ed. cit., pp. 19 e segs., quando interroga a «Lógica transcendental» de Kant e o seu possível valor *sintético a priori*.

¹²⁷ Longe da pretensão de um acerto também *imediato*, ao modo do que ainda estabelece Bernard LONERGAN, *Insight, A Study of Human Understanding*, (1957), Toronto/ Buffalo/ London, Lonergan Research Institute, 1997, pp. 341 e segs.: «Insight as Knowledge»...; há que salientar o carácter *intuicionista*, ou **constructivista**, da Escola Holandesa, de Brouwer e de Heyting: cf. A. HEYTING, *Intuitionism – An Introduction*, Amsterdam/ London, North-Holland Publ. Co., 1956, reed. 1971, pp. 8 e segs., mostrando como se *formam as noções matemáticas* a partir de um seu uso. Vide n. seguinte.

divina visão.¹²⁸ Isto transcende já o cognoscível e reconhecê-lo é ainda um limite auto-determinado pelo conhecimento.

De facto, este limiar em que se fala do plano espontâneo, gratuito, ou simplesmente imprevisível de formas superiores de gnose, como *intuição intelectual, iluminação...*, não se deve encarar apenas no extremo da área cognoscível, como sua fronteira complementar à do *sensível* e do *irracional, inconsciente* a até do *irreflectido*, mas ocorre de permeio a cada unidade ou elemento da cadeia cognoscitiva.¹²⁹ Em cada conhecimento advém, na sua mesma determinação, um horizonte negativo – *omnis determinatio est negatio* – que estabelece o respectivo incognoscível. E não se trata apenas da *negatividade* da dialéctica do processo

¹²⁸ Tenha-se o cuidado de não confundir o âmbito tratado do *conhecimento* com o que, como *consciência*, excede o mesmo. Pode haver uma «consciência» crítica do cognoscível que mais não seja do que um processo *reflexivo* da mesma índole do conhecer e sem a *atenção* que o transcende. A *conscientia*, como *syneidesis*, ou enquanto tal *awareness*, implica um carácter holístico e não-centrado. Vide nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, «Sob o signo da Intuição – Esclarecimentos etimológicos da noção», in: Mário SIMÕES, Mário RESENDE e Sandra GONÇALVES (orgs.), *Psicologia da Consciência – Pesquisa e Reflexão em Psicologia Transpessoal*, Lisboa/ Porto/ Coimbra, Lidel ed., 2003, pp. 206-216. Tenha-se, entretanto, em conta a tentativa de coerência estrutural em David J. CHALMERS, *The Conscious Mind, In Search of a Fundamental Theory*, N.Y./ Oxford, Oxf. Univ. Pr., 1996, pp. 225 e segs.: «The Coherence Between Consciousness and Cognition – on the Notion of Awareness...». Cf. também Jeff FOSTER, *Life without a Centre, Awakening from the Dream of Separation*, Salisbury, Non-Duality Pr., 2006. Vide ainda vários estudos em Robert J. STERNBERG e Janet E. DAVIDSON (eds.), *The Nature of Insight*, Cambridge (Mass.) / London, The MIT Pr., 1995.

¹²⁹ Não são estas instâncias sinónimas, porém representam os **limiares opostos e complementares** que constituem a **fronteira do conhecimento**. De facto, o *sponte* não equivale ao puro dom da gratuidade, do «sem porquê», pois representa algo ainda *natural*, embora assim identificado sem causa. Sobre a teoria da Graça sobrenatural, cf., por exemplo, Card. Henri de LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, (1965), (reed. in : *Œuvres complètes*, t. XII), Paris, Cerf, 2000, pp. 79 e segs. : «Pour une Gratuité réelle»... Também a *intuição*, a *inspiração* e a *iluminação*... representam instâncias respectivas da inteligência, do sentimento e da vontade no âmbito do desenvolvimento espiritual. Cf. Rudolf STEINER, *Imagination, Inspiration, Intuition*, (1923), trad. do alem., Genève, Éd. Anthroposophiques Romandes, 1986. Por outro lado, o *sensível*, embora não inteligível na sua imediatéz e como tal, não equivale ao *álogon* ou ao irracional descoberto no seio do próprio processo mental, menos ainda com o supra- ou infra-consciente que fica «fora» do domínio da significação explícita. Vide, por exemplo: Jacques LACAN, *Le Séminaire, XX: Encore, 1972-1973*, Paris, Seuil, 1975, pp. 115 e segs. : «Le savoir et la vérité». Aliás, é bem conhecida a diferença entre o *inconsciente* e o carácter *consciente*, posto que irreflectido, de um uso *tético* da consciência intencional. Cf. J.-P. SARTRE, *La transcendance de l'Ego*, ed. cit., p. 118 (1968, p. 63): «Le lien de l'Ego à ses états reste donc une spontanéité qu'à décrite Bergson dans les Données immédiates, c'est elle qu'il prend pour la liberté, sans se rendre compte qu'il décrit un objet et non une conscience et que la liaison qu'il pose est parfaitement irrationnelle parce que le producteur est passif par rapport à la chose créée. Pour irrationnelle qu'elle soit, cette liaison n'en est pas moins celle que nous constatons dans l'intuition de l'Ego.» ; e vide André BARATA, *Metáforas da consciência – Da ontologia especular de Jean-Paul Sartre a uma metafísica da ressonância*, Porto, Campo das Letras, 2000, pp. 157 e segs.: «Imanência e transcendência».

mental, mas a *indeterminação* relativa que surge como ‘resíduo’ ou na própria consciência de finitude de dado conhecimento.¹³⁰

Pode explicar-se o nexa cognoscitivo, determinar-se a frequência da sua ocorrência, a pertinência do seu grau de justificação, etc., mas o conhecimento não inclui em si o *momento* exacto da sua constituição, a iniciativa de tal ou qual processo concreto, deixando assim *marginis de aleatório*, até de fortuito ou ocasional, em cada uma das suas instâncias.¹³¹ Como se se dissesse que o *tempo para se conhecer* nunca é sinónimo do *conhecimento do tempo*, e isto, independentemente de uma *epistémé* histórica ou pretensamente abrangente e determinante das suas mesmas ocorrências.¹³²

Não é, no entanto, apenas o tempo o que assinala uma possível indeterminação do conhecimento, seja no sentido de o manifestar como sempre pretérito e anacrónico, seja na acepção de suscitar outra instância de *novidade* ainda *desconhecida*.¹³³ Quer o âmbito do «espaço» e do «tempo», quer da própria natureza

¹³⁰ Não só a *Negativität* de uma dialéctica, cf. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, «Vorrede», ed. cit., p. 23: «...die reine einfache Negativität, eben dadurch die Entzweigung des Einfachen, oder die entgegenstehende Verdopplung...» –, mas até o que na moderna ciência se torna até determinante do modelo epistémico, a partir da *relatividade* e, sobretudo, do *indeterminismo* de Werner HEISENBERG, *Physics and Philosophy – The Revolution in Modern Science*, 1958, pp. 211 e segs. Preferimos deixar a indicação de uma *indeterminação relativa* exactamente como sinal da finitude constitutiva do conhecimento (que, afinal, conhecer é ‘errar’...). Vide Vincent DESCOMBES, *L’inconscient malgré lui*, Paris, Gallimard, 1977 e reed., pp. 137 e segs.: «L’erreur universelle». Cf. *supra* n. 98.

¹³¹ Sobre aquele carácter *aleatório*: cf. Yakov G. SINAIĬ, «L’aléatoire du non-aléatoire», in: A. Dahan DALMEDICO, J.-L. CHABERT e K. CHEMLA (dirs.), *Chaos et déterminisme*, Paris, Seuil, 1992, pp. 68 e segs. O conhecer elide a ignorância do seu mesmo começo, ou seja a sua razão de ser, constituindo-se à custa de *não-ser*. Por isso, ganha-se na ciência a consciência reflexiva do mesmo como *erro mínimo* (complementando a possibilidade de *máxima certeza*). O conhecimento passa assim a ser uma *teoria dos erros*, ou a ciência métrica desses resíduos *ignotos*... Cf. também outras referências em nosso artigo: Carlos H. do C. SILVA, «Erro» in: *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 2, cols. 151-155.

¹³² A *solução histórica* ou a ordenação dos processos cognoscitivos em termos da sua própria historicidade (como ainda em Th. KUHN, etc.; vide K. POPPER, *Objective Knowledge*, ed. cit., pp. 285 e segs.) transpõe para o domínio epistémico o que advém relativamente a ele, não em analogia ou sequer paralelismo entre temporalidade conhecida e tempos do conhecer (como, de certo modo, ainda na fenomenologia de E. HUSSERL, «Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins» (1905), in: Id., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, (Husserliana, t. X), Haag, M. Nijhoff, 1966, pp. 47 et *passim*), outrossim como *ocasiões inesperadas*, momentos oportunos de ocorrência (gr. *Kairós*, cf. E. MOUYSOPOULOS, *Variations sur le thème du Kairos de Socrate à Denys*. Paris, Vrin, 2002...), que transcendem ou «descontinuam» a aparente continuidade do processo gnosiológico histórico. Sobre esta problemática vide outras referências em nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, «Temporalidade e Consciência – A propósito de “A Fenomenologia da Consciência interna do Tempo”, de E. Husserl», Comun. ao Colóquio «Subjectividade e Razão: Kant – Crítica da Razão Prática 200 anos/ Cinquentenário da morte de Husserl», Soc.Cient. UCP, Lisboa, (11-12.11.1988) (inédito).

¹³³ Não se pode deixar de sublinhar esta condição do conhecimento como de «*chercher midi à catorze heures*», aliás influente no psiquismo geral da condição humana numa representação

do «inteligível» e do «número», etc., são «categorias» que deixam em aberto o conhecimento entre uma ordem sensível assim relativamente estável, e outra ordem ideal e de estruturas racionais já sistematizadas: ordem, pois, intermédia como se designável pela antiga nomenclatura dos *incorporais*, deixando o conhecimento num estatuto, então, tão ambíguo quanto o da *aparência* e do seu ilusionismo próprio.¹³⁴

Conhecer não é ser, nem pensar, nem sequer sentir, mas um *simulacro* que tanto *representa* com justeza e rigor algo mnesicamente possível, quanto o *jogo* imaginário de uma invenção psíquico-mental em que o próprio desconhecido passa a ser determinante do conhecimento.¹³⁵ Aliás, neste último sentido, recorda-se que o conhecimento se determinou originariamente em contraste com tal horizonte de indeterminação, justamente enquanto procura de *horismós* ou tal *definitio*, por conseguinte, implicando ainda uma tal consciência não cognoscitiva de infinito.¹³⁶

Nos mitos simbolizar-se-ia pelo *kháos* ou pela *nýx*, na remissão ao sonho da «noite antiquíssima e idêntica...», numa poética que diz esse sentido sem lhe exigir uma representação, uma argumentação como no processo mental da ciência.¹³⁷ Na filosofia, ainda tocada por uma consciência iluminativa ou uma

mental que corresponde sempre ao *passado*: melhor dizendo, que o constrói na tradução da *mens em memoria*.

¹³⁴ É verdadeiramente este o horizonte do conhecer: o da **pluri-relação** *espácio-temporal*, da *identidade e diferença*, do *qualitativo e do quantitativo*... Cf. tanto a teoria dos *incorporais* do Estoicismo; quanto o «plano» dos *kançukas* ou «coberturas» que assinalam a transição da pura consciência *átmica* e sem forma, para o universo da forma e de *jivatma*, *vide supra* n. 85: cf. H. C. MATHUR, *Patanjali's Model of Human Mind (A Scientific Approach to Indian Mythology)*, Delhi, Shree Publ. House, 1987, pp. 118 e segs.: «The Process of Cognition- Citta-Vritti...».

¹³⁵ Conhecer por via da *nesciência*, da *ignorantia*, até da ilusão, como a referida estratégia de *upaya*, como «estratagemas» ou «fingimento» (cf. *supra* n. 98), não apenas na tímida *hipótese* a ser verificada (cf. Henri POINCARÉ, *La Science et l'Hypothèse*, ed. cit., pp. 178 e segs.: «Rôle de l'hypothèse»), mas na ousada *teoria* de toda uma nova cosmovisão... Também no caminho sapiencial do «elogio da loucura», cf., entre outros: Catherine PINGUET, *La folle sagesse*, Paris, Cerf, 2005...

¹³⁶ Resistência do conhecimento ao *ápeiron* – «infinito», como se disse erradamente em relação aos alvares do pensamento grego, mas Rodolfo MONDOLFO, *L'Infinito nel pensiero dell' antichità classica*, Firenze, La Nuova Italia, 1967 reed., pp. 15 e segs., mostrou que era «dimensão» bem presente. Cf. ainda Jean FRÈRE, «Apeiron à l'origine du devenir», in: Id., *Temps, désir et vouloir en Grèce ancienne*, Paris/ Athènes, Vrin/ Dioné, 1995, pp. 115-134... Tem particular relevância a relação *finito-infinito*, tal como depois pensada por SCHELLING, *Der Religion der Offenbarung*, e sobretudo em Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge, (in: *Sämtliche Werke*, I, t. 4, pp. 213 e segs., pela *Absonderung*, ou «ruptura» e separação do Absoluto, como «crise» deste... Cf. Saverio ANSALDI, *La tentative schellinguienne – Un système de la liberté est-il possible ?*, Paris, Harmattan, 1993, pp. 27 e segs.: «...Le rapport fini-infini».

¹³⁷ Cf. Álvaro de CAMPOS, «Excertos de duas Odes»: «Vem, Noite, antiquíssima e idêntica...», in: F. PESSOA, *Obra Poética*, ed. cit., p. 311. Quanto ao símbolo do *kháos* e da *Nýx*, cf. ainda HESÍODO, *Theog.*, vs. 123 e segs, sobretudo 211 e segs.; e *vide*, por exemplo: Reynal SOREL, *Chaos et éternité, Mythologie*

revelação sapiencial, indica-se por *ápeiron* ou *indeterminado* esse fundo abscondido que, em paralelo com a caracterização supra-mental do espírito, suscita a ideia da imprevisibilidade, da pura gratuidade desse dom, dessa iluminação assim *pro-criativa* (porém sem reprodução ou representação possível).¹³⁸ Enfim, no âmbito da ciência, a questão do *infinito* traduz ou transpõe, a partir daqueles domínios de transcendência, para a *imanência alterada* do próprio conhecimento assim confrontado com o nível próprio dos seus paradoxos.¹³⁹

Paradoxo entre conhecer esse limite infinito de modo finito, ou conhecer infinitamente ainda que o próprio finito; ou paradoxo de dar conta de um sistema finito de conhecimentos, como se números inteiros, que têm em si mesmos

et philosophie grecques de l'origine, Paris, Belles Lettres, 2006, sobretudo pp. 16 e segs. Sublinhe-se a importância deste **caminho poético e místico nocturno**, pela sombra... (desde S. Gregório de Nissa e de St.º António de Lisboa, a S. João da Cruz, a Novalis e Schelling, a Heidegger...). *vide* referências em nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, «O simbolismo da “Nuvem” e a doutrina mística antoniana: o tempo diferencial do “assombramento”», (Com. ao «Colóquio Antoniano», Comem. 750º da morte de S. António de Lisboa, U.C.P., 8-11/6/1982), in: *Colóquio Antoniano*, Lisboa, Câmara Municipal de Lisboa, 1982, pp.155-194; Id., Tempo de densas trevas – Questão da «noite escura» em Thérèse de Lisieux ou de «sensível obscurecimento» da Fé?, in: *Revista de Espiritualidade*, XIV, nºs 54-56: «A Ciência do Amor» (Actas do Congresso, Fátima: 28/30 Out.º 2005), Abril/ Dez., (2006), pp. 345-416; e Id., «“Esconde-Te, ó Amado” (C (B) 19, 3) – Do conhecimento místico pela sombra, em S. João da Cruz», in: *Rev. de Espiritualidade*, XV, nº 60, Out.-Dez. (2007), pp. 245-316.

¹³⁸ A expressão do *ápeiron*, tanto como *atéleston* ou «ilimitado», quer como *indefinido*... desde ANAXIMANDRO (*frag.* B 1, in: D.-K., t. I, p. 89), ainda de Zenão de Élia, Anaxágoras... *Vide* Charles KAHN, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, N.Y./ London, Columbia Univ. Pr., 1964, pp. 231 e segs.; também Paul SELIGMAN, *The Apeiron of Anaximander – A Study in the Origin and Function of Metaphysical Ideas*, London, The Athlone Pr., 1962, pp. 111 e segs.: «The Function of Apeiron». Seria necessário ter presente o carácter *pre-determinante* desta instância à semelhança da função de *prakrti*, como «pré-matéria», ou melhor, pro-criatividade, no *Sâmkhya*: cf. *Sâmkhya-kârikâ*, § 22, in: Bernard BOUANCHAUD, *les Sâmkhya-kârikâ d' Īshvarakrsha*, Palaiseau, Éd. Āgamât, 2002, pp. 87 e segs. E *vide* Lizelle REYMOND, *La vie dans la vie, – Pratique de la philosophie du sâmkhya d'après l'enseignement de Shrī Anirvân*, Paris, Albin Michel, 1969 e reed. 1984, p. 189: «Entre les mouvements spasmodiques du fini et l'immobilité de l'Infini, il existe un courant continu de la force de Shakti : c'est le processus du devenir. On peut dire que la force de Shakti est continue puisqu'elle peut être perçue comme telle par la conscience, mais si vous croyez qu'elle est inconsciente, à ce moment-là son mouvement ne sera plus pour vous qu'une succession saccadée de points et toutes choses auront un commencement et une fin.»

¹³⁹ **Paradoxo de conhecer o desconhecido** que não equivale a desconhecer o conhecido nem a contagiar o conhecimento por tal incôgnita. Outrossim, paradoxo ainda, de conhecer essa *infinitude* de um modo *finito*... (Cf. a função da ideia de *instante* neste «conhecimento», Jean WAHL, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Paris, Vrin, 1953, pp. 8 e segs.) Como acontecerá, com o paradoxal pretensão conhecimento de Deus: cf. Jean-Micheol MALDAMÉ, «Dieu et l'infini – Science et mystique», in: Mohamed BOUZAOU, Jean-Paul DELAHAYE e Georges WLODARCZAC (eds.), *L'Infini dans les sciences, l'art et la philosophie*, Paris, L'Harmattan, 2003, pp. 159-179; e de um ponto de vista formal, cf. H. J. KEISLER, *Model Theory for Infinitary Logic, Logic with countable conjunctions and finite quantifiers*, Amsterdam/ London, North-Holland Publ. Co., 1971; e *vide supra* n. 5.

uma possibilidade infinda de numerar...¹⁴⁰ A questão não estando em confundir a noção (clara e distinta) do infinito com uma qualquer ressonância daqueles outros domínios do mitema do *indefinido*, ou da intuição do próprio confuso ilimitado, mas em equacionar o poder do conhecimento face a essa grandeza máxima e mínima que se revela no *infinitamente grande*, no *infinitamente pequeno* e até no simplesmente *infinitamente numerável*.¹⁴¹

O decisivo limite do conhecimento e, afinal, o que lhe concederá uma específica consciência da sua finitude, é justamente esta problematização face ao infinitesimal, que não perante meras diferenças qualitativas, ainda emocionais ou estéticas, resolúveis em escalas de intensidade quantitacionais dos respectivos dados.¹⁴² São as diferenças *infinitas* entre finitos, entre conhecimentos, que justamente permitem dar conta do incógnito capaz de definir o conhecer.¹⁴³

¹⁴⁰ Cf. n. anterior e *vide* já na tradição cartesiana, a destriça entre a *indeterminação*, ou confuso infinito, e a noção de *infinito*: R. DESCARTES, *Med.* III, in: A.-T., VII, p. 46 e *Prim. Respons.*, in: *Ibid.* p. 113: «*Et quidem hic distinguo inter indefinitum et infinitum, illudque tantum proprie infinitum appello, in quo nulla ex parte limites inveniuntur: quo sensu solus Deus est infinitus (...), ut extensio spatii imaginarii, multitudo numerorum, divisibilitas partium quantitatis, et similia, indefinita quidem appello non autem infinita, quia non omni ex parte sine carent.*» A questão equaciona-se ainda como a da *continuidade* ou *descontinuidade* cosmológica, tal era colocada ao tempo de Galileu (cf. Alexandre KOYRÉ, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1973) e posteriormente, cf. Michel BLAY, «Les raisons de l'infini ou la science classique revisitée», in: M. BOUZAOU, J.-P. DELAHAYE e G. WLODARCZAC (eds.), *L'Infini dans les sciences, l'art et la philosophie*, ed. cit., pp. 23 e segs., sobretudo pp. 32 e segs.

¹⁴¹ Tal como é referido já por ANAXÁGORAS, *frag.* B 6: 'kai hôte dē isai moīrai eisi toū te megálon kai toū smikroū plēthos, kai hoútos an aie en pantī panta: oudē khoris éstin éinai, allā panta pantos moīran metékhei. (...)', in: D.-K., t. II, p. 35... e *vide* Jean ZAFIROPOLO, *Anaxagore de Clazomène*, Paris, Belles Lettres, 1948, pp. 278 e segs.; cf. também W. K. C. GUTHRIE, «Anaxagoras», in: Id., *A History of Greek Philosophy*, vol. II *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge, Univ. Pr., 1969, pp. 271 e segs. Claro que a destriça entre *infinito* e *indefinido* ir-se-á colocar, não só na perspectiva *metafísica* (de Aristóteles, como o «imperfecto», ou aquilo fora do que há sempre outro...; e Plotino: o *infinito* como o «perfeito», aquilo a que nada falta...), mas na herança da destriça cartesiana (*vide* n. anterior), que ainda se repercute, por exemplo entre nós, em Sampaio BRUNO, *A Ideia de Deus*, (1902), Porto. Lello, 1998, pp. 151 e segs.: «Infinito e Perfeito», ou em José MARINHO, *Verdade, Condição e Destino...*, ed. cit., pp. 73 et *passim*, etc. *Vide infra* n. 152.

¹⁴² As diferenças entre *finito* e *infinito* não são infinitas, mas *numeráveis como infinitas*. Isto é, o limite é sempre *conhecido* face a esse *desconhecido* ou *desproporcionado*... Foi neste tocante que a lógica «algébrica» ou mais propriamente o «cálculo lógico» de LEINIZ, «Novo Método para os máximos e os mínimos...»; *vide* Javier de LORENZO, «Estudio preliminar» a G. W. LEIBNIZ, *Análisis infinitesimal*, trad., Madrid, Tecnos, 1987, pp. xxvii e segs., teve particular significado ao confrontar a relação com o seu *limite*, como infinitesimal. Cf. Michel SERRES, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, t. I: *Étoiles*, Paris, PUF, 1968, pp. 182 e segs.: «Calcul différentiel, géométrie infinitésimale, calcul des variations des multiplicités infinies»; ainda G. H. R. PARKINSON, «Philosophy and logic», in: Nicholas JOLLEY, *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge, Univ. Pr., 1995, pp. 199 e segs.

¹⁴³ Ainda a reflexão de Eugène DUPRÉEL, *Similitude et dépassement*, ed. cit., pp. 58 e segs.: «Similitude et différence – Le dépassement». *Vide* também o «**transcender**» de um **horizonte do conhecimento** ainda referido ao sujeito: vários estudos em Ruedi IMBACH, Alain de LIBERA, Michel HULIN, et alii, *Le dépassement de soi dans la pensée philosophique*, Neuchâtel, La Baconnière, 1994.

Tal como uma linguagem em que tudo possa ser dito, menos o sentido da mesma, restando como que indizível no seu todo, assim o conhecer, com as diversas capacidades e desenvolvimentos, acaba por se reconhecer como radicalmente ignorante, de tal modo nem conhece o porquê último do haver cognição, nem a razão do próprio desconhecido sempre latente.¹⁴⁴ Paradoxo ainda glosado na dialéctica de só se procurar, afinal, o que já é conhecido, pois o novo, por desconhecido, ainda que descoberto não teria critério de verificação.¹⁴⁵

E a solução para esta dificuldade não se deve observar apenas na *redução de intensidade* do conhecimento até uma subtil *anamnese* em que se possa reconhecer de soslaio e em reminiscência mínima o que, afinal, se sabia ou conhecia no que se supunha desconhecer, mas que o conhecimento não conhece de facto o que conhece, porque isso não é a «ilusão», a *sobreposição*, a aparência do conhecimento.¹⁴⁶

Então, chegados a este equacionamento paradoxal e complexo do conhecimento pode convir-se em que, sem forçoso recurso a uma teorese noética, ou até a um simbolismo espiritual de reminiscência de um «além», se torna viável

¹⁴⁴ Sobre o *finitismo da linguagem* lembre-se L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, Prop. 5.5561: «Die empirische Realität ist begrenzt durch die Gesamtheit der Gegenstände. Die Grenze zeigt sich wieder in der Gesamtheit der Elementarsätze. (...)» e vide Charles F. KIELKOPF, *Strict Finitism – An Examination of Ludwig Wittgenstein’s Remarks on the Foundations of Mathematics*, Hague/ Paris, Mouton, 1970. Vide *infra* n. 154. Sobre o «cerco» da linguagem e justamente os limites da mesma, ponderados de modo crítico, cf. P. M. S. HACKER, *Insight and Illusion – Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*, Oxford, Clarendon Pr., 1972 e vide ainda Ernest GELLNER, *Words and Things – An Examination and an Attack on, Linguistic Philosophy*, London/ Boston/ Henley, Routledge, 1959 e reed.

¹⁴⁵ É o célebre argumento referido por PLATÃO, *Menon*, 80 e. Cf. Yvon BRÈS, *La psychologie de Platon*, Paris, PUF, 1973, pp. 148 e segs.; Gail FINE, «Inquiry in the *Meno*», in: Richard KRAUT, *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, Univ. Pr., 1992, pp. 200-226. Como se a questão do conhecimento se equacionasse num **termo intermédio** entre um «donde não se sabe» e «para onde também se ignora»... Cf. ainda Michèle SIMONDON, *La mémoire et l’oubli dans la pensée grecque jusqu’à la fin du V^e siècle avant J.-C. – Psychologie archaïque, mythes et doctrines*, Paris, Belles Lettres, 1982, pp. 274 e segs. : «La mémoire comme science et sagesse *mnème-epistème*». Vide nossa recensão : Carlos H. do C. SILVA, «Memória da Filosofia ou Filosofia da Memória?» (A propósito de «La Mémoire et l’Oubli dans la pensée grecque» de M. Simondon), in: *Análise*, I –1 (1984), pp. 191-208.

¹⁴⁶ Sobre a «teoria da reminiscência», cf. n. anterior e vide ainda outras referências em Carlos H. do C. SILVA, «A memória essencial segundo Santo Agostinho», in: Várs. Aut., *Os Longos Caminhos do Ser – Homenagem a Manuel Barbosa da Costa Freitas*, org. Cassiano Reimão e Manuel Cândido Pimentel, Lisboa, Universidade Católica Ed., 2003, pp. 613-655. A experiência cognoscitiva em si mesma representa a possibilidade correlata do seu **engano**, dito quer pela ilusão (diversa do mero erro), quer pelo desdobramento inverso da *reflexão*, ou seja, de carácter *sobrepositivo* na pseudo-coincidência do conhecimento sobre si mesmo. Cf. outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, «O virtual literário como poética da realidade – Meditação a partir da lição do *fungimento* pessoano», (Confer. no Ciclo de Confer. «Olhares Luso-Brasileiros sobre Literatura», Centro de Literat. e Cultura Portuguesa e Brasileira, U.C.P. (18.05.2000)), in: José M. Silva Rosa, (org.), *Olhares Luso-Brasileiros sobre Literatura*, (Ciclo de Conferências), Lisboa, C.L.C.P.B/ Univ. Católica Ed., 2002, pp. 111-133.

reorientar-se o processo cognoscitivo do seu carácter lúdico, também heurístico e hermenêutico, para uma estratégia de *discernimento em aberto*.¹⁴⁷ Trata-se de dar conta das diferenciações mínimas no âmago de um aparente mesmo conhecimento, reconhecendo-se uma possibilidade atencional de acordo com o que, do lado dos *data*, terá ficado sem pleno discernimento das suas vibrações reais.¹⁴⁸ Por outro lado, implica o acordar do conhecimento por uma súbita intuição do mesmo, duplicando a intencionalidade, seja em relação ao sujeito e objecto, seja tão só em cada «átomo» de sensação assim potenciado.¹⁴⁹

Ao contrário do conhecimento meramente reprodutor, como *representação*, determina-se um tal «radical» livre de intencionalidades capazes de despertar para o sentido anterior a essa imagem mental e reenviando da força mental ou mnésica a uma simpatia universal, aberta sobre a grande escala do cosmos

¹⁴⁷ A crítica do conhecimento não tem de o transcender, mas sim de determiná-lo no *jogo intrínseco* das suas posições. Esta *virtualidade lúdica* é o que permite que o *conhecer* se tome como uma capacidade ou **arte de discernir**. Poder-se-ia aqui lembrar a «Filosofia da Arte» (e *como Arte*), de SCHELLING, *Philosophie der Kunst*, (1802), (in: *Samtliche Werke*, Stuttgart/ Augsburg, J. G. Cotta V., 1856..., t. V, pp. 407 e segs.) valorizando a *poética intuitiva*. Cf. John LLEWELYN, *The Hypocritical Imagination, Between Kant and Levinas*, London/ N.Y., Routledge, 2000, pp. 50 e segs.: «Constructive Imagination as Connecting Middle – Schelling’s reading of Kant». No âmbito espiritual, cf. entre outros, Manuel RUIZ JURADO, S.I., *El Discernimiento Espiritual – Teología.Historia.Práctica*, Madrid, B.A.C., 1994, sobretudo pp. 41 e segs.; *vide* outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, «Da diferença pensada ao discernimento vivido», in: *Rev. Port. Filos.*, 50 (1994), pp.411-441.

¹⁴⁸ Sobre a **atenção** capaz de assim discernir, *vide* o seu questionamento também *fenomenológico* em HUSSERL *Phénoménologie de l’attention*, HUA XXXVIII: *Perception et attention – Textes issus du fonds posthume (1893-1912)*, trad. e notes de Natalie Depraz, Paris, Vrin, 2009, pp. 65 e segs. § 17: «La visée va au-delà de la simple appréhension (...).»; e cf. *supra* n. 30, e *vide* nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, «O Problema da Atenção no *Vipassana*», (Comun. ao «Colóquio: A Mente, a Religião e a Ciência», Centro de Filosofia da Fac. de Letras de Lisboa), in: Carlos João CORREIA (Coord.), *A Mente, a Religião e a Ciência*, (Actas do Colóquio), Lisboa, Centro de Filosofia da Univ. de Lisboa, 2003, pp. 29-61.

¹⁴⁹ Trata-se da **dupla intencionalidade**, não como pretendia G. FICHTE, *Wissenschaftlehre*, (1804), in: *Werke*, ed. I. H. Fichte, Berlin, 1834, pp. 277 e segs., ao confundir, de forma ideal, a *atenção* e a *reflexão* da consciência absoluta, mas enquanto «pulsação» ou, como admite HUSSERL, HUA XXXVIII: *Perception et attention*, ed. cit., § 25, ed. cit., p. 107: «Le rythme de la tension et de la détente dans l’unité stricte, temporellement continue, de l’acte de l’intérêt, quelles qu’en soient les variations internes, éveille le plaisir, lequel est intimement mêlé à l’ensemble de ce processus.», – ou seja, tal um *ritmo* de tensão e distensão da intencionalidade. Ora, independentemente daquele contexto de «prazer» e de «interesse» (já presente no diálogo com C. STUMPF, *Tonpsychologie*, Leipzig. R. Hirzel V., 1890, pp. 72 e segs.), que nos parece discutível em tal *continuum*, poder-se-ia *discernir* «descontinuadas» instâncias mínimas de tal *atenção*. Cf. Isabelle THOMAS-FOGIEL, *Critique de la représentation, Étude sur Fichte*, Paris, Vrin, 2000, pp. 91 e segs. : «L’autoréférentialité comme loi de la réflexion par opposition à la loi de la représentation». Naquela perspectiva, a que não estará alheia a herança agostiniana no «jogo» de *attentio*, *retentio* e *distentio*..., a *atenção* remete para uma «unidade» primordial (*irreflectida*, como dirá M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, ed. cit., pp. 53 e segs., embora «cet irréflecti lui-même ne nous est connu que par la réflexion...») de consciência. *Vide* n. anterior.

e do que assim permite discernir em fecunda analogia, correspondência ou pluridimensionalidade relacional.¹⁵⁰

Aponta-se para uma *matriz de complexidade* em que conhecido e conhecedor são dimensões alternativas adentro várias escalas de cognoscível, formando-se a global linguagem da gnosiologia. É neste amplo contexto que, como se disse, transcende a sua expressão psíquica, pois reflecte o global mundo inteligível enquanto assim discursivo ou sujeito à dialéctica mental, que tem sentido problematizar-se o limite do conhecimento perante o infinito.¹⁵¹

Não se trata de retomar a destriça transcendental entre o pensável (*noumenon*) e o cognoscível (no âmbito da síntese *a priori* ainda de teor *fenoménica*), pois, mesmo ao nível do pensável, se pode questionar se é possível *pensar o infinito de modo finito* (conceptualmente), ou se isso equivaleria a *pensar infinitamente*, o que até poderia ser tomado como a sua indiferenciação num vago procedimento, em última análise diluente de toda a sua caracterização, numa atitude de *confusa indeterminação*.¹⁵² Trata-se, outrossim, não nesse âmbito (imaginário) do pensável, mas adentro do processo crítico da cognição, de problematizar se se pode conhecer o infinito, entretanto definido como o que permite uma progressão *em aberto*.¹⁵³

¹⁵⁰ É o que se torna sensível na destriça entre o que, na tradição hindu, se diz por *prajña* e por *vijñāna*, ou seja, entre um **conhecimento intuitivo**, literalmente «pro-gnóstico», de «visão» holística, e o **sentido discursivo**, de distinções ainda mentais, que não é capaz de considerar a variedade mesma do cognoscível, desse modo *uniformemente* distinguido. Cf. Bimal Krishna MATILAL, *Perception – An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Oxford, Clarendon Pr., 1991, pp. 223 e segs.; Sthaneshwar TIMALSINA, *Seeing and Appearance*, Aachen, Shaker V., 2006, pp. 17 e segs. Vide também Daisetz Teitaro SUZUKI, *Derniers écrits au bord du vide*, trad. do inglês, Paris, Albin Michel, 2010, pp. 71 e segs. : «Qu'est-ce que le *satori* ?».

¹⁵¹ Pode assim considerar-se que sob a designação global de «conhecimento» se agrupam diversas constelações de *fenómenos* psíquicos e mentais, bem assim de agregados *meta-psíquicos* de estruturas inteligíveis e do **imaginário possível** (cf. Daniel DENNETT, *Content and Consciousness*, London/ N.Y., Routledge, 1969, pp. 132 e segs.: «The Nature of Images and the Introspective Trap»...), ainda quanto ao paradigma da «complexidade», cf. Edgar MORIN, *La Méthode*, 1. *La Nature de la Nature*, Paris, Seuil, 1977, trad. port., Mem-Martins, Europa-América, s.d., pp. 333 e segs. e Françoise Fogelman SOULIÉ (dir.), *Les théories de la complexité – Autour de l'œuvre d'Henri Atlan*, Paris, Seuil, 1991, em especial : Edgar MORIN, «De la complexité : complexus» (pp. 283-296) e Benny SHANON, «Réflexions sur la complexité de la cognition humaine» (pp. 297-313).

¹⁵² Cf. *supra* ns. 141 e seg. e *vide* já Marcel CONCHE, *Philosopher à l'infini*, Paris, PUF, 2005, pp. 21 e segs.: «Présence de l'infini. Platon et la science contre l'infini»... *vide* ainda Jean-Michel MALDAMÉ, «Dieu et l'infini – Science et mystique», in : M. BOUZAOU, J.-P. DELAHAYE e G. WŁODARCZAK (eds.), *L'Infini dans les sciences, l'art et la philosophie*, ed. cit., pp. 178 e segs. : «L'infini comme valeur anti-totalitaire». *Vide* aquela destriça em KANT, *KrV*, B 219... , sobre aquele sentido de *infinito-indefinido*, cf. *supra* n. 141 e *vide* René GUÉNON, *Les principes du calcul infinitésimal*, (1946), Paris, Gallimard, 1973, pp. 13 e segs. : «Infini et indéfini».

¹⁵³ Trata-se do **infinito**, como o «fora do que há sempre outro», ou seja, $n+1$... numa sucessão *inumerável* enquanto assim ilimitadamente prosseguível. *Vide* Louis COUTURAT, *De l'infini mathématique*,

O que está em causa não é, pois, a «substantividade» do infinito enquanto termo último de uma progressão, mas o seu efeito conhecido na possibilidade reiterada de prosseguir cada instância ou momento do conhecimento, não admitindo um finitismo do seu horizonte.¹⁵⁴ No entanto, a consideração do infinito conhecer introduz adentro das unidades do conhecimento uma fragmentação tendente a abrir em sucessivos reticulados o que se julgava apenas transcendentemente infinito.¹⁵⁵ A infinitude torna-se a natureza comum imanente a toda a *mathesis* na sua mesma elasticidade de poder conjugar-se de todas as maneiras, posto que não de qualquer maneira.¹⁵⁶

O efeito desta infinitização do conhecimento não é um caos ou uma irracionalidade, antes o reconhecimento de que o âmbito do conhecer pode equivaler no seu todo ao que justamente parecia ser-lhe diferente como infra- ou supra-racional. Dito de outro modo, que o valor racional do conhecimento se torna

Paris, A. Blanchard, 1973, pp. 277 e segs. : «L'infini analytique – corrélation de zéro et de l'infini»; David Foster WALLACE, *Everything and More – A Compact History of ∞*, London, Weidenfeld & Nicolson, 2003, Graham OPPY, *Philosophical Perspectives on Infinity*, Cambridge, Univ. Pr., 2006, pp. 59 et passim.

¹⁵⁴ Contra o *finitismo* estático e formal (ainda de Charles F. KIELKOPF, *Strict Finitism*, citado *supra* n. 144), aponta-se nesta *mathesis* cognoscitiva para a **relação «pulsátil»** entre a *finitude* de referência e essa espécie de inverso do «insubstancial substante» (de José MARINHO, *Teoria do Ser e da Verdade*), como advogámos em interpretação crítica deste discípulo de Leonardo Coimbra: cf. Carlos H. do C. SILVA, «*Insustancial substante* ou do 'insubstancial substantivo' – numa leitura crítica da "Teoria do Ser e da Verdade" de José Marinho» (Comun. ao «Colóquio sobre o Pensamento e a Obra de Álvaro Ribeiro e de José Marinho», org.^o pelo Centro Regional do Porto da Univ. Católica Portuguesa, Porto, 7-9 de Janeiro de 2005) in: *O Pensamento e a Obra de José Marinho e de Álvaro Ribeiro*, (Actas), Lisboa. IN-CM, 2005, vol. I, pp. 155-201. Cf. ainda Jacques GARELLI, *Rythmes et mondes – Au Revers de l'Identité et de l'Altérité*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, pp. 183 e segs. : «Transindividualité et individualités dans le jeu du monde» ; e *vide* também *supra* n. 149 e *infra* n. 174.

¹⁵⁵ Trata-se do *infinitamente divisível* ou do **infinito intersticial às medidas** de números «inteiros» ou de conhecimentos aparentemente coesos e indivisos. Cf., entre outros, Gilles COHEN-TANOUDJI, «Infiniment petit. Infiniment complexe», in: M. BOUZAOU, J.-P. DELAHAYE e G. WLODARCZAC (eds.), *L'Infini dans les sciences, l'art et la philosophie*, ed. cit., pp. 75-94 ; e *vide* Graham OPPY, *Philosophical Perspectives on Infinity*, ed. cit., pp. 201 e segs. : «Mereology» ; Jean-Pierre LUMINET e Marc LACHÈZE-REY, *De l'infini... Mystères et limites de l'univers*, Paris, Dunod, 2005, pp. 106 e segs. : «Actualisation de l'infini»...

¹⁵⁶ Não é um pensar ou conhecer tudo de qualquer maneira, como está suposto na concepção identitária de uma «unidade» de conhecimento que assim se mantém idêntica, mas um **conhecer tudo de todas as maneiras**, como diz o poeta, e mais até de *ser conhecido segundo as variantes do cognoscível assim diversamente conjugado* e de acordo com as possibilidades sensíveis. Donde o acerto com que o heterónimo Álvaro de CAMPOS, «Passagem das Horas», refere: «Sentir tudo de todas as maneiras, / Ter todas as opiniões, / Ser sincero contradizendo-se a cada minuto, / Desagradar a si próprio pela plena liberalidade de espírito / E amar as coisas como Deus.» (in: F. PESSOA, *Obra Poética*, ed. cit., p. 347), tendo já dito anteriormente que o «sentir tudo de todas as maneiras, / o viver de todos os lados, /...» equivaleria a «*ser a mesma coisa de todos os modos possíveis ao mesmo tempo (...)*» (*Ibid.*, p. 344). Trata-se de uma *multiplicação de ser* por via de tal sensível conhecimento: «*Multipliquei-me. Para me sentir, (...)*» (*Ibid.*, p. 345).

apenas como o caso infinitesimal de outros alinhamentos possíveis da razão e até dessas outras «cosmicidades» que no aberto da sua infinitude por ora se designam por «loucura»...¹⁵⁷

É como dizer que o conhecimento tem uma pertinência temporal e um prazo de validade relativamente curto, desde que não se leve a sua progressão a níveis e escalas que ameacem diluir a sua mesma eficácia anterior. Donde o carácter regressivo e a economia de razões, até no sentido vital e de sobrevivência inteligível, que tem o conhecimento como procura pautada pela configuração do objecto, da imagem ou sobretudo da ideia, como instância abstracta e universal na qual se pretende «estabilizar» o infinito do seu mesmo processo.¹⁵⁸

Todavia, é claro que a transcendência da *ideia* não equivale à ideia de *transcendência*, e esta pretensão de conhecer em absoluto envolve o paradoxal reconhecimento da sua impossibilidade, justamente pela consciência dessa diferença e pelo exercício de um conhecer que não se conhece, uma *docta ignorantia* assim reflectida no hiato entre o objecto finito e a infinitude do seu cognoscível como ideia.¹⁵⁹

Não basta, no entanto, a reserva crítica de tal reconhecimento ou do conhecimento pela negativa, pela ausência de objecto, pelo desejo não satisfeito, pela infinda saudade da ideia por demais...¹⁶⁰ Exige-se ao conhecimento que não confunda o seu processo inteligível e gradual com uma *crença* ou a mera *projectão* para uma transcendência improvável.

¹⁵⁷ Cf. *supra* n. 135, e *vide* os modelos de *infinitude* «psíquica»: Matte BLANCO, *The Unconscious as Infinite Sets – An Essay in Bi-Logic*, London, Duckworth, 1975, pp. 80 e segs.; Rudy RUCKER, *Infinity and the Mind – The Science and Philosophy of the Infinite*, Brighton, The Harvester Pr., 1982, pp. 189 e segs. Outras referências em Douglas R. HOFSTADTER, *Metamagical Themas – Questing for the Essence of Mind and Pattern*, Harmondsworth, Penguin B., 1985, sobretudo pp. 739 e segs.

¹⁵⁸ Tal como o ser tende a *existir* até deixar de ser, como uma essência que se evolva, assim o conhecimento só persiste cognoscitivo se receber um *conatus*, um **impulso superveniente** que impeça o declínio pretérito do mesmo. A vida do conhecer é neste sentido uma verdadeira morte e a condição da sua «ressurreição» está na *diferenciação* que o permite discernir, reanimar pela «divisão» entre si e si mesmo, potenciar pelo *split* entre processo «autómato» e processo dito «deliberado». A ontologia do conhecimento tem assim uma «arquitectura» multiforme e que *diferentemente* importa conhecer.

¹⁵⁹ É o que aqui se designa por *conhecimento diferencial*, ou cujo discernimento integra o seu mesmo resíduo de ignorância ou indeterminação. *Vide* o estudo recente de Jean MILET, *Ontologie de la différence, Une exploration du champ épistémologique*, Paris, Beauchesne, 2006, pp. 189 *et passim*. Cf. outras referências em nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, «Da diferença pensada ao discernimento vivido», in: *Rev. Port. Filos.*, 50 (1994), pp.411-441.

¹⁶⁰ A maior parte da expressão «narrativa» da filosofia, mesmo fora do paradigma fenomenológico, pode ser entendida como a *legenda de um conhecimento saudoso*, a expressão de um *desejo* assim reconhecidamente *incompleto*. Traduz-se ainda numa «consciência infeliz» (Hegel)... ou, então, na miragem de que *um dia* se realize tal saber. Cf. Pierre BOUTANG, *Apocalypse du désir*, Paris, Cerf, 2009 e *vide* na tradição teológica : Hubert DEBBASCH, *L'homme de désir, icône de Dieu*, Paris, Beauchesne, 2001.

Conhecer a ideia é ainda um processo finito em cada uma das suas instâncias, independentemente da ideia ser a do infinito. Pelo que, quando se põe a questão de poder conhecer o Todo, o Espírito, Deus ou tal Infinito, só tem sentido gnosiológico enquanto representação finita e assim *ideal*.¹⁶¹ São indicativos que transcendem o conhecimento, o âmbito da mente na sua estrita discursividade e que, quando «conhecidos» como *incógnitas*, permitem um ressalto da própria linguagem simbólica, ora para a intuição metafísica e diversa iluminação noética, ora para um *reconhecimento* da finitude do conhecer.¹⁶²

Não faz sentido «conhecer Deus», senão na *ideia* (finita) que dele se tenha, sendo já a Ideia (assim *divinizada* em tal idolatria mental) reguladora e redutora de outra *teofania* eventualmente sensível ou espiritualmente revelada.¹⁶³ Mas, se é sabido que tal «Deus dos filósofos», que não o da Fé viva, advém como ideia, por exemplo, no extremo da causalidade como demandada Causa primeira (ou última),¹⁶⁴ essa configuração reconhece-se mais como uma abordagem pela

¹⁶¹ **Conhecer o Todo, que não totalmente...** e o mesmo se dizendo nos outros casos, devendo perceber-se que a determinante gnosiológica fica sujeita a uma *idealização* em que se confunde a finitude do conceito com a sua reconhecida transcendência. Cf. a destrinça também hegeliana entre a *totalidade* do universal (*Allheit*), exaustiva da pluralidade, e a *totalidade* como mero somatório de singularidades contingentes (dita *Allesheit*), salientada por Jean GODIN, *La Totalité*, 3. *La philosophie*, ed. cit., p. 369 e seg.: «Fausses et vraies totalités»...

¹⁶² Sobre a *incógnita* na perspectiva «analítica» cf. ainda Vincent DESCOMBES, *L'inconscient malgré lui*, ed. cit., pp. 25 e segs.; e, na perspectiva epistémica, cf. ainda Karl POPPER, *The Logic of Scientific Discovery*, ed. cit., pp. 93 e segs. Vide também Rudolf CARNAP, *Der Logische Aufbau der Welt*, (1922-5), trad. Ingl., «The Logical Structure of the World – and Pseudoproblems in Philosophy», London, Routledge, 1967, pp. 98 e segs.

¹⁶³ Parecendo embora ingénua, manifesta-se particularmente acertada a tese pessoana de Deus como fase do **trânsito do concreto ao abstracto da pura ideia**. Cf. António MORA, «Teoria dos Deuses» (ms. 1917?): «*Na evolução do espírito humano do pensamento concreto para o pensamento abstracto, há fatalmente um momento em que se dá a transição de uma forma de conceitos para a outra. (...) Teoria dos deuses: Os Deuses são o primeiro grau de abstracção. (...)*», in: F. PESSOA, *Obras em Prosa*, ed. Cleonice Berardinelli, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1982, p. 203. O que permite reconhecer que a imaginação teofânica constitui a estrutura de tal ulterior *idolatria* mental. Cf. Francis BACON, *The New Organon*, I, 38 e segs.: «The idols and false notions...». Um Deus assim conhecido ou reconhecido como Ideia (vide Hermann COHEN, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Berlin / Marburg, A. Töpelmann, 1915 e reed.), não passa de **ídolo mental** e, ainda que cumprindo uma conjugação do pensar absoluto, corresponde à *razão teológica* (na acepção criticada por R. CARNAP, «Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache», in: *Erkenntnis*, II, (1932), § 3) que não a uma descoberta do Outro além desse processo absolutizante. Vide Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1998, pp. 158 e segs.; mas cf. também Michel de CERTEAU, *L'Étranger ou l'union dans la différence*, Paris, Seuil, 2005, pp. 171 e segs.: «Pour une théologie de la différence».

¹⁶⁴ Vide problematização em Rush RHEES, *Without Answers*, London, Routledge, 1969, pp. 120 *et passim*; também Rodney NEEDHAM, *Belief Language, and Experience*, Oxford, Blackwell, 1972, pp. 152 e segs.; mas vide também: Jacques ROLLAND, «"Divine Comédie": La question de Dieu chez Lévinas», in: Arno MÜNSTER (dir.), *La différence comme non-indifférence – Éthique et altérité chez Emmanuel Lévinas*, («Le Séminaire du Collège Intern. de Philosophie»), Paris, Kimè, 1995, pp. 109-127.

negativa, excluindo o que Deus não é, ou conhecendo isso mesmo num apofatismo acerca do transcendente.¹⁶⁵

Independentemente desta exemplificação de casos limite (*Grenzsituationen*) que tornam assim paradoxal o conhecer em *via de desconhecimento*, como noutro âmbito já se atestava ser fecunda a constatação da ciência do erro ou do valor gnóstico de uma teoria dos erros, importaria reverter desse desejo ideal para a capacidade real e realizante de um outro uso do conhecimento enquanto *discernimento*.¹⁶⁶

Se bem que este sentido de *observação*, como particular *atenção*, esteja implícito na própria designação de *discernimento*, enquanto capacidade de «olhar distintamente», de reconhecer diferenças..., e isso já tenha sido aludido na nomenclatura de *krísis* e *kritiké*, no carácter «crítico» do conhecimento, como consciência dos limites, crivo e distinção mental, esta capacidade supõe um diferente uso da dita faculdade do conhecimento.¹⁶⁷

O que se refere não remete de imediato para o que possa ser a espontaneidade ou o dom de um poder espiritual, de uma evidência iluminativa, qual êxtase intelectual de uma perfeita diferenciação metafísica na ordem do saber, do Espírito, ou de uma revelação, mas para o que na própria operação de conhecimento permite usar de um *recolhimento* da sua limitada força (de

Remete-se ainda para referências em nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, «Pensar o Infinito e sua Diferença – A reflexão crítica de António José de Brito em torno do argumento ontológico», in: Maria Celeste NATÁRIO, António Braz TEIXEIRA e Renato EPIFÂNIO (coord.), *Harmonias e Dissonâncias – Estudos sobre o Pensamento Filosófico de António José de Brito*, Lisboa, Zéfiro, 2008, pp. 77-131.

¹⁶⁵ A *via apofática*, como já aludida (cf. *supra* ns. 131, 135...) pode tipificar-se no estilo do sermão de ECHART, *Pred.*, 32: «*Beati pauperes spiritu... (Mt 5, 3)*»: «*Num sagen wir, dass Gott, soweit er (lediglich) "Gott" ist, nicht das höchste Ziel der Kreatur ist. (...)...em que, assim, se pede a Deus que liberte o orante de Deus...: Darum bitten wir Gott, dass wir „Gottes“ ledig werden und dass wir die Wahrheit dort erfassen und ewiglich geniessen (...)*», ed. Josef Quint, M.E., *Deutsche Predigten und Traktate*, Zürich, Diogenes V., 1979, p. 305. Vide ainda Denys TURNER, *The Darkness of God – Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge, Univ. Pr., 1995, pp. 168 e segs.; J. P. WILLIAMS, *Denying Divinity – Apophasis in the Patristic Christian and Soto Zen Buddhist Traditions*, Oxford, Univ. Pr. 2000.

¹⁶⁶ A *situação-limite não é senão limitadamente conhecida*, já que, por outro lado se pode *pensá-la* sem a conhecer. Há resíduos imaginários assim híbridos entre a cognição e a intelecção. Cf. ainda Éliane Amado LÉVY-VALENSI, *Penser ou/et rêver*, ed. cit., pp. 61 e segs.: «La pensée onirique»... Mas vide também Jean GRANIER, *L'intelligence métaphysique*, Paris., Cerf, 1987, pp. 83 e segs.: «Les hallucinés du monde». Sobre a noção de *discernimento*, cf. *supra* n. 147 e *infra* n. 168.

¹⁶⁷ A *krísis (kritiké...)* implica esse passar pelo «crivo», separando segundo a medida. Cf. Jacques MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, ed. cit., pp. 71 e segs.: «Philosophie et science expérimentale – Les degrés de l'abstraction». O limite *ilimitante* desta atitude encontra-se na *filosofia da «différance»* de J. Derrida: «O carácter de «além» absoluto da dupla banda ou da «diferença» será finalmente do mesmo tipo, obedecendo à mesma determinação que este, um absoluto de alteridade que resulta de um desmembramento ou de uma inversão das condições sintáticas reais da sua «produção» imanente.» cf. François LARUELLE, *As Filosofias da Diferença*, (1986), trad. do franc., Porto, Rés, s.d., p. 169; e *supra* ns. 70, 191...

representação ideal) numa ilimitada energia de *discernimento* contagiada assim pela própria temporalidade diferencial.¹⁶⁸

Cada momento, na sua aparente *repetição*, concede ao conhecer uma capacidade crítica que o desprende da habitual representação mental, acordando para uma outra valência inversa, ou seja, da *consciência de si mesmo* enquanto meio limitado. Fica assim aberta uma «fissura» no tecido lógico da mente, permitindo, não apenas reconhecer esse ainda não-conhecido como um reiterado horizonte de objectividade em aberto, mas sobretudo *discernir* entre esse ‘mecânico’ exercício do cognoscível e o lúcido *despertar* de uma auto-referenciação então consciente.¹⁶⁹

Perante a finitude do conhecimento, o discernir consciente disto mesmo alimenta-se de uma diferenciação infinda que reconverte toda a explicação aparente da gnosiologia. Em vez de se admitir que os dados sensoriais são passiva ou receptivamente captados, dá-se conta de serem equivalentes à espontaneidade «espiritual» do que são a pluralidade de impulsos construtivos das relações gnósicas; e, em vez de se admitir que há uma espontaneidade das categorias inteligíveis, tomam-se as mesmas e a global configuração racional (até do mundo e da realidade), como o resultado receptivo de algo que assim se reconhece neste quadro mental limitado.¹⁷⁰ Donde não haver, nesta espécie

¹⁶⁸ Não é o além do conhecimento mas *este intra-cognitivo* que permite um ressalto da energia psíquica ou mental de intencionalidade limitada para uma *ilimitada* capacidade de continuar discernindo, mesmo quando aparentemente já nada haja a ser conhecido. O *recolhimento*, conhecido das técnicas meditativas do yoga, como *pratyahara*, (cf. *Yoga Sûtra*, II, 54-55: ‘*Sva visayâsam prayoge cittasya svarûpânukâra ivendriyânâm pratyâhârah. (...)*’; [trad. «Quando os sentidos separados dos seus objectos são apenas consciência (*cittasya*), eis o *recolhimento* (*pratyâhârah*).»]) também é atestado na tradição mística cristã, justamente como *recogimiento*, desde Francisco de Osuna, Teresa de Ávila, etc. Cf. Melquiades ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI*, Madrid, B.A.C., 1977, t. II, *Mística do recolhimento*, pp. 583 e segs. Corresponde não ao plano puro da dita oração infusa, de quietude ou puramente contemplativa, mas a um estado ainda *adquirido*, activo-passivo, em que o orante (analogamente ao conhecedor) se dispõe a esse estado *passivo* (ou segundo a comparação: em que o conhecedor *se deixa conhecer* pelo seu ‘objecto’ de conhecimento). Esta condição permite *discernir* em cada acto cognoscitivo o conhecer e o ser conhecido, ou dito por outras palavras, uma **dúplice intencionalidade** de quem vê, e vê que vê, ao assim ser visto... Cf. Cl. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, II, c. 3, § 4, ed. cit., p. 161: ‘*Wir zeigten, dass bei bewussten Seelenerscheinungen die Intensität der begleitenden Vorstellung mit der Intensität des begleiteten Actes (beziehungsweise der dem Acte zu Grunde liegenden Vorstellung) gleichmässig zu- und abnimmt und immer auf gleicher Höhe steht. Hieraus folgte, dass die begleitende Vorstellung nur in solchen Fällen mangelt, in welchen der Act selber aufgehoben ist.*»...

¹⁶⁹ Distinção já aludida entre *prajña* e *vijñana* (cf. *supra* n. 150), embora aqui se deva como que «cruzar» estes dois termos, justamente numa relação diferencial e assimétrica em que se *conhece intuitiva e discernidamente*, quer a forma intuitiva do conhecer, quer a sua forma discursiva. Vide ainda Janet E. DAVIDSON, «The Suddenness of Insight», in: Robert J. STERNBERG e J. E. DAVIDSON (eds.), *The Nature of Insight*, ed. cit., pp. 125-155.

¹⁷⁰ Inversão completa do que determinava a Crítica kantiana: que a *sensibilidade* é receptiva e que o *entendimento* é espontâneo. Cf. KANT, *KrV*, A 51; B 75: «*Wollen wir die Receptivität unseres*

de idealismo mágico, uma objectividade ingénua colocada «além do conhecimento», todavia reconhecendo-se, seja pelo «princípio antrópico», seja por qualquer outro nexos de configuração do cognoscível, que o conhecimento equivale ao imaginário limite de tudo isso.¹⁷¹

Não sendo aqui ocasião para explicitar o tema do imaginário, não se pode deixar de salientar o modo como o conhecimento tem também a sua equivalência na *imaginação*, se não como fonte primordial do poder sentir e entender, ao menos como uma capacidade *mimética* e de fixação num ritmo diverso do da sensibilidade e, como se disse, intermédio também em relação à fixidez da *ideia*, o *eikon*, seja como *éidolon* (ou ideia assim reduzida, idolatrada em «representação» cega...), seja como *ícone*, como *visão* além de tal «olhar» mental convencional.¹⁷²

De qualquer modo o uso de *imagens* e *esquemas* na construção do conhecimento, transcende a sua discursividade abstracta e revela um fundo arcaico de

Gemüths, Vorstellungen zu empfangen, so fern es auf irgend eine Weise afficirt wird, Sinnlichkeit nennen: so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkenntnis-ses der Verstand.» Como já intuiu H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, ed. cit., pp. 26 e segs., haverá uma **estrutura dinâmica** que dá certa «autonomia» de *durée* ao ritmo do sensível. Por outro lado, as formas *inteligíveis* como que se conhecem em nós, tal a dialéctica do Espírito e, sobretudo, do Idealismo mágico apontava, numa quase *sensibilidade intelectual*. Cf., por exemplo, Henry CORBIN, *Hamann philosophe du luthéranisme*, Paris, Berg Intern., 1985, pp. 109 e segs. Vide ainda Augusto Soares da SILVA, «Protótipos, Imagens e Metáforas, ou o Experiencialismo da Linguagem e do Pensamento», in: A. DINIS e J. M. CURADO (org.), *Consciência e Cognição*, ed. cit., pp. 79-96. Na perspectiva analítica, cf. Manuel dos Santos LOURENÇO, *Espontaneidade da razão – A analítica conceptual da refutação de empirismo na filosofia de Wittgenstein*, Lisboa, IN-CM, 1986.

¹⁷¹ Cf. *supra* n. 74 e vide John BARROW e Frank J. TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford/ N.Y., Oxf. Univ. Pr., 1986, sobretudo pp. 458 e segs.: «Quantum Mechanics and the Anthropic Principle»... e cf. n. 173. Vide, além disso, o sentido da arte absoluta como *integral tesouro do conhecimento* baseado em **imagens matriciais**: Johann Georg HAMANN, *Aesthetica in nuce*, in: *Sokratische Denkwürdigkeiten, Aesthetica in nuce*, Stuttgart, Philipp Reclam, 1998, p. 83: „Sinne und Leidenschaften reden und verstehen nichts als Bilder. In Bildern besteht der ganze Schatz menschlicher Erkenntniß und Glückseligkeit. (...)»

¹⁷² Sobre o **imaginário** cf. *supra* ns. 64, 86, 151, 166; também n. 30; e vide ainda Jean-Jacques WUNENBURGER, *Philosophie des images*, Paris, PUF, 1997, sobretudo pp. 101 e segs.: «La question de la *mimesis*». De salientar que as representações mentais aparecem como prefigurações do quadro ideal, seja como «pequena» forma, esquema ideal, seja como *visão* disso mesmo. No primeiro caso como *éidolon*, à letra pequeno *eidos* ou *idéa*, cf. A. MOTTE, Chr. RUTTEN e P. SOMVILLE (eds.), *Philosophie de la Forme, Eidos, idea, morphè dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, Louvain-la-Neuve. Éd. Peeters, 2003, pp. 13 e segs.; no segundo, remetendo para um sinónimo *eikon*, donde **ícone**, etc., embora especificando uma valência mais *diorática* ou de «visão» assim *imaginariamente eidética*, mais um *visionar* do que um simples *ver* e menos ainda um mero *olhar*. Jean-Luc MARION, «Les marches de la métaphysique [l'idole]», in: Id., *L'idole et la distance – cinq études*, Paris, B. Grasset, 1977, pp. 17 e segs.; Id., em «Dieu sans l'être – I- L'idole et l'icône», in: Id., *Théologiques – Dieu sans l'être, Hors-texte*, Paris, Communio/ Fayard, 1982, pp. 15-37,... – desenvolve justamente essa *diferença* entre o que obsta ao conhecimento como tal *visão* cega pelo **ídolo** e o que, icónico, abre para uma contemplação ainda que de dentro da condição encarnacional e finita do conhecimento. Vide também Id., *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf, 2005, pp. 35 e segs. ; e ainda Id., *La croisée du visible*, Paris, PUF, 1991.

natureza imaginária. Revela o conhecimento enquanto um *como se* (*Als ob*), um primitivo «fazer de conta» (*fingimento*), cuja fecundidade resta normalmente subreptícia em relação à ordem racional dominante do conhecimento.¹⁷³ Trata-se de um procedimento em que a imaginação não procede de forma meramente reprodutora ou assistindo à própria representação mental, mas se discerne em gestos de outras possibilidades, como por exemplo o de «pôr lá» o que depois se diz vir a «descobrir», numa espécie de infantil jogo de escondidas que revela a capacidade relacional do conhecer.¹⁷⁴

Além do mais, tal *imaginário* não se confunde com as formas já codificadas da arte de imaginar, como imaginação formal, ou assim reconhecida, devendo antes conceber-se a partir de magmas ou «matérias imaginais» que dão ao conhecimento um outro lastro, se não subconsciente, ao menos irreflectido, de sugestão e interferência.¹⁷⁵ Na aparente sequencialidade formal do conhecer advêm assim hiatos e ‘abismos’ de incongruência suscitados, não por um ignoto distante ou periférico, mas pela *criatividade própria dos magmas imaginários emergentes*.

O imaginário revela o carácter dúplice do conhecer, como actividade representativa mental, e também como operação discernida a partir do seu magma

¹⁷³ Cf. *supra* ns. 98, 135... e *vide* ainda o resíduo *espácio-temporal*, ou correspondentemente *imagético-esquemático*, do conhecimento como *relação situada*, imaginada e imaginável *assim*, por conseguinte, como «vasta» *hipótese*. *Vide* ainda Henri POINCARÉ, *La Science et l’Hypothèse*, Paris, Flammarion, 1918, pp. 35 e segs. E *vide* também H. VAHINGER, *The Philosophy of ‘As if’ – A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*, trad. do alem., London, Routledge, 1924¹, 1965, pp. 15 e segs.; e Georges KOMAR, *Tout se passe comme si!*, Bagnolet, Éd. Ivoire-Clair, 2001, pp. 49 e segs.: «Le conscient», valorizando a cognição como *transmissão e transformação*... até à cósmica dimensão de «l’Univers ... à ressembler plus une grande pensée qu’à une grande machine» (*Ibid.*, p. 59).

¹⁷⁴ Neste ‘*entretém*’ em que se anula a capacidade habitual do conhecimento unilinear e a lógica sequencial da associação mental *de – para*, faz-se como que o «passo de dança» de um **conhecer como andar em torno de**, retomando o ancestral *andamento* circular ou cíclico da própria mente (cf. PLATÃO, *Tim.* 36e...), neste «respiro» de «sim» e «não», ou nesta intermitência rítmica do *sentir e conhecer*. Poder-se-ia lembrar a concepção tântrica da *vibração* como essência de tudo, sobretudo nas escolas de *spanda* («vibração»), cf. Lilian SILBURN, *Spandakârikâ – Stances sur la vibration de Vasugupta et leurs gloses*, Paris, Éd. de l’Institut de Civilisation Indienne, 1990, pp. 3 e segs.: «Introduction: Le *spanda*». É esta **pulsção** que aproxima o cognoscitivo de uma *plenitude* dinâmica com a vida e, sobretudo, com as forças construtivas e intermediárias de um estado consciente. Cf. Colin MCGINN, *Consciousness and its Objects*, Oxford, Clarendon Pr., 2004, pp. 136 e segs.: «Consciousness and Cosmology: Hyperdualism Ventilated»; ainda Laurence WEISKRANTZ, *Consciousness Lost and Found – A Neuropsychological Exploration*, Oxford, Univ. Pr., 1999, pp. 7 e segs.: «The unseen and the unknown».

¹⁷⁵ Acode aqui a investigação da *poética* da «*rêverie*» de Gaston BACHELARD, *Poétique de la rêverie*, *vide supra* n. 86, e, sobretudo, a referência ao lastro *cognoscitivo* até presente na elaboração científica, sob a forma de *ideias-força* ou de *tópicos* com capacidade hipostasiante... Cf. Id., *L’engagement rationaliste*, ed. cit., pp. 27 e segs.; ainda Id. «Phénoménologie et matérialité», in : Id. *Le matérialisme rationnel*, Paris, PUF, 1963, pp. 1-36 ; *vide* n. seguinte.

capaz de fingir justamente o que é, ou o que é assim conhecido.¹⁷⁶ O «como se» permite distinguir cada unidade de conhecimento na sua mesma *condição hipotética*, seja na fecundidade do seu uso científico como «motor» de busca e descoberta segundo tal imaginação criadora, seja pelo simples discernimento que torna dubitativa cada fase do processo gnóstico.¹⁷⁷ A própria *dúvida*, na sua estrutura mental *dual*, é reveladora desta função de possível *discernimento* que o *ludus* imaginário permite.¹⁷⁸

Se a *consciência* supõe até a *suspensão da mente*, da sua operação métrica ou da sua meditação discursiva, constituindo uma instância alternativa de ‘visão conjunta’ ou de carácter intuitivo e iluminativo superior,¹⁷⁹ o *discernimento*, enquanto processo meditativo suscitado pelas possibilidades imaginárias do conhecimento, permite uma *intuitividade diferencial*, capaz

¹⁷⁶ Cf. *supra* n. 169. Vide também Gilbert DURAND, *Les structures anthropologiques de l’imaginaire – Introduction à l’archétypologie générale*, (1963), Paris, Bordas, 1969, pp. 67 e segs.; Id., *L’imagination symbolique*, Paris, PUF, 1964, pp. 82 e segs. Vide ainda John LEWELYN, *The Hypocritical Imagination – Between Kant and Levinas*, ed. cit., pp. 33 e segs.: «Imagination as medial diathesis: Heidegger’s reading of Kant».

¹⁷⁷ Cf. *supra* n. 173. É também esta a fecundidade do processo *crítico*, como **(re)conhecimento dubitativo**, tal se evidencia até ao limite (da *dúvida hiperbólica*) em R. DESCARTES, *Med.*, I, in: A.-T., VII, 12 e segs., etc. Vide outras referências em: Carlos H. do C. SILVA, «A vontade de pensar ou a *cogitatio* segundo o voluntarismo cartesiano», (Comun. ao Colóquio «Descartes, Leibniz e a Modernidade», Fac. de Letras de Lisboa, 27-29 Nov. de 1996), in: Várs. Auts., *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, [Actas], Lisboa, Ed. Colibri, 1998, pp. 63-79). Não tanto o carácter *metódico* da *dúvida* mas o seu extremo *ontológico* de consciência do carácter apodíctico da *radicalidade cognoscitiva* assim criticamente considerada. Cf. ainda Jean GRANIER, *L’intelligence métaphysique*, ed. cit., pp. 117-125: «Le doute existenciel»...

¹⁷⁸ **Duvidar** como praticar tal *dualidade mental*, aqui antecipada no vaivém do processo cognoscitivo (em Descartes... vide n. anterior), como salientámos em sua hesitação específica, de modo análogo ao que no campo moral se diz pela *dor, dolor*, em sânscrito *dukkha*..., ainda com essa etiologia radical de «dois», «estar feito em dois», *divisão* que dá ao conhecimento a sua «moral» dolorosa e também enganosa enquanto *dual* e não discernida tal. Cf. Carol S. ANDERSON, *Pain and Its Ending – The Four Noble Truths in the Theravāda Buddhist Canon*, Richmond, Surrey, Curzon Pr., 1999; David BURTON, *Buddhism, Knowledge and Liberation, A Philosophical Study*, Burlington, Ashgate Publ. Co., 2004, pp. 31 e segs.: «Thorough Knowledge Versus Deficient Understanding», e vide outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, «Perplexidade face à *dukkha* (=sânscr. *dukkha*) universal – Meditação sobre a primeira Nobre Verdade.», Comunic. ao Colóquio «O Buda e o Budismo no Ocidente e na Cultura Portuguesa», 3- 4 Outubro, 2007, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, (a publicar).

¹⁷⁹ É a *awareness* ou a «lucidez» atenta como um «*stop the mind*»... Cf. J. KRISHNAMURTI, *The Urgency of Change*, London, V. Gollancz, 1971, pp. 100 e segs.: «Perception», vide p. 104: «It is the truth that the mind must be quiet, and seeing the truth of this frees the mind from chattering. Perception, which is intelligence, is then operating, not the assumption that you must be silent in order to see.»... Trata-se de um **estado de observação em plenitude** que abre para outra dimensão (infinda): «When the mind is silent that silence is a new dimension (...). It is only this energy that can wipe away the past. Either there is a silence or the noise of the past. In this silence the noise ceases and the new is this silence... This silence is infinite and the past is limited. (...)» (Ibid., p. 141).

de reflectir diferencialmente aquele seu plano iluminativo.¹⁸⁰ De facto, o acesso à consciência dá-se no imediato, justamente de uma atenção que nem conhece, nem pensa, porém se pode referir pela intuição da sua diferença, do seu hiato de lucidez.

Sabe-se como na observação, até técnica, de certos exercícios espirituais se usou o imaginário, e mais propriamente a «imaginação do lugar», como modo de discernir a consciência moral e espiritual justamente *nesses momentos* assim *reconhecíveis*.¹⁸¹ Trata-se de explorar a analiticidade do conhecimento imaginário até à coincidência com a sua *moção passiva*, isto é, o *ser conhecido* por via de tal imagem assim realizada.¹⁸²

Entre o regime infuso de uma *luz espiritual* incógnita e o domínio cognoscitivo, ainda que de *esquemas imaginários* da sua possibilidade, surge o regime de um *discernimento*, também adquirido, de uma ‘desconstrução’ das veleidades cognoscitivas por via de tal intensificação de um imaginário alternativo e fundamental. É esse fundo que leva paradoxalmente a já não poder afirmar que sou

¹⁸⁰ Não uma visão sem centro, mas um estado que **se auto-refere em termos de não-identificação**: um tal conhecer pelo *outro* de si mesmo, salientando como *tô autô* se revela como *au-tis* e *alter*, no extremo a fazer pensar na fórmula de Rimbaud e na já aludida obra de Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, ed. cit., pp. 199 e segs.: «Le soi et la visée éthique»... *Vide supra* n. 55.

¹⁸¹ Sobre tal **imaginação do lugar** cf. Pierre-Antoine FABRE, *Ignace de Loyola – le lieu de l’image. Le problème de la composition de lieu dans les pratiques spirituelles et artistiques jésuites de la seconde moitié du XVI^e siècle*, Paris, Vrin, 1992. Note-se que o que está em causa não é uma *contemplação mística* ou sem tempo, mas justamente os *momentos-passos* que induzem a uma vivência espiritual. *Vide* outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, «A visibilidade cénica do verbo de Vieira – Do lugar da *imaginação* na espiritualidade do *sermão*.» Comunicação ao Congresso Internacional no IV Centenário do Padre António Vieira: 1608-2008: «Padre António Vieira: Ver, Ouvir, Falar – O grande Teatro do Mundo», em Lisboa, na U.C.P., em 18 de Novembro de 2008 (texto entregue para publicação).

¹⁸² Só se sabe o que é o amor, *deixando-se amar*, ou seja, conjugando passiva e reflexamente o dom de si... Cf. o testemunho espiritual da carmelita Bt.^a ISABEL DA TRINDADE, «*Laisse-toi aimer*», in: Conrad DE MEESTER, OCD, (ed.), *Élisabeth de la Trinité, Oeuvres complètes*, Paris, Cerf, 1991, pp. 189-198. Também no plano do conhecimento é a sua **criatividade discernida** que permite reconhecê-lo como tal, embora através de uma certa *imagem*. Foi este apoio que constituiu a convicção *metafísica* de uma correspondência real, de um fundamento adequacional para a *veritas*, sendo certo que, independentemente dessa «*miragem*» imagética, a **imago** representa a possibilidade extraordinária de uma estabilização do conhecer em momentos assim conhecidos. As imagens são «cristalizações» do universo gnóstico. *Vide* outras referências em nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, «Das fantasias escolares à disciplina da imaginação – A importância do Imaginário como referencial epistémico na arte duma educação consciente», in: *História, Educação e Imaginário, Actas do V Colóquio de «Hist., Educ. e Imag.»*, org Alberto Filipe Araújo, Justino Magalhães e Joaquim Machado de Araújo, Univ. do Minho, Out. 2000, Centro de Est. em Educação e Pedagogia, Instituto de Educação e Psicologia, Braga, Universidade do Minho, 2001, pp. 25-60; e Id., «O Imaginário na Filosofia – Da imagem intermédia ao imaginário especulativo – ou do pensar por interposta «pessoa»», in: Alberto Filipe ARAÚJO e Fernando Paulo BAPTISTA (Coord.), *Variações sobre o Imaginário, Domínios, Teorizações, Práticas hermenêuticas*, Lisboa, Instituto Piaget, 2003, pp. 287-336.

«eu» que penso, mas que «algo» pensa em mim... e, no caso do conhecimento, que não há um conhecedor mas um ser conhecido.¹⁸³

Donde ainda, particularmente na linguagem dos místicos, menos a «fábula» retórica de um conhecimento, de uma diagnose de tal experiência, mas a fórmula passiva de um ser assim convocado pelo dom de assim dizer e, sobretudo, por esse reconhecimento a que o radical conhecimento conduz.¹⁸⁴ Trata-se, então, do carácter *reconhecido*, não apenas do pensar (*denken*) como *Gedächtnis*, «agradecimento» e reverência (*Frommigkeit...*), mas do conhecer assim convertido em *reconhecimento*, «gratidão»...¹⁸⁵

O discernimento mantém assim o conhecimento em humildade, reconduzido à sua mesma verdade, como um processo finito *revelador* do seu mesmo termo enquanto tal.¹⁸⁶ Mas o *discernimento*, ao mesmo tempo que é capaz de revelar o conhecimento nesta sua *duplicidade* de expediente útil e possibilidade meramente imaginária, permite uma *lúcida desconstrução* contagiando a imaginação cognoscitiva de uma transcensão já não só gnósica, mas ética.¹⁸⁷

¹⁸³ Esta a **verdade do conhecimento**, seja pelo lastro ontológico suposto, seja pela objectividade da dupla moção construtiva e desconstrutiva da imagem e da função assim discernida. É esta 'pulsação' interna do conhecimento, posto que analogável a uma complexa *machina philosophica*, que lhe concede a renovada capacidade criativa. De outro modo, neste conceito que já vem de Raimundo Lúlio e de Leibniz... ainda como *característica...*: *vide*, hoje, reflexo na e como *técnica*, Bernard STIEGLER, *la technique et le temps, 2. La désorientation*, Paris, Galilée, 1996, pp. 119 e segs.: «La synthèse industrielle de la finitude rétionnelle» (L'industrialisation de la mémoire). Do ponto de vista histórico, remeta-se ainda a Frances YATES, *The Art of Memory*, London, Routledge, 1966, em particular, pp. 173 e segs.: «Lullism as an Art of Memory».

¹⁸⁴ Cf. ainda Michel de CERTEAU, *La Fable mystique*, ed. cit. *supra*: a **fábula** como um *fabulare* que nada diz (ou indica), porém se auto-refere como *parabolé*, «palavra», **movimento parabólico**... *Vide* nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, «Da indiferenciação do dizer ao *autômaton* do falar – Os limites da Linguagem em Wittgenstein», in: *Rev. Port. de Filosofia*, XLV, 2 (1989), pp. 247-284; e Id., «O ensejo de falar sem nada dizer, ou apesar disso... deixar entredito», in: *Nova Aguiá*, (artigo extenso e anotado), em publicação *on-line* (16/ Jan. de 2008).

¹⁸⁵ Cf. M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, Tübingen, Max Niemeyer V., 1971³, pp. 157 e segs. Cf. Também por uma *via conversiva* do conhecer Stanislas BRETON, «Examen particulier», in: Luce GIARD (ed.), *Philosopher par passion et par raison*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990, pp. 7-17, acentuando uma «teologia da Cruz» e a *cruz* do Princípio: «...Elles nous mettraient plutôt en garde, c'est le moins qu'on puisse dire, contre sa fascination. Par cet iconoclasme, dont chacune redouble à sa manière l'impératif, elles invitent, de leur jonction inespérée, à une pensée, toujours plus épurée, de ce que voulut dire, sous le nom de Dieu, la divine "étrangeté"». (Ibid., p. 17).

¹⁸⁶ Consciência do limite, definição crítica do conhecimento... numa **humildade** que corresponde a «andar em verdade», como diria St.^a TERESA DE JESUS, *Moradas*, 6, 10, 7: «y la humildad es andar en verdad» (ed. EFREN DE LA MADRE DE DIOS, O.C.D., e Otger STEGGINK, O. Carm., S. T. de J., *Obras Completas*, Madrid, B.A.C., 1986⁸, p. 562).

¹⁸⁷ Cf. *supra* ns. 178 e 183. Sobre este **caminho desconstrutivo** lembre-se ainda Jacques DERRIDA, por exemplo, em *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, pp. 321 e segs.; Id., *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1993, e *vide* consequências na hermenêutica teológica, em François NAULT, *Une théologie en déconstructions – Littérature – Mystique – Philosophie*, Montréal/ Paris, Éd. Médiaspaul/ Cerf, 2004,

É neste contexto que o conhecimento assim discernido ganha uma *infinitude* no plano prático, como vontade ou acção, distinguindo-se a finitude do que se possa conhecer, daquilo que surge como dom supérfluo de tal *infinda diferenciação*, podendo declarar-se tal forma limite do conhecer (ou ser assim conhecido) como *notícia amorosa*.¹⁸⁸ Como se o *discernimento* representasse a *ética radical* da ciência, ou do conhecimento na sua função gnósica, introduzindo-se uma capacidade ‘demiúrgica’ assim detonadora das dimensões intuitivas, imaginárias, criativas desse conhecimento, e, por essa razão, ainda dizível como *arte espiritual*.¹⁸⁹

Seja pois na experiência de *conversão* do conhecer limitado ao infindo *discernimento*, cujas raízes são só imaginariamente conhecidas, seja na técnica de um exercício de tal reconhecimento fazendo encarnar e tornando efectiva a lucidez discernida em conhecimento transformador, certo é que, por via ética ou estética, sobretudo de atenção em aberto a tal consciência religiosa descoberta no mais profundo do conhecer fazem deste *uma possibilidade de harmonização universal*.¹⁹⁰

pp. 153 e segs. e *vide* ainda : Id., *Derrida et la théologie – Dire Dieu après la déconstruction*, Montréal/ Paris, Éd. Médiaspaul/ Cerf, 2000.

¹⁸⁸ Potenciação cognitiva pelo sentimento numa **harmonia** sobrevinda, como refere S. JOÃO DA CRUZ, *Llama de amor viva*, c. 3, 34: «... que con la advertencia amorosa pasiva... muy pasiva y tranquilamente, sin hacer acto natural si no es como cuando Dios la [alma] uniese en algún acto, pondría impedimento a los bienes que sobrenaturalmente le está Dios comunicando en la noticia amorosa; (...)» (in: Lucinio RUANO DE LA IGLESIA, O.C.D., S. J. de la C., *Obras completas*, ed. crítica, Madrid, B.A.C., 1989, p. 822). *Vide* nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, «Cântico da memória ou discernimento do amor – A propósito do *Cântico Espiritual* (B, 31; 32)», (Comun. ao *Encontro de Espirit.*: «A União com Deus nos Santos do Carmelo», org^o. Padres Carmelitas Descalços, S. Domingos de Rana, 31. Jan. 2003), in: *Rev. de Espiritualidade*, XI, n^o 44, Out^o. / Dez^o. (2003), pp. 263-290; e Id., « ‘Canto ao Amor absoluto’ ou da relatividade do Amor como diferenciação do Infinito ? – Uma reflexão crítica », in: *Rev. de Espiritualidade*, XVI, n^o 61, Jan.-Março (2008), pp. 5-49.

¹⁸⁹ Esta especial **via criativa intrínseca às valências gnósicas** foi salientada, a propósito do método de Leonardo de Vinci, por Paul VALÉRY, *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci (1894)*, in: P. V., *Œuvres*, I, Paris, Gallimard, 1968, pp. 1153 e segs., *vide* p. 1154: «...La continuité de cet ensemble manque à notre connaissance, comme s’y dérobent ces informes haillons d’espace qui séparent des objets connus, et traînent au hasard des intervalles ; comme se perdent à chaque instant des myriades de faits, hors du petit nombre de ceux que le langage éveille. Il faut pourtant s’attarder, s’y faire, surmonter la peine qu’impose à notre imagination cette réunion d’éléments hétérogènes par rapport à elle. » Não se trata da mera vivência, mas como anota Valéry: «Un auteur qui compose une biographie – peut essayer de vivre son personnage, ou bien, de le construire. Et il y a opposition entre ces partis. Vivre, c’est se transformer dans l’incomplet. La vie en ce sens, est toute anecdotes, détails, instants. La construction, au contraire, implique les conditions a priori d’une existence qui pourrait être – TOUT AUTRE.» (*Ibid.*, p. 1156). É para a *lógica imaginativa*, assim criativa, que se aponta... *Vide infra* n. 192 e Thierry MELCHIOR, *Créer le réel – Hypnose et thérapie*, Paris, Seuil, 1998, pp. 258 e segs.: «Vers une théorie communicationnelle de l’hypnose».

¹⁹⁰ A *tékhné* como «**arte**» de **conhecer** revela-se assim como um ajuste imaginário que se *representa* como dando certo, sendo adequado... Cf. Jean-Philippe MILET, *L’absolu technique – Heidegger*

Não se conhece o infinito, nem Deus assim ideado, mas discerne-se sem fim o que, de outro modo sempre vivo e diferente, transcende *divinamente* aquela nossa *scientia*.¹⁹¹ Mais do que o conhecimento e a sua *hipnótica miragem informativa*, importa por ascese e ‘nesciência’ a atenção ao que se permite discernir como *diferenciação gnóstica* da vulgar finitude do conhecimento.¹⁹² Ou, dito de outro

et la question de la technique, Paris, Kimé, 2000, pp. 111 e segs.; e Bernard STIEGLER, *La technique et le temps*, 1. *La faute d'Épiméthée*, Paris, Galilée, 1994, pp. 133 e segs. Mas, mais do que as valências assim *imaginárias* há um querer *significar* que se abranda em *ser significativo* e reflectir tal outro acerto. Cf. Bernard SALIGON, *Les déclinaisons du réel*, Paris, Cerf, 2006, pp. 115 e segs.: «L'Art et le Réel». Em vários patamares e no pluridimensional das relações cognoscitivas *cria-se súbita* uma «*harmonia*», porém não como um plano englobante e definitivo, já que o processo crítico dessa mesma harmonia a põe de novo em causa. *Vide* o jogo argumentativo desde os Gregos: G. E. R. LLOYD, *Polarity and Analogy, Two types of argumentation in early Greek thought*, Cambridge, Univ. Pr., 1971, pp. 86 *et passim*.

¹⁹¹ Compreende-se ainda assim a paralela prudência heideggeriana em não querer colocar a questão de Deus, antes do esclarecer a **interrogação essencial** sobre o *Sagrado*... Cf. Martin HEIDEGGER, *Phänomenologie und Theologie*, Frankfurt-a.-M., V. Klostermann 1970; *vide* também John D. CAPUTO, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Athens (Ohio), Ohio Univ. Pr., 1978, pp. 31 e segs.; Jean-François DUVAL, *Heidegger et le Zen*, Sisteron, Éd. Présence, 1984, pp. 135 e segs. Ou seja, que importa *reconhecer* o que a partir da *diferença ontológica radical* já não pode ser «onticamente» dito por «Deus», ou «Ente supremo»... *Vide* L. M. VAIL, *Heidegger and Ontological Difference*, Univ. Park / London, Pennsylvania State Univ. Pr., 1972, pp. 123 e segs.; Alberto ROSALES, *Transcendenz und Differenz, Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*, Haag, M. Nijhoff, 1970, pp. 75 e segs. : «Der Ort der ontologischen Differenz – Das Verstehen».

¹⁹² Sobre este parentesco próximo entre o *despertar* «gnóstico» e a *hipnose* do próprio conhecimento importaria relacionar os processos cognitivos com certos **limiares de sono induzido**, intervalos de atitude crítica e momentos de *identificação* relacional. Cf. Jacqueline CARROY, «Magnétisme, hypnose et philosophie», in: Isabelle STENGERS (dir.), *Importance de l'hypnose*, Le Pleissis-Robinson, Synthélabo, 1993, pp. 169-192 e Didier M. MICHAX, «Hypnose: le conflit phénomène / représentation sociale et ses enjeux», in: *Ibid.*, pp. 57-108 ; ainda Edouard COLLOT, «Les états non ordinaires de conscience et l'hypnose», in: Didier MICHAX (dir.), *La transe et l'hypnose*, Paris, Imago, 1995, pp. 137-163; e, no que respeita ao efeito relativo de *transe*, Jean-Michel PETOT, «Hypnose, absorption et ouverture à l'expérience», in: *Ibid.*, pp. 223-234; *vide* aplicação terapêutica em H. BERNHEIM, *Hypnosis and Suggestion in Psychotherapy, A Treatise on the Nature and Uses of Hypnotism*, N.Y., Jason Aronson, 1973, pp. 192 e segs. Dir-se-ia que só se conhece em certo **estado de semi-vigília**, aliás correspondente ao que na tradição hindu dos graus de consciência se diria por *jagrat* «acordado», portanto: nem «sono» profundo – *susupti* – (identificante), nem «sonho» – *taijasa* (e *vide* vários estudos em: David SHULMAN e Guy G. STROUMSA (eds.), *Dream Cultures – Explorations in the Comparative History of Dreaming*, N.Y. / Oxford, Oxf. Univ. Pr., 1999), num «desdobraimento» de consciência, mas como *vigília*, porém incompleta. No estado plenamente «iluminado-acordado» de *prajña*, ou *turīya*, «quarto» estado, já não há nada a conhecer, mas tal *consciência iluminativa* emana em termos de pura *presença lúcida*. Trata-se da *unio mystica* que já ultrapassa a condição cognoscitiva... Cf. *Mandukyaopanisad*, I, 3-6... (*La Mândūkyōpānisad* avec les *Karikas de Gaudapada* et les commentaires de *Çamkaracaya*, Adyar / Paris, Adrien-Maisonneuve, 1952, pp. 86 e segs. ; *vide*, entre outros, Heinrich ZIMMER, *Philosophies of India*, ed. Joseph Campbell, Princeton, Princ. Univ. Pr., 1969, pp. 330 e segs.; Madeleine BIAURDEAU, *L'hindouisme – Anthropologie d'une civilisation*, Paris, Flammarion, 1995, pp. 32 e segs.

modo, importa compreender a transfiguração de toda a gnosiologia perante o impulso diferencial de uma sabedoria *misteriosa*.¹⁹³

Perante a infinita *revelação* de tudo, o conhecimento manifesta-se ele mesmo o *enigma* final que, entretanto, desvia o olhar ou ensina a suspender o processo mental cuja linguagem obsta ao simples ver.¹⁹⁴

¹⁹³ Também remissiva à *sabedoria críptica e inspirada* de que fala S. Paulo: 1Cor 2, 6-7: ‘*Sophían dè laloúmen en toís teleíois, sophían dè ou toú aiônos toútou oudè tôn arkhónton toú aiônos toútou tôn katargouménon: allà laloúmentheoú sophían en mysterío, tèn apokekrymménen ...*’.

¹⁹⁴ Mesmo que tudo estivesse ‘às escâncaras’ nem isso permitiria a *parrhesía* do conhecimento. Cf. nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, «[Parrhesía] Libertação da Palavra – Do incrível e do incomunicável», in: José M. Silva ROSA e J. Paulo SERRA (orgs.), *Da fé na Comunicação à comunicação da Fé*, Covilhã, Univ. da Beira Interior, 2005, pp. 145-262. O *enigma* consiste em haver pergunta mesmo sem resposta a dar, como ainda ecoa da *enigmática* de José MARINHO, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Porto, Lello & Irmão Eds., 1976, pp. 47 et passim. Ao arrepio do ciclo fechado da linguagem lógica segundo o *Tractatus* de L. WITTGENSTEIN, (Prop. 6.5: «*Zu einer Antwort, die man nicht aussprechen kann, kann man auch die Frage nicht aussprechen. Das Rätsel gibt es nicht. Wenn eine Frage überhaupt stellen läßt, so kann sie auch beantwortet werden.*») – em que o enigma, portanto, não tem sentido, o conhecimento, enquanto capacidade de tal *discernimento*, aponta para a própria *instauração do enigma* como «obstáculo» criativo, verdadeira arte de *interrogar*, de investigar ou de sondar...