



O QUE É FILOSOFIA DA MANÊNCIA?¹

Prolegômenos a uma metafísica pós-moderna

Manuel Moreira da Silva²

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

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

ABSTRACT: This work intends a very brief introduction to the *philosophy of manence*, as prolegomena to a specifically determined postmodern metaphysics, through the claim of inheritance and the re-proposition of the *Doctrine of the Encompassing*, the *Mystagogy of the One* and *pure speculative Philosophy* in the postmodern era. For this, after a rapid Introduction (I), it initially explains the claimed inheritance and kinship with the Denkformen indicated above (II); and then considers the systematic limits and speculative scope of the philosophy of manence (III). Continuous act, the work discusses the way in which such a philosophy recognizes the thinking which it conceives in images, and therefore, strictly, called 'thinking in images'; this is the foreshadowing of a thinking in the Encompassing, or, more precisely, of the thinking itself of the Encompassing (IV). Finally, the paper discusses some essential aspects of the philosophy of manence, precisely in relation to traditional ways of thinking, because it presents itself not only as

¹ Uma versão preliminar deste trabalho foi publicada em SILVA, 2019a, p. 156-175. Uma segunda versão, mais desenvolvida, foi publicada em SILVA, 2020, p. 18-45. É precisamente o texto desta segunda versão, agora corrigida e aumentada em alguns pormenores, que aqui se publica.

² Doutor em Filosofia Moderna e Contemporânea pela Unicamp, professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná, Coordenador Geral e membro fundador da Sociedade Brasileira de Daseinspsicanálise – Instituto de Daseinspsicanálise (SBDp-ID). E-mail: immanuelmoreyra@gmail.com.



a new thinking, but rather as a new beginning of thinking (V). This is the reason why it can also be said that the philosophy of manence, proposed here, constitutes a new beginning of metaphysics.

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

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Este trabalho pretende-se uma brevíssima introdução à filosofia da manência, que se reconhece sob o título *metafísica pós-moderna*; constitui, pois, os prolegômenos a uma metafísica pós-moderna especificamente determinada. Em vista disso, à diferença de proposições como as de Christos Yannaras (2004) e de Frederick Ferré (1996), tal metafísica reivindica para si a herança e repropõe a seu modo a teoria do *Katholou* (isto é, do *Abrangente*), a *Mistagogia do Uno* e a *Filosofia especulativa pura* na época atual³. Uma reivindicação de herança e uma reproposição cujo compromisso com aquelas formas de pensar (*Denkformen*), em sua primeira proposição ou em proposições posteriores, impõe instalar-se aquém e além delas, ou seja, na *Coisa mesma*. “Aquém delas” significa aqui, a exemplo de Heidegger (1957/2006, p. 58ss; 1927/2012, § 9), o esforço para dar o *passo atrás* ou o *passo de volta* (*Schritt zurück*) rumo à essência da metafísica, a qual, em suma, tal como a essência do ente, isto é, a essência do ser-aí (*Da-sein*), tão somente neste ganha ex-sistência e isso na medida mesma em que tem-de-ser. “Além delas”, por seu turno, significa aqui, a exemplo de Hegel (1988, p. 328; 2002, § 495; 1812/2021, p. 156ss), o *passo adiante* ou a *suprassunção* [*Aufhebung*] do ente [*Ens*] ou do ser-aí [*Dasein*] ele mesmo, que contém dentro de si o ser [*Esse, Sein*] e a essência [*Essentia, Wessen*], ser-aí cuja suprassunção se mostra necessária justamente em vista de sua cisão com o universal, os quais, como a efetividade e o Si, têm que se reconciliar. Em vista disso, “instalar-se

³ Para uma primeira aproximação ao tema, no sentido aqui tematizado, ver SILVA, 2016, p. 221-254.



aquém e além delas, ou seja, na *Coisa mesma*” requer, antes de tudo, que se mova em um âmbito que não é o que comumente se chama imanência, nem transcendência ou, ainda, nem mesmo em certa junção dessas duas possibilidades, mas tão só no da manência, tal como esta se mostra neste trabalho.

No concernente à reivindicação de herança e à reproposição das referidas formas de pensar, isso se deve ao parentesco da concepção de metafísica ora proposta com as concepções acima aludidas; no caso, as de Platão e Aristóteles – este último interpretado por Philip Merlan (1975, p. 160-220), no quadro teórico da academia platônica –, Proclus, o Diádoco e Hegel. Estes, respectivamente, os sistematizadores da filosofia especulativa em geral e da filosofia especulativa pura⁴, aos quais é preciso acrescentar Plotino e Schelling, fundadores daquelas filosofias, emersas como resultado de uma mediação entre passado e presente, isto é, entre o pensamento então clássico ou tradicional e sua crítica⁵. A estes, por seu turno, é preciso acrescentar Heidegger, interlocutor privilegiado daqueles, cuja crítica e apropriação pelo filósofo da floresta negra se mostra essencial para se pensar o impensado da metafísica na era da técnica e o reencontro dela mesma com a sua própria

⁴ A expressão ‘filosofia especulativa em geral’ (*‘uberhaupt spekulative Philosophie’*) foi utilizada por Hegel (VGdPh II, *Werke* 19, p. 467)* para caracterizar a filosofia dos neoplatônicos em geral e a de Proclus em especial, precisamente enquanto iniciação aos chamados mistérios ou à mistagogia do Uno. Já a expressão ‘filosofia especulativa pura’ (*‘reine spekulative Philosophie’*) é usada pelo filósofo (WdL I, *Werke* 5, p. 16)* para designar sua própria filosofia, em rigor, sua reproposição daquela de Proclus (HEGEL, 1970a, p. 266; FEUERBACH, 1988, § 29, p. 75). Ver também, nessa mesma perspectiva, o ensaio de John Cleary (2013, p. 543ss) sobre a racionalidade do real em Proclus e Hegel, no quadro teórico de seus respectivos modelos de sistematização, ambos fundados na dialética do *Parmênides* platônico.

* As obras de Hegel reunidas nas *Werke* (editadas por Eva Moldenhausen e Klaus Markus Mitchel), citadas neste trabalho, serão referidas em nota, a partir de sua sigla e número de ordem, seguida do respectivo volume nas *Werke*, bem como (quando for o caso, de “§”, para os parágrafos, seguidos de “A”, para a indicação das anotações de Hegel ou de “Ad.”, para os chamados adendos orais e, enfim,) dos números da página em questão. Conforme procedimentos análogos, alguns a serem mais bem indicados, também serão referidas – em nota – as obras de Schelling, Proclus, Damascius e Aristóteles.

⁵ No caso de Plotino, dentre os neoplatônicos em geral, ver o interessante capítulo de Aubenque (2012, p. 39-48) em torno da superação neoplatônica da metafísica. No de Schelling, vejam-se os textos de filosofia da natureza, a partir de 1799, em especial: *Erster Entwurf, StI* e *Über den wahren Begriff*, nas *SW*, I, 3; I, 4.



essência⁶. Exemplo disso é o reconhecimento de Heidegger (2001, p. 62) de que, “depois da [sua] superação, a metafísica não desaparece”, mas “retorna transformada e permanece vigente no poder como a diferença vigente entre ser e ente”. Assim, mais que uma pura e simples reproposição das formas de pensar a ela aparentadas, a filosofia da manência – ora proposta – restaura a seu modo a problemática que nelas permanecera apenas pressuposta em seu tempo, que se mantivera, portanto, impensada. Isso a começar pela questão da própria manência, a qual, apesar de já presente nos pré-socráticos – por exemplo, em Anaximandro (DK 12 B 1)⁷ e Anaxágoras (DK 59 B 1-3) – mas também constatada em Proclus, não fora pensada explicitamente nela mesma até aqui em razão de seu encobrimento enquanto tal e, porque encoberta, de sua identificação com formas determinadas do princípio ou do fundamento considerado originário, bem como da dimensão a mais originária em que o referido princípio ou fundamento se move. Essa a razão de as questões próprias do presente, que é o da filosofia da manência, serem postas de maneira diversa daquelas pelas quais o eram no pensamento clássico (antigo e medieval) e no tradicional (dos medievais tardios aos modernos, igualmente tardios)⁸. Em

⁶ Essa se mostra a questão central de Heidegger em praticamente toda a sua obra, veja-se, pelo momento, nos limites do que aqui interessa, a relação intrínseca de sua filosofia com o neoplatonismo, especialmente com Plotino e Proclus, tal como investigada por Jean-Marc Narbonne (2014).

⁷ A indicação entre parênteses refere-se à notação de Hermann Diels e Walter Kranz (1959-1960) para os fragmentos dos assim chamados Pré-socráticos; no caso presente, da famosa “sentença” de Anaximandro, tal como registrada por Teofrasto e conservada por Simplicio, depois traduzida e comentada por Nietzsche (mas também por Diels, quando da primeira edição dos *Fragmente der Vorsokratiker*, em 1903), bem como pensada por Heidegger (1978, p. 19-47). A citação dos fragmentos dos Pré-socráticos ou a sua referência no corpo do texto ou em nota seguiu o mesmo padrão.

⁸ O presente trabalho distingue o pensamento clássico do pensamento tradicional, bem como seus respectivos modelos e estruturas de metafísica, porquanto este último se constitui como resultado de uma interpretação daquele. Reconhecido primeiramente por Honnfelder (1979, p. 47ss) para o caso da metafísica de Duns Scotus, e logo depois, em 1993, confirmado por Muralto (2008), quando de sua comprovação da revolução epistêmica levada a termo pelo Doutor Sutil, justificando pois o título pioneiro de “segundo início” da metafísica, pelo qual Honnfelder (1987) se refere à revolução scotiana, o pensamento tradicional informa, ainda hoje, muitas concepções de filosofia e praticamente todas as ciências formais. Mesmo Hegel permanecera de certo modo subordinado a esse pensamento, devendo a ele o essencial de sua concepção de filosofia como *pensamento de pensamento*, entendendo-a como *repensamento* da tradição filosófica ou de si



vista disso, porquanto se reivindica, de modo específico, uma *Denkform* pós-moderna, o caminho a ser trilhado por essa filosofia se apresenta ainda completamente virgem.

Dentre os temas e problemas próprios da época presente que a filosofia da manência se coloca estão o do início do pensar e o do pensar como tal. Isso porquanto assume, como ponto de partida, o fato de que o pensar enquanto pensar opera sem o uso de intuições ou de representações – casos respectivos do pensamento antigo e medieval e do moderno e contemporâneo –, situação em que se impõe questionar a natureza originária do pensar; por conseguinte, o início e o ocaso deste. Assim considerado em seu estado inicial, o pensar enquanto pensar não se mostra em nós e a nós, em sua imediatez, senão como um pensar em imagens; logo, enquanto manifestação do que ora se designa pensar no Abrangente, ambos modos essenciais do pensar do próprio Abrangente. Este, enfim, o Universal ativo restituído à concretude pré-noéica e pré-noética; portanto, ao momento aquém a toda atividade e ao emergir de qualquer inteligência, isto é, conforme Anaxágoras (DK 59 B 2; 13-14), ao circundante [περιέχον], no qual a Inteligência começa a mover e, assim, a operar a separação do movido. Uma restituição que, todavia, mantém necessariamente o elemento ativo ou movente do Universal, para falar com Anaxágoras (DK 59 B 14), da Inteligência “que sempre é” e que “também agora é (...) no muito circundante [περιέχοντος]” (DK 59 B 14). Situação em que, com a referida restituição, a Inteligência se reconhece no circundante; quando, enfim, se eleva à abstração de toda e qualquer abstração, da qual doravante permanece além. No que segue, o trabalho explicita inicialmente a herança reivindicada e o parentesco da filosofia da manência com as *Denkformen* acima aludidas (II); logo após, tematiza os limites sistemáticos e o alcance especulativo dessa filosofia (III). Ato contínuo, discute o modo como nela se reconhece o pensar – por ela concebido em imagens – e, portanto, em rigor, designado ‘pensar em

mesma até seu tempo presente. Sobre esta questão e a relação de Hegel com a revolução epistêmica de Duns Scotus, veja-se SILVA, 2019b.



imagens'; este o prenúncio de um pensar no Abrangente, ou, de modo mais preciso, do próprio pensar do Abrangente (IV). Enfim, o trabalho discute alguns aspectos essenciais da filosofia da manência, precisamente em confronto com as formas de pensar tradicionais, porquanto ela não se apresenta apenas como um novo pensar, mas, antes disso, como um novo início do pensar (V). Essa a razão pela qual também se pode afirmar que a filosofia da manência, aqui proposta, constitui um novo início da metafísica.

A QUESTÃO DA REIVINDICAÇÃO DE HERANÇA

Esta seção expõe, conforme três casos exemplares, os traços mais gerais da genealogia da filosofia da manência; isto é, de sua dedução genética e de sua origem histórica. Apresenta, pois, no concernente à reivindicação de herança aludida na seção anterior, as estruturas elementares do seu parentesco com a teoria do *Abrangente*, a *Mistagogia do Uno* e a *Filosofia especulativa pura*, respectivamente em Aristóteles, Proclus e Hegel, sob o pano de fundo da tradição platônica e, em rigor, neoplatônica. Isso no sentido de sua reproposição crítica, desconstrutiva, da metafísica resultante de sua interpretação tradicional. Quanto ao primeiro caso, reivindica-se aqui a concepção do *katholou* aristotélico entendido como “o que, enquanto concreto, é comum a todos os casos singulares” (MERLAN, 1975, p. 173); portanto, não como o universal abstrato da tradição metafísica, este entendido como *ante rem*, *in re* ou *post rem*⁹ –enquanto separados e opostos entre si –, ou mesmo segundo o universal concreto hegeliano¹⁰, o qual, porém, é

⁹ Ao que parece, foi o médio-platônico Alcínoos quem primeiro tentou reconciliar, de modo efetivo, a ideia platônica, a forma aristotélica e a representação estoica nos termos do que mais tarde, entre os medievais, em grande parte via Porfírio, viria a ser designado, respectivamente, *universalia ante rem*, *in re* e *post rem*. Ver, a respeito, ALCINOOS, 1990, IV, 6ss, H 155, 26ss; V, 9-10, H 157-158; IX, 20-22, H 163-164. Ver também, ARGÁRATE, 1998, p. 25-55, em especial, p. 36ss.

¹⁰ O universal concreto hegeliano mantém um longínquo parentesco com a tentativa de reconciliação de Alcínoos, sobretudo na medida em que se determina a um tempo como universal abstrato, particular e



concebido no quadro teórico de uma determinação formal. Em vista disso, o *katholou* é reivindicado no sentido de uma estrutura dinâmica, que perpassa e circunda todos os seres – enquanto seres –, aqui, nas perspectivas já apontadas pelo *Apeíron* de Anaximandro e pelo *Periéxon* de Anaxágoras, e que pode, portanto, em cada caso, ser isolada e estudada por si mesma enquanto princípio estruturante ou circundante da classe ou do tipo de ser em questão; quando, por conseguinte, em rigor, pode ser denominada o Abrangente. Porque concreto e assim comum a todos os casos singulares, o Abrangente é de um lado concebido como o ente enquanto ente e, de outro, como a suprema esfera do ente; de modo mais preciso, como o que é em si e enquanto tal e como o que é no todo ou em seu todo (MERLAN, 1975, p. 173-174; PRZYWARA, 1962, p. 157), o que não implica, de maneira alguma – no quadro teórico de uma metafísica pós-moderna – a pressuposição ou a afirmação de um ente primeiro ou de uma substância primeira, a título de *ente em geral* ou *especial*, quaisquer que sejam estes. Dessa forma, para aquém e além de um ente primeiro, no sentido acima indicado, porque pura e simplesmente estruturante, não causal e, assim, um princípio, o único na verdade, que permanece dentro de si, o Abrangente se reconhece um princípio manente, ou antes, a manência ela mesma. Com isso, a filosofia que dele se ocupa pode igualmente ser assumida e mantida como uma *filosofia da manência*.

Na medida em que o Abrangente se reconhece um princípio manente e, com isso, a manência ela mesma, instaura-se de imediato a filosofia da manência como resultado de tal reconhecimento. Em vista disso, e mediante a designação ‘filosofia da manência’, passa-

singular ou universal concreto (WdL, II, *Werke* 6, p. 272-301). De um lado, Hegel concebe o conteúdo de sua *Ciência da Lógica* como “a apresentação de Deus em sua essência eterna antes da criação da natureza e de um espírito finito” (WdL, I, *Werke* 5, p. 44); de outro, o filósofo entende essa mesma *Lógica* como perpassando todo o real e, portanto, como algo interior ao próprio real, igualmente concebido como contido no ideal (E., I, *Werke* 8, § 23, Ad., 1-3, p. 81-91; § 213, p. 367). Enfim, o filósofo concebe que “a consciência faz para si, segundo o tempo, representações dos ob-jetos (*Gegenständen*) antes de fazer conceitos deles” (E., I, *Werke* 8, § 1, p. 41).



se ao segundo caso, ao da assim chamada *Mistagogia do Uno*¹¹, parte essencial da *mistagogia divina* ou da iniciação aos mistérios divinos¹² e, desse modo, o cerne da filosofia procliana. Porque essencialmente uma iniciação aos mistérios do Uno, a um tempo, à sua transcendência e imparticipação – ao seu permanecer dentro de si – e ao seu caráter de causa primeira e suprema¹³, tal filosofia, nas palavras de Trouillard (1982, p. 11), se assume não apenas como um saber especulativo, mas também como um saber transformante, de modo mais preciso, um modo de vida¹⁴. Ao assumir e manter dentro de si essa mistagogia, a filosofia da manênci identifica, pois, a manênci nela em questão – a saber, o permanecer dentro de si (no Abrangente ou no Circundante) da mônada ou da hénada, em seu sentido o mais elevado, isto é, enquanto *mônada das mônadas* ou *hénada das hénadas*¹⁵ – com o permanecer dentro de si do próprio Uno, igualmente identificado com o Bem, reivindicando-se, além disso, um saber praticante; porém, não assume nenhuma transcendência do Uno em relação ao que quer que seja e, por conseguinte, imanência alguma. Isso porque, ao não assumir ou reivindicar para si a função de causa, no sentido próprio de causa produtiva, ou antes produtora, ainda que circular¹⁶, a manênci não se submete à ambiguidade ou ao embaraço de, a um tempo, permanecer

¹¹ Ver, PROCLUS, *Théologie Platonicienne*. Trad. H. D. Saffrey et L. G. Westerink. Paris: Les Belles Lettres, 2003. (6 tomes). Doravante citado pela sigla ‘ThP’, seguida do número do Livro e dos capítulos, respectivamente em números romanos e em números ordinais, assim como de suas respectivas páginas e linhas a ela referentes, se necessário. No caso, ThP, III 7, p. 29, 7-8.

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

¹³ PROCLUS, ThP, III 7, p. 29, 7-8ss.

¹⁴ PROCLUS, ThP, I, 1, p. 6, 12ss.

¹⁵ PROCLUS, ThP, II, 11, p. 65, 12. Ver também, PROCLI, *In Platonis Parmenidem Commentaria*. Edidit Carlos Steel, *Tomus III, Libros VI-VII et índices continens*. Oxonii: Clarendoniano, 2009. Doravante citado pelas iniciais ‘In Parm.’, seguidas do número do Livro, a numeração das páginas e linhas, conforme a edição *princeps* do texto grego de Victor Cousin e da de Moerbeke, da última parte do Livro VII, com o texto grego reconstruído por Carlos Stell. No caso, *In Parm.*, VI, 1044, 24-1045, 1. Ver também, PROCLUS. *Commentary on Plato's Parmenides*. Translated by Glenn R. Morrow and John M. Dillon. Princeton, England; New Jersey, USA: Princeton University Press, 1992, (= ConP), VI, p. 404.

¹⁶ PROCLUS, ThP, II 6, p. 41, 4-5. Ver, igualmente, TROUILLARD, 1982, p. 133ss.



dentro de si mesma e presentificar-se no produzido, mostrando-se nele como sua causa produtora, dele reivindicando, ainda, manter-se na causa ou reconhecê-la como tal. O embaraço, aqui, radica precisamente na exigência de transcendência e de imanência do princípio causal ou produtor, bem como da imanência do causado ou do produzido¹⁷; embaraço que também se mostra na confusão entre agir e produzir, com a gradativa substituição do primeiro pelo segundo. Substituição que, na modernidade – por exemplo, para o que aqui nos interessa, em Schelling e Hegel –, mas já a partir da revolução epistêmica de Duns Scotus, com a supressão, ainda que virtual, da distinção aristotélica entre o teórico, o prático e o poético (VAZ, 1994, p. 7-8), implica a subordinação completa do prático ao poético e a deste ao teórico, que se torna, enfim, pura e simplesmente teórico ou abstrato. A filosofia da manência rejeita a referida supressão e, por conseguinte, uma tal subordinação.

Isso nos leva ao terceiro caso. Neste, a reivindicação de herança repousa sobre a premissa do *Hen kai Pan* (Um e tudo), diversamente reivindicada – desde o último quarto do século XVIII até meados do século XIX, mediante Spinoza, mas, em seu *background* histórico, ao que parece a partir de Damascius¹⁸, via Cusanus¹⁹, via Giordano Bruno – por

¹⁷ Ver, PROCLI, *In Platonis Parmenidem Commentaria. Edidit Carlos Steel, Tomus I, Libros I-III et índices continens*. Oxonii: Clarendoniano, 2007. Doravante citado pelas iniciais “In Parm.”, seguidas do número do Livro, a numeração das páginas e linhas, conforme a edição *princeps* do texto grego de Victor Cousin. No caso, *In Parm.*, I, 707, 9-11. Ver também, PROCLUS, *ConP*, I, p. 82.

¹⁸ Damascius é o primeiro neoplatônico a problematizar a aporia do primeiro princípio e a sua consequente inefabilidade (ver DAMASCIUS, *De Principiis* I, 1a, 1, p. 1, 4ss; 2, p. 4, 1ss). Ele busca tematizar um absoluto inefável (o princípio único do todo) “acima do próprio Uno, fazendo-o seguir de um Uno-Todos [εν-παντα] e, ulteriormente, de um Todos-Uno [παντα-εν]” (REALE, 1994, p. 595), ao qual, não obstante, não se pode denominar de modo algum, não sendo possível concebê-lo nem o conjecturar (ver DAMASCIUS, *De Principiis* I, 3, p. 4, 13ss). Isso no âmbito de uma tentativa radical de pensar o princípio único – aquém do limitante e do limitado, anteriores à tríade inteligível –, em confrontando as teses de Iamblichus, Porphyrius, Proclus e Syrianus (ver DAMASCIUS, *De Principiis* II, 1a, *passim*).

¹⁹ Para a equivalência das *Denkformen* do Cusanus e de Damascius, ver, DOULL, 1997, p. 506. Para a filiação de Bruno ao Cusanus, ver, INGEGNO, 2004, p. XIVss.



Lessing e Jacobi²⁰, assim como por Goethe, Hölderlin, Schelling e Hegel entre outros. No caso destes dois últimos, o *Hen kai Pan* foi interpretado, já de saída, de certo modo a partir de Herder (2013; HEINZ, 2004, p. 87), como *Reich Gottes* (*Reino de Deus*), no âmbito de um projeto inicial comum²¹ cuja realização, porém, se interrompera com a controvérsia intransponível entre Hegel e Schelling; quando este assume, mais explicitamente a partir de 1804, o *Reich Gottes* nos quadros do *Hen kai Pan*²² e aquele, de modo inaugural a partir de 1807, em um vigoroso movimento contrário²³, invoca o *Hen kai Pan* nos limites do *Reich Gottes*, no qual Deus é concebido como Espírito²⁴ e o *Reich Gottes*, em sentido próprio, como um *Reich des Geistes* (THEUNISSEN, 1970; PÖGGELER, 1998). Entretanto, não se assume neste trabalho o *Hen kai Pan* entendido no âmbito de uma realização do *Reino de Deus* ou do *Espírito*, em especial no quadro teórico da metafísica tradicional, mantido em suas linhas gerais por Hegel e Schelling²⁵. Ainda que tal concepção seja pensada a partir do assim chamado *Inbegriff*, como o conceito – para Hegel o especulativo – que integra dentro de si todas as realidades²⁶, ela eleva à enésima potência todos os elementos mais acima rejeitados, os quais impedem a instauração de uma metafísica pós-moderna estrita. Tanto em Schelling, quanto em Hegel, o princípio consiste numa abstração puramente teórica, a qual, embora dentro de si e sem sair de si, tem que se efetivar ou produzir-se a si mesma no mundo ou na contingência, realizando-se enfim tão

²⁰ Ver, DI GIOVANNI, 2004, p. 88-106; JACOBI, 1988, passim; em especial, p. 10; 1996, p. 65, (p. 10 do original); p. 183-189 (p. 34-46, especialmente, p. 35, p. 46 do original). Compare-se NOLANO, 1957, p. 318-342, em especial, p. 318ss; p. 341-342.

²¹ Ver, carta de Hölderlin a Hegel, de 10 de julho de 1794, e carta de Hegel a Schelling, de fim de janeiro de 1795, em HEGEL, 1970b, p. 9; p. 18.

²² Ver, SCHELLING, SgPh., SW, I, 6, § 27, p. 176-177; § 51, p. 207-208; DW, SW, I, 8, p. 339; p. 344; PhM., SW, II, 2, p. 60-61; p. 70-71; p. 74ss; p. 80; p. 108, nota iss.; PhO., I, 2, SW, II, 3, p. 310ss; p. 337ss.

²³ Veja-se, em relação a Schelling, HEGEL, 1988, p. 6-13; 2003, § 6-16, p. 28-34. Ver também, MAGEE, 2001.

²⁴ Veja-se, HEGEL, E., I, Werke 8, § 50, A., p. 133; III, Werke 10, § 384, A., p. 29-30; Ad., p. 30-32; VPhR., II, Werke 17, p. 20ss; WdL, II, Werke 6, p. 187ss. Ver também, HALFWASSEN, 2003, p. 31-47.

²⁵ Ver, HEGEL, WdL, I, Werke 5, p. 119ss; II, Werke 6, p. 402ss; SCHELLING, PhO, SW, II, 3, p. 167-168.

²⁶ HEGEL, WdL I, Werke 5, p. 119.



somente ao final de seu périplo, quando retorna dentro de si. Desse modo, em ambos os casos, tais filósofos apenas repropõem de maneira diversa o que em Proclus se designa *moné-próodos-epistrophé* (*manência-processão-conversão*); processo às vezes entendido por Schelling e Hegel, como a expansão e a contração do princípio ou de Deus mesmo, respectivamente como a natureza e como a Inteligência. Entendimento que também é o de Jacobi e o de Lessing, para este, em seu diálogo com Jacobi (1996, p. 94/64, nota à p. 286-287), a partir de Leibniz – mais precisamente, ao que parece, a partir de Giordano Bruno (1957, p. 341-342), via Nicolau de Cusa (JACOBI, 1996, p. 182/31; p. 185/38; INGEGNO, 2004, p. XIVss). A filosofia da manência compreende o esforço desses filósofos, mas rejeita a identificação do princípio manente – em sentido estrito – com a natureza ou a Inteligência; todavia, repropõe de modo mais interessante a expansão e a contração no concernente à manência. Tendo em vista o exposto até aqui, a filosofia da manência reivindica para si, como seu conteúdo, a concepção de filosofia enquanto modo de vida própria dos antigos e, como sua forma, a concepção de filosofia enquanto ciência rigorosa específica dos modernos. Isso, entretanto, não mais no quadro teórico do regime epistêmico da intuição abstrativa – vigente de Platão a Tomás de Aquino –, nem sob o da representação, que, com a instauração do ser objetivo ou representado, vigeu de Duns Scotus até Wittgenstein e a filosofia analítica (MURALT, 2008; HONNEFELDER, 2002) e mesmo até Heidegger²⁷. Este, em que pese sua crítica radical à filosofia da consciência e da representação própria dos modernos e contemporâneos.

²⁷ Heidegger (1996, p. 11ss) se move, em geral, no âmbito do pensamento transcendental, em rigor, da *Crítica da Razão Pura* de Kant, interpretada por ele como fundamentação da metafísica tradicional; caso em que essa fundamentação é entendida como ontologia fundamental e a metafísica, por sua vez, como “disposição natural”. Em consequência disso, Heidegger se move, em especial, no quadro teórico da oposição de finito e infinito própria daquele pensamento; o que também se aplica à assim chamada diferença ontológica, bem como para a noção de entendimento-de-ser, elementos essenciais da metafísica transcendental scotiana, trasladada, via Baumgarten e Kant, para o âmbito do modo de vida.



LIMITES SISTEMÁTICOS E ALCANCE ESPECULATIVO DA FILOSOFIA DA MANÊNCIA

Eis o momento de se explicitar os limites sistemáticos e o alcance especulativo da *filosofia da manência*, a qual se reivindica, de certo modo, herdeira das formas de pensar e agir aludidas na seção anterior. Em vista disso, o pensamento nela em jogo se reconhece resultado da manência ela mesma; quando, portanto, a expressão ‘filosofia da manência’ deve ser entendida tanto conforme o genitivo subjetivo, quanto segundo o genitivo objetivo. Neste sentido, ‘filosofia da manência’ é a designação a mais apropriada para uma *Denkform* que se apresenta como um pensar, a um tempo, no Abrangente e do Abrangente; um pensar do próprio Abrangente que, como tal, assim se configura apenas enquanto permanece no Abrangente como em seu início e como o início mesmo. Não obstante, à diferença das formas de pensamento cuja herança reivindica, a filosofia da manência entende “o início” e “no início”, por sua vez, no sentido de um princípio (*arché*) pura e simplesmente estrutural – ou antes, estruturante – e, portanto, não causal; de modo mais rigoroso, o início – já distinguido da causa por Bruno (1957, p. 180; p. 225ss) e tematizado primeiramente por Heidegger (1999, p. 3-4) – como o que se desvela antes de tudo no acontecer e é inteiramente aí apenas no ocaso do acontecer mesmo. Um início ou princípio cujo significado próprio se mostra como um e o mesmo que o de ‘manência’; cujas origens remontam a Proclus, o Diádoco, mas cujo desenrolar, distinto da causa, foi atestado até aqui tão só em Bruno, Schelling²⁸ e Heidegger (1955, p. 7ss; ANQUÍN, 1962, p. 39ss). O termo ‘manência’ refere-se à *moné* – à *mônada* ou à *hénada* – tal como é concebida por Proclus, nos *Elementos de Teologia* e na *Teologia platônica*. Manência diz respeito, essencialmente, ao princípio primeiro ou último de tudo, que permanece dentro

²⁸ SCHELLING, PhO I, 2, SW, II, 3, p. 58; 158.



de si, logo sem movimento ou sem reflexão, do qual, segundo Proclus, todo ente que dele procede a ele se converte por natureza²⁹; a manência se mostra assim, em última instância, como o próprio Uno ou o Bem ele mesmo³⁰. No Diádoco, assim entendida, conforme Beierwaltes (1990, p. 164), a manência se mostra como o primeiro momento de um e mesmo ato – cujos momentos são essencialmente unidos e inseparáveis – com a processão (*proodos*) e a conversão (*epistrophé*), de modo respectivo, o segundo e o terceiro momentos, no concernente à causalidade³¹. Tais momentos perfazem, pois, a tríade fundante – no sentido de estruturante – de todas as outras³²; nesse caso, como fundante de todas as demais, a tríade *manência-processão-conversão* não pode ser considerada necessariamente como tal. Na verdade, porquanto cada um de seus momentos tem o caráter do Uno e é, como este, puramente inteligível, a tríade ela mesma se mostra análoga ao Uno e é a condição de a primeira tríade inteligível – a dos deuses inteligíveis ou da hénadas divinas – ser unida ao próprio Uno³³. Em vista disso, porque é tanto princípio quanto fim, início e ocaso – sendo estes a mesma coisa (BEIERWALTES, 1990, p. 163) –, a manência, em Proclus, em última instância, não diz respeito senão ao Uno ou ao Bem.

²⁹ Ver, PROCLUS, Eth, §§ 7-8, 8/10; §§ 12-14, 14/16; §§ 21-22, 24/26; §§ 25-26, 28/30; § 31, 34-35; § 42, 44. Ver também, PROCLUS, ThP, III 14, P 143-144ss, 49, 19ss.

³⁰ Ver, PROCLUS, Eth, §§ 7-8, 8/10; §§ 12-14, 14/16. Ver também, PROCLUS, ThP, III 14, P 143, 50, 10-11.

³¹ PROCLUS, Eth, § 35; § 38, 11-12.

³² Dada a impossibilidade de enumerar, neste trabalho, todas as tríades tematizadas ou supostas por Proclus, mencionamos aqui apenas as mais evidentes e apresentamos uma certa reconstrução das mesmas (incluindo uma terceira tríade intelectual, não explicitada pelo filósofo, a saber: [A] *ente, vida e intelecto inteligíveis*: (1) limitante, ilimitado, misto, (2) uno, potência, vida; (3) substância, vida e intelecto; [B] *ente, vida e intelecto inteligíveis-intelectuais*: (1) substância, diversidade, identidade; (2) o uno, o todo, o limitado, (3) possuidor dos termos últimos, a perfeição, a figura; [C] *ente, vida e intelecto intelectuais*: (1) Cronos, Rhea, Zeus; (2) Cronos, Atena, Curetas; (3) o intelecto paternal (o demiurgo), a divisão, a participação. Ver, a respeito, PROCLUS, ThP, III-VI, passim.

³³ PROCLUS, ThP, III 14, P 143, 50, 10-11.



Não obstante, à diferença da *moné* procliana³⁴, a manência ora tematizada não implica produção alguma, fora ou dentro dela, nem, portanto, qualquer tipo de oposição passível de ser qualificada sob o rótulo “imanência x transcendência”; ela não exerce, em consequência, a função de causa (*aitia*), por definição, ou imanente ou transcendente. Em vista disso, na manência aqui em jogo também não há distinção – ontologicamente determinada –, por exemplo, entre sensível e inteligível, sensação (isto é, natureza) e inteligência, corpo e alma etc.; pois, se o que foi dito sobre a manência nos parágrafos acima estiver correto, essa última tem de consistir, em rigor, no que há de comum – em sentido concreto, realmente existente – entre os supostos pares de opostos aludidos, como o que os torna homólogos e assim os permitem relacionar-se de algum modo. Isso também o que permite à natureza e à Inteligência distinguirem-se da manência, mas na própria manência – aqui no sentido do Circundante de Anaxágoras –, não obstante apresentando-se como os modos próprios e, por conseguinte, intrínsecos daquela; assim, de um lado, a manência distingue-se da Inteligência porquanto esta se mostra autossubsistente, de outro ela se distingue da natureza na medida em que esta, por sua vez, se apresenta auto-organizada. Em todo caso, porém, enquanto modos da manência mesma, natureza e inteligência não são e não podem ser ditas produtos ou algo principiado pelo princípio; mas, antes disso, apenas uma certa modulação do próprio princípio; neste caso, igualmente, aquelas também não podem resultar de uma autoprodução. Porque modos da manência, natureza e inteligência não exprimem senão o expandir-se e o contrair-se do princípio; cuja expansão é vida, viver ou propriamente *ser*, e cuja contração é vida determinada, saber ou precisamente *conceber*.

³⁴ Conforme a descrição de Beierwaltes, a *moné* procliana consiste no “fundamento que sempre subsiste em si, do qual o movimento pensante jorra e no qual, fundando-se, se completa e ao qual, como ao próprio princípio que é fim e ao mesmo tempo início, faz retorno” (BEIERWALTES, 1990, p. 164).



Tal como Anaxágoras (DK 59 B 1-3; 13-14) suspeitara, não há, e não pode haver, portanto, separação entre o princípio enquanto ele permanece dentro de si de um lado e, de outro, a natureza e a Inteligência, entendidas como a essência que, por ter de existir, tem de impelir-se de si mesma para realizar-se ou, antes, completar-se. Ao contrário, porque permanece imóvel dentro de si, como princípio (*arché*), a manência não procede ou faz proceder de si o que quer que seja, a título de produto, no qual, como sua causa, ela exista efetivamente; nem se converte a si à medida que o produzido ou causado nela se reconhece. Nela não há nenhuma separação entre movente e movido, causa e causado, produtor e produzido, essência e existência, interior e exterior, imanência e transcendência etc.; porém ela atua, na verdade é ato puro, puro ato de ser e conceber, de expansão e de contração. Nesse ato, portanto, o princípio se contém e se mantém a si mesmo sem nenhuma necessidade de substrato, seja material (exterior) ou espiritual (interior), intuído ou representado; estes emergem tão só a partir daquele ato, do qual se originam, a um tempo, inteligência e matéria, as quais, por seu turno, também devem ser abstraídas³⁵. Em consequência, *ser* consiste pura e simplesmente na expansão do princípio e *conceber* equivale à sua contração; ou ainda, de modo mais preciso, *ser* é a expansão do conceber e este a contração daquele – disso resulta o *haver*.

É certo que ao abstrair da matéria, com Platão e Aristóteles, pôde-se alcançar a Inteligência – de modo mais preciso, a Inteligência que se pensa ou se intui a mesma –, e, igualmente, com a abstração da Inteligência (no caso, a Inteligência pensante ou reflexiva, o Eu), por exemplo, em Schelling e Heidegger, se atingiu de modo respectivo a natureza puramente *naturante* ou o ser mesmo, sem nenhuma qualidade ou reflexão. Entretanto, até aqui, jamais se abstraiu, a um tempo, tanto da matéria – ou, o que é o mesmo, da natureza – quanto da Inteligência, ambas em seu todo; tal abstração, no entanto, não só é

³⁵ Confronte-se com Platão, Aristóteles, Proclus, Schelling e Hegel entre outros.



possível, mas é também efetivamente praticável: ela permite aceder ao próprio âmago da manência e, com isso, desfazer uma série de ambiguidades das quais o pensar raramente ousara desembaraçar-se, sabedor de que, quando tentara o contrário, terminara por cair no formalismo. Em todo caso, essa é a tentativa do presente escrito e da filosofia que ele anuncia; com isso, pretende-se permanecer pura e simplesmente no ato puro de ser e conceber, ou seja, no ato puro da manência mesma, a um tempo, na expansão e na contração do próprio princípio ou do início – nesse ponto necessariamente indeterminado, porque sem qualidade e sem reflexão – de tudo que há, mas aquém e além de todo e qualquer haver. Não antes ou depois, *a priori* ou *a posteriori*, mas *aquém* e *além*, por conseguinte, levando-se em conta o próprio *haver*; em especial, na medida em que este consiste na expressão a mais adequada do ato puro da manência mesma, de seu ato de ser e conceber. Por isso não há nesse ato nenhuma transcendência ou imanência alguma, mas antes pura e simples manência; logo, nem uma causalidade ou nem um produzir e sim unicamente um persistir no ser e no conceber, em suma, um agir.

Neste sentido, porque não cumpre nenhuma função causal, a manência não pode ser tomada nem como princípio transcendente, nem como princípio imanente ou elemento constitutivo; enquanto princípio, ela cumpre somente uma função estruturante, por assim dizer arquitetônica. Em vista disso, porque o mesmo que o Uno e o Bem, pode-se dizer que a manência move sem ser movida, tal como o primeiro motor aristotélico (em certo sentido inspirado em Anaxágoras e assim identificado ao próprio Circundante), isto é, move enquanto escopo do desejo ou enquanto escopo da Inteligência³⁶; portanto, no mesmo sentido em que movem o que é desejado, inteligido, amado, a saber: o belo, o inteligível, o amor, vida³⁷, enfim, o Bem³⁸. Desejar, inteligir e amar são atividades próprias de quem

³⁶ ARISTOTELES, *Metafísica*, Λ (12), 7, 1072a, 23-27.

³⁷ Ver, ARISTOTELES, *Metafísica*, Λ (12), 7, 1072a, 27-1072b, 30.

³⁸ Ver, PROCLUS, *Eth*, § 31, 34-35; *In Parm.*, VII, 511, 13ss.



busca estar em casa, junto de si, permanecendo sempre dentro de si, sem sair de si; algo jamais realizável na condição humana ou mesmo na condição de algo cuja necessidade é realizar-se, completar-se, perfazer-se. Contudo, quem busca, busca tão só porque deseja, entende e ama: o que busca é justamente realizar-se, completar-se, perfazer-se; em suma, entrar no estado de manência, do qual, paradoxalmente, jamais saíra. Essa a principal dificuldade, não para entrar nesse estado, dado que dele não se sai, mas antes para reconhecer a própria manência como princípio estruturante, que move sem ser movido, via expansão e contração, ser e conceber.

Disso se depreende que, embora a manência aqui concebida seja afirmada como o mesmo que o Uno e o Bem, e, igualmente, como o primeiro motor aristotélico, ela tem em comum com estes apenas sua herança acadêmica; em rigor, neoplatônica. Em assumindo tal herança, e enquanto agente de sua própria filosofia, a manência implica um pensar não qualitativo e não reflexivo, portanto um pensar sem determinações abstratas, enfim, sem qualidade e sem reflexão (ou sem determinações formais de ser e de essência); implica ainda um pensar não intuitivo – porquanto a intuição exige uma separação entre ela própria e a coisa intuída – e não representativo, porque a representação, como tal, formal ou transcendental, tem que separar a si mesma e o objeto representado, bem como o ser objetivo deste, por ela assumido como seu conteúdo ou significado. Neste sentido, a manência implica um pensar concreto, eminentemente prático – que não separe emoção e cognição³⁹ – e, assim, mediador do teórico e do poético; um pensar a um tempo ativo e contemplativo, em suma, um pensar em imagens⁴⁰ e no Abrangente, entendido como o que, enquanto concreto, é comum a todos os casos singulares (MERLAN, 1975, p. 173).

³⁹ Sobre essa questão, no campo especificamente filosófico, ver A. SCHMITT, 2008, p. 288-289ss.

⁴⁰ Como pensar concreto, eminentemente prático e, portanto, mediador do teórico e do poético, apesar de certa consideração de Platão e dos neoplatônicos, o pensar em imagens enquanto tal teve sua tematização explícita apenas em Aristóteles, de modo preciso em *De anima* III, 7-8. Depois disso, embora sob registro distinto, mas igualmente prático, somente em fins do século XVI o referido pensar atrairia novamente – em



FILOSOFIA DA MANÊNCIA, UM PENSAR DO PRÓPRIO ABRANGENTE

A filosofia da manência se reconhece um pensar em imagens ou, em rigor, um pensar no Abrangente e, de modo mais preciso, um pensar do próprio Abrangente. Este, o Abrangente, é o início do pensar – assim como do ser e do conceber – porque não é senão a manência mesma; as imagens, ao contrário, consistem no ponto de partida, isto é, no começo efetivo do pensar. Como diria Aristóteles⁴¹, enquanto as imagens envolvem o mais cognoscível para nós – as coisas que se nos dão a conhecer ao nível da sensação, da memória e da experiência; aquele envolve o mais cognoscível por natureza, por sua vez, o Abrangente mesmo e os seus modos, o próprio início e seus momentos iniciais. Não obstante, ainda conforme o ensinamento de Aristóteles, não há nenhuma oposição entre o mais cognoscível para nós e o cognoscível por natureza, ambos terminam por coincidir em um ponto determinado; no caso do estagirita, no conhecimento da própria Inteligência, quando esta se capta a si mesma como inteligível⁴².

Do ponto de vista ora desenvolvido, quando intuir e pensar se encontram, ou antes, porquanto ambos ainda não se mostram separados, de fato também não se separam sensação e inteligência, emoção e cognição, intuição e categoria, intuição e coisa intuída, pensamento e coisa pensada etc. Em tal momento ainda não há reflexão ou determinação formal – como qualidade, conceito e objeto intencional determinado, por exemplo – e, portanto, não se pode falar de intuição, nem de categoria, representação e assemelhados; eis aí, nessa dimensão, o início de todo pensar, algo constatado por filósofos como Aristóteles, Schelling e Hegel, mas tematizado apenas por Heidegger até aqui. Essa a

seu sentido próprio – a atenção de um filósofo; este não foi senão Giordano Bruno, o qual, de modo ainda mais explícito que o estagirita, não só comenta alguns pontos capitais do pensar em imagens aristotélico, mas também desenvolve e sistematiza os elementos centrais da concepção apresentada no *De anima*. Ver, NOLANO, 2010, p. 52/207.

⁴¹ Ver, ARISTOTE, *Physique*, I, 1, 184a16-26.

⁴² ARISTOTELES, *Metafísica*, Λ (12), 7, 1072b, 20-21.



dimensão designada como a do ilimitado e a do indeterminado, mas também a do êxtase ou a da indiferença absoluta, a do puro ser = nada e a do abismo no qual ser e nada se mostram abissais; todas essas, não obstante, determinações de pensamento que pretenderam pensar o princípio separado daquilo de que ele é princípio ou, ao contrário, como ínsito, de modo constitutivo, naquilo que o princípio constitui. A referida dimensão se mostra assim porque, de um modo ou de outro, tem sido pensada – conceitual ou contraconceitualmente, de modo respectivo, a partir da pré-modernidade e da modernidade tardia – em contraposição ao que dela deriva ou ao que por ela é condicionado, em ambos os casos se perde de vista que a mesma é tão somente um elemento estruturante, circundante, portanto presente em tudo que há. Porque elemento estruturante, sua presença não é imanente, nem transcendente à coisa estruturada, e sim a própria coisa, em si e no todo, por conseguinte circundante; presença que também não é transcendental ou empírica em relação ao conhecimento da coisa em questão, mas, ao invés, consiste no pensamento concreto da coisa, sendo um com ela, e por isso em imagens. Esse, em rigor, o ponto de vista manente; o ponto de vista do Abrangente.

Neste sentido, o ponto de partida efetivo da filosofia da manência consiste no reconhecer do acontecimento disso que pode ser designado o Abrangente (SILVA, 2016), liberto das malhas do universal abstrato que o aprisionara desde seu primeiro surgimento e pela ditadura do particular, ou do singular abstrato, que, de quando em quando – como no caso do chamado pensamento débil (VATTIMO, 2010, p. 12-28; 1993, p. 5-6, p. 110ss), enquanto pensar *por* imagens (VATTIMO, 1992, p. 13ss) – se contrapõe ao universal, considerado o pensamento forte⁴³, buscando, porém, pura e simplesmente enfraquecê-lo. Nessa contraposição e justamente por essa contraposição, pensamento forte – necessariamente demonstrável a partir de algo como uma realidade objetiva ou em si, bem

⁴³ Para a noção de pensamento forte, na perspectiva do pensamento débil, ver ECO, 2010, p. 52ss.



como do ser objetivo que o informa –, e pensamento fraco, que abstrai de tal realidade representada ou de tal objetividade, se desapercebem do acontecimento próprio do Abrangente. Mas este acontecimento se lhes escapa pelo fato de ambos partirem de um ponto de vista comum, o ponto de vista ou, mais bem, o paradigma da produção, do qual vislumbram apenas o acontecer enquanto autoprodução ou apropriação de si mesmo, respectivamente da natureza, do Eu e do ser do aí. Ao contrário, aquele acontecimento só se dá a conhecer no quadro teórico-prático de um pensar nele mesmo, quer dizer, no referido acontecimento, e que, assim, e somente assim, se apropria ao ser porquanto este, como *seer* (*Seyn*), conforme Heidegger, não é senão *acontecimento apropriador* (*Ereignis*). Enfim, só se dá a conhecer no quadro de um pensar *no* Abrangente, enquanto início e, portanto, acontecimento fundante, cuja forma própria não é senão o pensar *do* próprio Abrangente.

Pensar no Abrangente consiste em pensar de modo não conceitual, numa dimensão aquém e além do advento da Inteligência formalmente determinada ou do Intelecto enquanto separado. Consiste, pois, em pensar sem representações abstratas ou abstrações formais e, em vista disso, sem fazer do pensar, enquanto este se contrai dentro de si, um centro de consciência separado e distinto, como, por exemplo, a alma o é em relação ao corpo em Descartes. Da mesma forma, o pensar no Abrangente também não é um pensar imagético, de certo modo fundado na imaginação ou no imaginário e que tão somente substitui as categorias do ente por existenciais ou modos de ser; por conseguinte, não faz das imagens, quaisquer que sejam elas, substitutos dos conceitos ou das representações – então destituídos de objetividade, isto é, de ser objetivo ou de realidade objetiva (logo, representados), mas que, como tais, continuam conceitos ou representações, ainda que, agora, não mais separados das imagens –, como o faz o pensar *por* imagens de Heidegger e Vattimo. Na medida em que não é um pensar por conceitos abstratos e nem um pensar por imagens, o pensar no Abrangente se configura como um



pensar *em* imagens; estas, no entanto, não são aquelas imagens às quais os conceitos abstratos retornam depois da abstração de sua objetividade. Essas últimas resultam de uma imaginação reprodutiva, vazias e, portanto, sem sua carga produtiva originária, a qual se esgotara precisamente quando, da imagem originária, o Intelecto abstraía a representação ou o conceito e, assim, de modo mais preciso, sua realidade objetiva ou representada e sua realidade formal ou representante, respectivamente, o conceito objetivo (determinado) e o conceito formal (determinante) do ente. As imagens do pensar em imagens também são – igualmente – originárias, razão pela qual não se configuram como imagens produzidas pela imaginação produtiva, que é uma faculdade subjetiva, por isso, do sujeito pensante, e não se constituem, portanto, como conteúdo subjetivo ou arbitrário deste; com o que não são envolvidas ou perpassadas pelo pensar abstrato. Elas se mostram, ao invés, como uma indicação do Abrangente mesmo; caso em que envolvem e perpassam o pensar que nelas e através delas se forma e se conforma.

Considere-se, a título de exemplo, o caso seguinte; ao qual nos limitamos no presente trabalho⁴⁴. Em sua representação moderna e contemporânea, o triângulo é concebido como uma forma geométrica dotada de três lados; assim se apresentam a um tempo sua essência, seu conceito e sua definição. Desse modo, através das propriedades abstratas de ser uma figura geométrica e de ser dotado de três lados, abstraídas do triângulo propriamente dito – real ou ideal – mas que juntas constituem a condição *sine qua non* da existência do triângulo, o pensamento abstrato separa o ser ou o existir do triângulo e a sua essência, o seu conceito ou a sua definição. O pensar aqui em jogo tem em vista apenas a realidade em si ou objetiva daquela figura geométrica e, em vista disso, busca determinar o que ela é em determinando sua essência, sua razão de ser; em todo caso, permanece de lado o triângulo ele mesmo, então reduzido a mero acidente da

⁴⁴ Para uma discussão mais aprofundada desse e de outros exemplos, ver, SILVA, 2018, p. 191; p. 192-193.



substância. Em tal representação, obviamente, não há lugar para a imagem; esta será, no máximo, tomada como produto secundário do processo cognitivo – aqui o conhecimento puramente teórico –, como algo de ordem subjetiva e, portanto, carente de necessidade e de universalidade, enfim, de objetividade. Todavia, considerado em sua concreção, o triângulo é em si mesmo equivalente a dois retos, pois a soma de seus ângulos é sempre igual a dois retos; uma concepção que, à diferença da anterior, não é abstrata e nem resulta de uma pura e simples generalização do senso comum, mas, ao contrário, é concreta e exige ensinamento, experiência e demonstração. Porque concreta, esta última concepção é dita abrangente (bem como igualmente necessária), pois nela o Abrangente consiste, de modo preciso, no fato de que a soma dos ângulos do triângulo é sempre igual a dois retos; fato passível de verificação apenas mediante esse elemento concreto (o Abrangente) na coisa em questão, isto é, no triângulo. Com isso, o triângulo singular, precisamente a figura (geométrica) do triângulo, na medida em que porta nele mesmo tal elemento, porta a *imagem* do Abrangente, o qual, segundo Aristóteles⁴⁵, se dá quando se demonstra em um sujeito qualquer e primeiro, ou seja, em cada um em si ou enquanto tal. Neste sentido, porquanto a imagem assim concebida indica o Abrangente, o pensar em imagens, por sua vez, para nós, consiste em uma primeira manifestação do pensar no Abrangente e do pensar do Abrangente mesmo.

Como um pensar em imagens, o pensar no Abrangente assume a sensação como seu ponto de partida concreto. Contudo, aqui, a sensação não é senão um *εἶδος*, uma forma ou uma atividade (*ἐνέργεια*), tal como o próprio Intelecto ou a Inteligência mesma: esta, segundo Aristóteles, é a forma das formas; aquela, a forma dos sensíveis⁴⁶. Como forma das formas, o Intelecto se mostra enquanto forma da sensação; assim, ainda que de modo indireto, ele se mostra igualmente como forma dos sensíveis. Em vista disso, Aristóteles

⁴⁵ Veja-se, ARISTÓTELES, *Analíticos posteriores*, I, 1, 73b 26-39.

⁴⁶ Veja-se, ARISTÓTELES, *De anima*, III, 8, 432a, 1-3.



assume – como fundamento de seu pensar – a homologia da Inteligência e da sensação, sobre a qual se assenta a sua concepção de que, embora pensamentos não sejam imagens, não se pode pensar senão em imagens⁴⁷. Esse, igualmente, o fundamento de sua concepção do *καθόλου* – ou do Abrangente – como um elemento *concreto, comum a tudo que é o caso*, isto é, o singular (MERLAN, 1975, p. 173ss). Com isso, para o filósofo, se tem que “proceder do Abrangente ao singular; porque o todo é mais cognoscível segundo a sensação, e o Abrangente é de certo modo um todo, pois o Abrangente compreende muitas coisas como partes”⁴⁸. O Abrangente, então, se dá a conhecer como princípio do singular, do que é o caso: porque Abrangente, porém, ele não é um princípio causal – transcendente, emanente ou imanente –, nem transcendental ou regulativo, nem mesmo hermenêutico ou interpretativo; porque abrangente, ele não sai de si, não está fora, nem dentro de nenhum principiado – não assume, pois, nenhuma função de princípio; não principia ou procede, nem consuma ou converte, tão só permanece dentro de si em eterna expansão e contração. Desse modo, como elemento concreto comum a tudo que é o caso, o Abrangente se evidencia como o princípio estruturante – por conseguinte, circundante – de todos os singulares. Enfim, pensar no Abrangente não é senão pensar no princípio estruturante e, desse modo, circundante de todos os singulares, na estrutura dinâmica acima designada manência, porquanto ela está presente naqueles e, assim, conforma-se como a dimensão originária, manente, que neles se expande e neles se contrai. Assim, ao permitir a verificação dessa expansão e dessa contração, a um tempo nos singulares e no próprio Abrangente, o pensar em imagens e o pensar no Abrangente se apresentam como um só e mesmo pensar; um só e mesmo pensar simultaneamente mostrativo e demonstrativo, quer dizer, de modo respectivo: poiético, prático e teorético. Na medida em que tais aspectos se impõem como inseparáveis, o pensar então se reconhece enquanto pensar do próprio

⁴⁷ Veja-se, ARISTÓTELES, *De anima*, III, 7, 431b2ss; III, 8, 432a, 3-14.

⁴⁸ ARISTOTE, *Physique*, I, 1, 184a22-26.



Abrangente; caso em que este não é mero objeto ou escopo do pensar, mas antes o sujeito mesmo desse pensar, agora concretamente determinado. Por conseguinte, autodeterminado na unidade do afetivo e do cognitivo, da sensação e da Inteligência, enfim, do ser e do conceber.

A FILOSOFIA DA MANÊNCIA E O NOVO INÍCIO DO PENSAR

Como se pode depreender do que foi dito anteriormente, a filosofia da manência se limita ao imanifesto, ao manente, latente, aquém e além da manifestação e do manifesto, e assim ao que os abrange e envolve em todos os seus aspectos; em suma, ao Abrangente. Contudo, porque o saber do imanifesto, para nós, se inicia pelo saber do manifesto, este não é senão a imagem, o aparecimento ou o fenômeno (do grego *phainómenon*, particípio presente de *phainestai*, vir à luz) resultante de certa manifestação que, ainda para nós, e, justamente por isso, consiste no iluminar de estruturas que, pelo entrelaçamento dos elementos estruturantes aqui designados como ser, conceber e haver, ao se forjarem pela expansão e contração do princípio, em rigor, da *arché* ou do início, indicam o imanifesto. Desse modo, elas o tornam passível de reconhecimento, embora indireta e parcialmente, pelas imagens conformadas pela iluminação de tais estruturas. Verifica-se assim, finalmente, o acesso ao imanifesto a partir do manifesto. Este não é exterior nem interior àquele, mas antes a conformação dele próprio no conformar-se de seus modos essenciais; precisamente ser e conceber, expansão e contração. Nessa medida, o imanifesto, ou antes o Abrangente, se dá a conhecer nas imagens por ele então conformadas; imagens nas quais o pensar pensa e, com isso – quando alcança o imanifesto indicado pelas referidas estruturas – se reconhece um pensar no Abrangente e o próprio Abrangente. Em vista disso, pode-se dizer enfim que a filosofia da manência exprime, portanto, o ponto de vista do Abrangente, ou mais propriamente a dimensão suprema do ente, em suma, do haver, na qual ser e



conceber são um e o mesmo; essa a dimensão da manência, a um tempo aquém e além do ente enquanto algo determinado e de seus modos de expressão. Por conseguinte, aquém e além do ser em geral e das demais categorias ou determinações do pensar tradicional, bem como do mundo, da alma e de Deus enquanto substratos de tais categorias. Urge explicitar passo a passo esse novo pensar, em suma: o novo início do pensar que, de certo modo, já se nos mostra (SILVA, 2019c; 2019d). Um novo início que, precisamente, só o é para nós e na medida em que nos despojamos das formas exteriores do pensar, porque pensamos, as quais fazem do pensar ora um instrumento que degrada seu próprio elemento em o tornando cada vez mais e mais abstrato, ora um meio passivo que o mantém inerte e, portanto, sem condições de tocar ou reconhecer-se a si mesmo, tal como, de certo modo, embora em outro registro, Hegel (1988, p. 57-58; 2003, § 73, p. 71-72) já o notara. Instrumento e meio passivo estes que, nos dias de hoje, se dão a conhecer sob as respectivas nomenclaturas do pensar por conceitos abstratos e do pensar por imagens, precisamente, do pensamento forte e do pensamento fraco.



REFERÊNCIAS

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

ANAXÁGORAS. Fragmentos. In SOUZA, J. C. de. (Seleção de textos e supervisão). Os Pré-Socráticos: Fragmentos, doxografia, comentários. [Edição especial]. 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

ANAXIMANDRO. Fragmentos. In SOUZA, J. C. de. (Seleção de textos e supervisão). Os Pré-Socráticos: Fragmentos, doxografia, comentários. [Edição especial]. 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

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

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

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

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

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



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

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

AUBENQUE, P. A superação neoplatônica da metafísica. In AUBENQUE, P. Desconstruir a metafísica? Tradução de aldo Vannuchi. São Paulo: Loyola, 2012.

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

CLEARY, J. J. THE RATIONALITY OF THE REAL: Proclus and Hegel. In CLEARY, J. J. Studies on Plato, Aristotle, and Proclus: collected essays on ancient philosophy of John Cleary. Edited by John Dillon, Brendan O'Byrne, Fran O'Rourke. Leiden, The Netherlands: Brill, 2013.

_____. The Perennial Tradition of Neoplatonism. Leuven: Leuven University Press, 1997.

DAMASCIUS, Traite des premiers principes. II. De la tríade e de l'unifié [De Principiis, II]. Texte et traduction. Établi par L. G. Westerink et traduit par J. Combès. Paris: Les Belles Lettres, 1989.



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

DIELS, H. Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch. Neunte Auflage herausgegeben von Walter Kranz. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1959-1960. (3 vols). [Original greco-alemão de 1903, posteriormente aumentado e corrigido até a sexta edição, de 1951-1952].

ECO, U. L'antiporfirio. In: G. **VATTIMO**; P. A. **ROVATTI**. Il pensiero debole. Feltrinelli, 2010.

FERRÉ, F. **BEING AND VALUE:** Toward a constructive Postmodern Metaphysics. New York: State University of New York, 1996.

FEUERBACH, L. Princípios da filosofia do futuro. In **FEUERBACH, L.** Princípios da filosofia do futuro e outros escritos. Lisboa: Edições 70, 1988.

HALFWASSEN, J. Hegels auseinandersetzung mit dem Absoluten der negative Theologie. In **KOCH, A. F.**; **OBERAUER, A.**; **UTZ, K.** (Hrsg.). Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen "Subjektiven Logik". Paderborn; München; Wien; Zürich: Schöningh, 2003.

HEGEL, G. W. F. **CIÊNCIA DA LÓGICA:** O Ser (1812). São Paulo: Loyola, 2021.



_____. Fenomenologia do Espírito. Tradução de Paulo Meneses. – 2. Ed. – São Paulo: Loyola, 2003.

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

_____. Briefe von und an Hegel. Band II, 1813-1822. Berlin: Akademie-Verlag, 1970a.

_____. Briefe von und an Hegel. Band I. 1785-1812. Berlin: Akademie-Verlag, 1970b.

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

_____. Wissenschaft der Logik, I (WdL, I, Werke 5).

_____. Wissenschaft der Logik, II (WdL, II, Werke 6).

_____. Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, I, (E, I, Werke 8).

_____. Vorlesungen über die Philosophie der Religion, II (VPhR., II, Werke 17).

_____. Vorlesungen über Geschichte der Philosophie, II (VGdPh, II, Werke 19)



HEIDEGGER, M. Ser e Tempo (1927). Edição em alemão e português. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

_____. Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik (1956/57). In **HEIDEGGER, M.** Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 11. Identität und Differenz. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.

_____. A superação da metafísica. In **HEIDEGGER, M.** Ensaios e conferências. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 2001.

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

_____. Kant y el problema de la metafísica. Traducción de Gred Ibscher Roth. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1996. [Edição original, em alemão, de 1929; aumentada em 1973].

_____. A sentença de Anaximandro. In **SOUZA, J. C. de.** (Seleção de textos e supervisão). Os Pré-Socráticos: Fragmentos, doxografia, comentários. [Edição especial]. 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

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



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

HONNEFELDER, L. La métaphysique comme science transcendantale. Traduit par Isabelle Mandrella. Paris: PUF, 2002.

_____. Scientia Transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit. Hamburg: Felix Meiner, 1990.

_____. Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13/14 Jahrhundert. In: BECKMANN, J. P.; HONNEFELDER, L.; SCHRIMPF, G.; WIELAND, G. (Hrsg). Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen. Hamburg: Felix Meiner, 1987, p. 165-186.

_____. Ens inquantum ens. Aschendorf, 1979.

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

_____. **THE SPINOZA CONVERSATIONS BETWEEN LESSING AND JACOBI:** Text with Excerpts from the Ensuing Controversy. Introduced by G. Vallée and translated by G. Vallée, J. B. Lawson and C. G. Chapple. Lanham; New York; London: University Press of America, 1988.



INGEGNO, A. Introduction. In **NOLANO, G. B.** Cause, Principle and Unity and Essays on Magic. Translated and edited by Robert de Lucca and Richard Blackwell, with an introduction by Alfonso Ingegno. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

JAESCHKE, W.; SANDKAULEN, B. (Hrsg). **FRIEDRICH HEINRICH JACOBI:** Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit. Berlin: Meiner Verlag, 2004.

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

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

MURALT, A. de. La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas, ockhamistas y gregorianos. Madrid; Barcelona; Buenos Aires: Marcial Pons, 2008. [Edição original, em francês, de 1993].

NARBONNE, J.-M. Hénologie, Ontologie et Ereignis (Plotin – Proclus – Heidegger). Deuxième tirage. Paris: Les Belles Lettres, 2014.

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

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



_____. De la causa, principio e uno. In **NOLANO**, G. B.. Dialoghi italiani. Nuovamente ristampati com note di Giovanni Gentile. Terza edizione a cura di Giovanni Aquilecchia. Firenze: Sansoni, 1957.

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

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

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

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

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

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

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



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

_____. Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (Erster Entwurf, SW, I, 3)

_____. System des transcendentalen Idealismus (StI, SW, I, 3)

_____. Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen (Über den wahren Begriff, SW, I, 4).

_____. System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere (SgPh., SW, I, 6)

_____. Die Weltalter (DW, SW, I, 8)

_____. Philosophie der Mythologie (PhM., SW, II, 2),

_____. Philosophie der Offenbarung, I, 2 (PhO, SW, II, 3)

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

SILVA, M. M. da. O que é filosofia da manênciã? Prolegômenos à ideia de uma metafísica pós-moderna. In SILVA, M. M. da.; SANTOS, R. dos. (Orgs.) -- Filosofia, Teoria da Consciência e Psicanálise. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020, p. 18-45.



_____. Pensar em imagens, pensar no Abrangente. Introdução ao pensar na pós-modernidade, ao pensar do Abrangente, ao pensar pré-consciente. In Revista Eleuthería, v. 4 n. 6 (2019d).

_____. Forma de pensar e emancipação pós-modernas do humano. Revista da Abordagem Gestáltica (Online), vol.25 no.3 Goiânia set./dez. 2019c.

_____. O projeto hegeliano de unificação da lógica e da metafísica, legitimidade e deslegitimação epistêmicas. In HELFER, I. (org.). Lógica e metafísica em Hegel. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2019b.

_____. O que é filosofia da manência? Prolegômenos à ideia de uma metafísica pós-moderna. In Húmus, v. 9, n. 25 (2019a): 156-175.

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

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

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

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



57

VATTIMO, G. Dialettica, differenza, pensiero debole. In: G. VATTIMO; P. A. ROVATTI. Il pensiero debole. Feltrinelli, 2010.

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

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

VAZ, H. C. de L. Sentido e não-sentido na crise da modernidade. In Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, v. 21, nº. 64, jan-mar, (1994): 5-14.

YANNARAS, C. Postmodern Metaphysics. Translated by Norman Russel. Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 2004. [Edição original, em grego, de 1993].