

O paradigma mediológico

(Dissertação de Mestrado)

José António Domingues
Universidade da Beira Interior

Setembro de 1998

Índice

1 Apresentação	1
2 Genealogia da ideia de Mediação (10)	4
3 Notas	18

1 Apresentação

Na sequência do mito de Epimeteu e Prometeu (1), o homem obtém uma essência específica depois de o segundo dos deuses lhe entregar os artefactos técnicos que roubara a seus pares. Aparte a filantropia de Prometeu, desencadeada por força do esquecimento de Epimeteu de guardar uma qualidade distintiva para a raça humana, o que importa reter é que, originariamente, o homem era de condição deficiente. Superou-se no momento em que se exteriorizou. O mito presta auxílio à compreensão da natureza humana, ao facto insondável de colocar a técnica no coração da sua existência, como seu suporte, sem o que esvaeceria. Régis Debray assinala: “O meu cérebro morrerá, não estas notas escritas a tinta num papel que durará mais que eu”. (2) Para além desse facto, o mito esclarece porque há inerência do inorgânico relativamente ao orgânico, porque é que é em modos artificiais que o natural

humano se projecta e se identifica. Originalmente, o homem é um ser de mediação técnica; para interagir com o mundo da vida constrói ambientes artificiais e move-se dentro deles. Surpreendentemente, o homem cria e é também criado pelo que cria. Cria a escrita e é criado nele um certo tipo de racionalidade. Homem e técnica não coabitam um com o outro, simplesmente; a técnica não está face ao homem como o objecto face ao sujeito. O facto de encontrar na técnica a identidade é avesso a uma interpretação dualista do caso: “Eu sou o meu carro, o meu telefone” (3), expressa, segundo Régis Debray, o que a técnica acaba por ser: o lugar onde o humano habita, a sua morada (oikon). Afinal, o exterior é o interior e o interior é o exterior. O fora é o dentro e o dentro é o fora. O homem “é construído pelo nicho que ele próprio construiu” (4). Assim que as técnicas são exteriorizadas, fenómeno eminentemente humano este em que o que se separa assume vida própria, passam a dar forma ao homem e à sociedade onde emergem. Configuradas, reconfiguram.

Pelo modo como se interrelacionam com a vida do homem só podem estabelecer com ela uma relação biónica. Influem ao nível

da consciência e acção. Compelem, fruto de uma espécie de feed-back. O espírito humano cria e o que cria torna-se independente, passando a conceber, “nas nossas costas, sem nos pedir, sem nos informar, um mundo, um espaço-tempo, uma cidade que se impõe a todos” (5). Os artefactos técnicos libertam-se do espírito, quais obras de Dédalo, e devêm condição da existência do mesmo. O homem habita uma experiência técnica, está no interior dela, é por ela processado, ou definido. É no âmago da técnica que o homem é constituído. Nada do que lhe diga respeito é deixado fora do mundo dela. O que é mais íntimo e o que é mais público, o que é crer e o que é saber intersecta-se com a técnica, modifica-se por ela. Portanto, é a partir das mediações técnicas que a cultura se compreende. E se a cultura é, basicamente, comunicação, então o automóvel, a televisão, a pintura, o livro, a imprensa, a fotografia e o cinema, são mediações da cultura. Práticas insignificantes, singularmente consideradas, inscrevem a mediação numa grande corrente, preenchem-na com a participação de elementos diversos e heterogéneos. Historicamente, nem todos os meios humanos de visar a experiência se instituíram como meios culturais, somente as palavras, as imagens, os objectos e os sons fortes entram no seu receptáculo. Medeia culturalmente o que manifesta, em termos nietzschianos, aptidão a controlar, a totalizar a constituição da experiência. Ademais, tem-se permitido que a cultura se leia por intermédio, apenas, de alguns objectos, alguns sons, algumas palavras. Irrompem nela os meios que desempenham papel polarizador, que organizam a realidade imediata e a diversidade em que está mergulhada. A existência centra-se na actualização de algumas figu-

ras. Numa perspectiva de emergência das figuras em apreço, verifica-se que começaram por ser utilizadas as figuras que privilegiam a interacção natural: um povo, que surge em lugar soalheiro e tem nas costas uma serra que o protege das nortadas, é um exemplo. Com a passagem à agricultura e à domesticação dos animais entra-se numa nova etapa de constituição do universo humano artificial, acelerado com a escrita, os projectos urbanísticos e os meios de transporte mecânicos. A mediação digital, na actualidade, a nossa nova pele, culmina, por ora, este processo. As novas técnicas, os instrumentos que produzem, que fazem, nomeadamente, que cada ser humano prolongue a existência local numa existência global, levam a crer em formas diferentes de comunicação dos homens uns com os outros e com o meio. O fascínio pode ir à transfiguração do vivo. A mediação digital representa uma ecologia nova. É um meio ambiente recente, uma paisagem onde o humano começa a inscrever o seu estar-aí e a completar-se, nas mais diversas facetas. Neste espaço vislumbra-se que se prescindia de experimentar o real directamente. Tem poder, diríamos, ontológico, tal a capacidade de simulação de um real novo. É a mediação “no estado puro, identificando-se quase com a Physis”, adianta Bragança de Miranda. (6) Onde, é importante reflectir a questão da mediação na actualidade, compreendê-la, sob pena de cairmos no “absurdo e no desmesurado”. (7)

Dada a imersão de todos os domínios experienciais humanos na mediação técnica de hoje, é importante pensar se o meio ainda funciona como meio - a não ser que estejamos demasiado narcotizados, de modo que somos insensíveis ao problema. Os processos de mediação contemporâneos impõem

que estejamos de sobreaviso, que sejamos críticos quanto à possibilidade de os meios se transformarem em lugar de vida. Os meios podem liquidar a a experiência imediata, substituírem-se à relação do homem com o mundo, passarem a ser fins. A mediação aparece como uma ideia que guia o homem confrontado com a alteridade da experiência. Pensar a mediação é pensar no liame dos seres. Consiste em pensar no que une a experiência, no que lhe dá ordem, sentido. A questão da mediação é uma questão de aferição da comunicação do que compõe a vida. Apetece dizer que enquanto houver vida o problema de a mediar põe-se; e que ela só é, realmente, se for afectada por alguma forma mediadora. A linguagem foi, no panorama mediológico, a forma que por direito próprio emprestava às coisas no estado bruto o molde que as convertia em coisas reais. O mínimo fragmento de experiência recebia a sua luz da força mediadora da linguagem. Por ela passava toda a questão da mediação e toda a questão da constituição da experiência. A mediação reduzia-se a um problema gramatológico. Trabalhada no âmbito teológico cristão e pensamento filosófico grego, a mediação ganhará autonomia, dignidade de ser, mas aos poucos é desviado o seu sentido originário. Valoriza-se a conexão dos seres, no entanto ela pressupõe o afastamento progressivo do plano concreto rumo ao plano abstracto. A mediação torna-se uma projecção da vida em formas ideais. O natural exila-se e perde carne. Foi assim na fase antiga da cultura e também na designada modernidade. A cultura técnico-científica prolonga os efeitos da redução do mundo real a um mundo ideal na mediação. A cosmovisão maquínica é fruto do entendimento da mediação no sentido mais instru-

mental e dominador. A extensão humana privilegiada, a linguagem, toma o banho da racionalidade e passa a configurar as restantes mediações. As características da objectividade, univocidade e funcionalidade não são apenas válidas para a razão, transbordam para a linguagem e da linguagem para as coisas. A máquina recebe dela a lição de racionalidade. É uma tecno-logia. O mundo visto por este prisma moderno aparece como um conjunto de artefactos susceptíveis de manipulação e transformação, inclusive o corpo humano. A mediação ocupa o cenário todo do vivo. Não há nada que sai fora, está tudo sob o efeito da mediação. É ela que domina. Já não será meio, será fim. A base de sustentação da teoria moderna da mediação é a representação. A vontade de controlar, de unificar a experiência à volta de um quadro inteligível e produzido pelo homem, é fundamentada na capacidade de representação, ou seja, capacidade de operar numa segunda presença da realidade (re-presentar). Nesta modalidade de presença a realidade estaria na 'leveza do ser', dotada de propriedades ontológicas, de realidade realmente real. A representação devém visível por intermédio da capacidade que o homem tem de significar os objectos com determinadas imagens, signos, por sua vez, meios de o sujeito se apropriar da experiência da representação. Constituído o signo, encontra-se constituída a experiência, restando comunicá-la aos outros. É na base de signos que fundamos a convivência social. O signo, reflexo da cultura, remete para todo o exercício de abstracção efectuado sobre o real e que o assemelhou, proporcionando-se a significação. O predomínio do signo equivale ao predomínio da mediação técnica, mas de essência performativa, fiel ao ideal antigo da poiesis, que

atribuía ao homem a faculdade de criar a realidade e de manter a sua ordem. O desenvolvimento técnico e científico lê-se a essa luz, liberta o homem da sua finitude, elevando-o a senhor da natureza. A cultura humana é préproduzida segundo o modelo maquínico, foi invadida pela objectividade e formalidade. Aos poucos, deveio uma imensa colónia de tecnologias, para as quais não encontra finalidade hoje.

A linguagem, de protagonista ganhou o papel de serva, foi invadida, maquinou-se. O signo é exemplo desse estado de petrificação a que a linguagem chegou. Guy Debord, atento a esta problemática, explica que para a sociedade que repousa na representação “o fim não é nada, o meio é tudo”. (8) Inquieta que o mundo se faça ver por diferentes mediações e não se dê por isso. Se a ligação do mundo com a existência humana acontece por mediação artificial, e se esta transforma o sujeito, então o poder está todo na mediação.

É pelos meios que os acontecimentos e os sujeitos são realizados no mundo. Neste teor, o meio técnico maquinal acelerou o processo, devém mais rapidamente uma segunda pele e uma segunda consciência; o órgão de contacto com a realidade aumentou a velocidade de realização de uma existência, outrora aberta ao devir histórico. Na senda de Debord, a vida “degradou-se”, mais rapidamente, diríamos nós, “em universo especulativo”. (9) O homem tem utilizado a dificuldade de lidar com a alteridade da experiência para se desligar dela. A sua unidade tem sido organizada pelo próprio meio, o que, dadas as circunstâncias, tem revelado uma experiência como se de uma unidade estruturada se tratasse, muito semelhante a um discurso, cujas partes se conectam seguindo leis lógicas. O quadro não é feito a

partir do real, é o inverso, logo, a consciência que se tem do mundo e as existências singulares põem-se em risco. São momentos integrantes da estrutura geral formal da cultura da representação. A seguir àquilo a que se pode chamar de desontologização do real, a favor da ontologização da representação, sucede o apreço pela uniformidade universal, que com Adorno daremos conta.

O tema mediológico ganha, pelo exposto, mais importância, e mais hoje, que se procuram desenvolvimentos novos, eventualmente mais profícuos em termos de correspondência com a libertação do humano de constrangimentos que o abafaram durante a modernidade. O novo é aqui perspectivado como manifestação de vitalidade criadora, de continuação da premissa de que a cultura é sinónimo de criatividade, para no final aparecer como autêntica obra de arte. A tarefa do futuro fica entregue a cada um, não fica nas mãos de um qualquer programa de acção ou uma qualquer ética. Ocorre-nos, com a parábola do trigo e do joio, que no cuidado de eliminar o mal eliminemos descuidadamente o bem.

2 Genealogia da ideia de Mediação (10)

Mediação, messianismo e redenção são ideias afins. (11) Depreende-se delas que o conceito ganha todo o sentido perspectivado na relação entre o divino e o humano, facto que as formas mais antigas de religião registam. (12) Aliás, que é ele o pano de fundo do messianismo e da redenção cristãs - o cerne da mensagem bíblica do Antigo e do Novo Testamento - por outras palavras, o pano de fundo de uma figura que livremente

seja vítima expiatória dos pecados dos outros e imolada para os resgatar (13). Também, de uma comunhão entre o crente e o seu salvador, que representasse um renascer para o primeiro (2º Coríntios 5, 17). Caberá perguntar: porque é a mediação um conceito tão importante, ou mesmo fundamental, na questão da fé? E estamos em crer que só num horizonte de ruptura ela é possível, tornando-se esse o fundamento. E o livro da Sabedoria confirma-o: “Deus criou o homem para a imortalidade e o fez à imagem de Seu próprio Ser; mas a morte entrou no mundo por inveja do demônio e os que lhe pertencem passarão por ela.” (Sabedoria, 2, 23-24) Por obra do diabólico, o homem experimentou a confusão, gerou-se, e como que se disseminou, o caos, sendo necessário livrar-se dele.(14)

Parece que nem sempre assim foi. A semelhança (homoiesis) original de Deus com o homem, no contexto criacionista, não foi posta em causa por Adão, primeira cópia viva de Deus (15). Nem tão pouco seria quebrada quando “Adão com cento e trinta anos gerou um filho à sua imagem e semelhança, e pôs-lhe o nome de Set.” (Gênesis 5,3). Inclusive no pecado! A questão da mediação iniciar-se-á, desta forma, no momento em que a questão da imago Dei perde a conotação natural, mantendo-se a exigência “da reprodução radical da realidade divina”, conforme palavras do teólogo Barbaglio, ou “da identidade perfeita entre o eikôn e o protótipo”, conforme as de Kittel.(16)

Ao povo de Israel, a quem Deus falou (Êxodo 19, 3-6), coloca-se, nitidamente, a exigência de mediação. Se existe a necessidade de a criatura procurar protecção, existe igualmente a impressão de que entre ela e

Deus há um abismo. Contudo, a aliança, de iniciativa divina, sublinhando a distância infinita que separa os dois termos que se pretendem conjugar, abre uma via de acesso. (17) É de um mediador que o povo precisa, dá a entender Job: “Entre nós não há árbitro que se possa interpor entre nós dois. Que retire a Sua vara de cima de mim, para que não me assombre com o terror que me causa. Então falar-Lhe-ia e não O temeria, pois eu não sou culpado aos meus olhos.” (9, 33-35) À primeira vista precisa de uma figura que não permaneça apenas na esfera do humano, mas entre na esfera do divino, receba de Deus mandamentos. (18) A primeira figura a materializar esse conceito é Moisés. Ele é tido como o mediador da aliança de Deus com o povo de Israel que teve lugar no monte Sinai. Relata o cronista: “Moisés desceu do monte Sinai, levando na mão as duas tábuas da Lei. Não sabia, enquanto descia o monte, que a pele do seu rosto resplandecia, depois de ter falado com o Senhor. Quando Aarão e todos os filhos de Israel o viram notaram que a pele do seu rosto se tornara resplandecente e não se atreveram a aproximar-se dele. Moisés, porém, chamou-os, e Aarão e todos os chefes da assembleia foram ter com ele, e ele falou-lhes.” (Êxodo 34, 29-31). Pressente-se na mediação mosaica o caminhar para uma vida instruída por Deus, sob a sua autoridade, o que mais tarde será designado de coinonia (I Coríntios 1, 9). Há, porém, neste estádio do devir histórico algo que impede que se tenha alcançado o fim. É que, como denuncia S.Paulo, a obra de Moisés é conforme ao modelo que lhe foi mostrado no monte (Hebreus 8, 5). Por isso, considera, a aliança de Moisés não está isenta de defeitos (Hebreus 8, 7). Tratar-se-á de uma aliança im-

perfeita, onde a marca do intermediário é muito forte. O factor humano, presente, relativiza a mediação e torna-a caduca, valida-a provisoriamente (Gálatas 3, 19), concluindo-se que só as intervenções directas de Deus são perfeitas e definitivas. (19) Outros mediadores povoarão o devir histórico de Israel como agentes da libertação que Deus preconizou, desde o rei David, “tomado dos apriscos das ovelhas”, homem eleito pelos outros homens (II Samuel 3, 17-18), os quais representa diante de Deus (Deuterónimo 17, 18-20). (20) Os sacerdotes, por seu turno, desempenham uma mediação institucional, proclamam a Torâh (I Crónicas 16, 40) e asseguram o louvor a Deus (I Crónicas 16, 8-36). O profeta, ao contrário do mediador anterior, íntimo de Deus, caso de Jeremias, repete fielmente a ordem que lhe é confiada. (21) Apaga a sua personalidade ante a missão. Ao falar não segue o seu próprio espírito, como o falso profeta, segue o espírito da fonte. (22) Nem rei nem profeta, o Servo, se ele é mediador é entrando livremente no sofrimento. É uma vítima humana inocente que voluntariamente é tornada culpada por Deus dos pecados do seu povo e imolado para os resgatar (Isaías 53, 9-12). (23) Nunca a mediação espiritual do Antigo Testamento terá ido tão longe, segundo Feuillet, realçando este na mediação sacrificial do Servo a antecipação do que se passará quatro séculos depois com Cristo. (24) Como traços marcantes da mediação que se acaba de expor, dir-se-ia tratar-se de uma mediação exercida por homens que se tornam capazes de pensamento e acção junto de outros homens porque se elevam, sobem, para perscrutar em Deus esses mesmos pensamentos e acções. Para além disso, vinca as matrizes das crenças do meio oriental. Como ex-

plicar que este conjunto de mediação assinada declare que é sob a impulsão do Espírito Santo, sob a sua assistência e autoridade, que as suas obras são realizadas?! Vejam-se as declarações de Moisés (Números 11, 17, 25, 26), dos reis Saúl e David (I Samuel 16, 13, 14), do Servo (Isaías 42, 1), ou dos profetas (Isaías 48, 16; 11, 12; Ezequiel 2, 2; 3, 12, 14; Oseias 9, 7; Miqueias 3, 8; Zacarias 7, 12). Tais declarações colocam-nos perante uma mediação que desce, que vem de cima para baixo. O que inverte o processo. Paralelamente às funções do Espírito Santo, são colocadas as atribuídas à Palavra. Ela revelou-se no Sinai a Moisés e revelou-se aos profetas. O que acontece exactamente com a Sabedoria, no papel que desempenha na alma humana (Sabedoria 9, 7; 8, 9; 9, 10; 1, 4; 7, 27) e no mundo material (9, 9; 8, 4; 7, 22-23; 7, 27; 8, 1).

Não cumprirão claramente as três noções uma função mediadora descendente? Relativamente à Sabedoria, as imagens empregues em 7, 25-26; 8, 3 e 9, 4, 10 para um ser pessoa, engendrado e residente em Deus. Do mesmo modo a Palavra, que nos Salmos é assimilada a um ser vivo que se mantém nos céus, de lá impõe a sua autoridade aos humanos e às coisas, criando por todo o lado a harmonia (Salmos 119, 89). Também o Espírito é personificado (Isaías 53, 10; Ageu 2, 5; Salmos 143, 10; Sabedoria 1, 5, 7; Judite 16, 14). Serão hipóstases, no sentido em que não se podem dizer que sejam a primeira das criaturas, ou uma espécie de intermediários, que participam simultaneamente da natureza divina e da natureza das coisas criadas. Não se confundem com Deus, exercem a sua acção ao lado de Deus. (25) Dado este carácter, haveria toda a pertinência em considerá-las mediadoras, não fosse

as funções atribuídas ao Espírito não diferirem das que são atribuídas à Palavra (26), por um lado, e a indiferenciação de actividades atribuídas ao Espírito e à Sabedoria, por outro (Sabedoria 1, 4-5; 7, 22-25; 9, 17). Assim, deixa-se de colocar-se a questão da hipóstase e, por consequência, a de uma mediação propriamente dita. São três realidades, efectivamente, mas representam a acção directa de Deus (Números 11, 29) .(27)

Em conclusão, a investigação sobre a significação descendente da mediação destas três noções culmina no fracasso. Salvar-se-á nos anjos? No livro do Génesis, o patriarca Jacob vê uma escada que une a terra ao céu, ao longo da qual os anjos sobem e descem. Sobem para levar homenagens e os votos dos homens, descem carregados de favores divinos (28, 12). Pensa-se: este é um papel que convém mais à qualidade de enviado que de mediador, e que o anjo é simplesmente instrumento, auxiliar, ministro de uma comunicação feita de cima para baixo, mas jamais um mediador. Em Daniel 10, 13 ainda se poderá reconhecer o anjo Miguel nessa qualidade de mediador, quando intercede pelos homens e por Deus para que se mantenha a paz de Israel .(28) Temos, assim, a propósito dos elementos contidos no Antigo Testamento sobre a ideia de mediação, uma variedade rica, porém dispersa, o que complica a tarefa de síntese. A concepção neotestamentária do problema que nos ocupa, exclusivamente por mérito da teologia de S.Paulo, concentra em Cristo o papel de mediador numa nova aliança, fundada sobre promessas melhores (Hebreus 7, 22; 8, 6-13; 9, 15; 12, 24) (29). À multiplicidade opõe a unidade de mediação. Por nenhuma outra via o homem pode aceder a Deus. O destaque para a figura de Cristo como mediador único é assimilável

à ideia de um Deus também único (I Timóteo 2, 5). Exclui-se, conseqüentemente, toda a panóplia de intermediários - anjos, profetas, sacerdotes, etc. - criados pela especulação religiosa anterior, bem como se altera a qualidade da mediação.

Com Cristo, realmente, a mediação entra ao serviço da obra de salvação, da reconciliação dos homens com Deus (Gálatas 2, 20), de todos (I Timóteo 2, 5-6), evocando a universalidade desta.

Uma perplexidade: como chega Cristo a receber o conceito de mediador se na Nova Aliança as leis hão-de ser impressas no espírito e gravadas no coração dos que pertencem à casa de Israel? (Hebreus 8, 8-12) Não representa esta passagem a intervenção directa de Deus, conseqüentemente a negação do mediador? A justificação da Carta aos Hebreus reside no facto de Cristo ser Filho de Deus. A encarnação de Cristo é a explicação fundamental (30). Enquanto Filho de Deus, é a imagem (Eikon), ou o exacto reflexo de Deus, o que lhe dá autoridade e o torna chefe de toda a economia de salvação (Colossenses 2, 9). Ora, desta forma, Jesus Cristo não está, como Moisés, entre Deus e o homem (31). Em Cristo, na sua pessoa, une-se o homem e Deus. O papel de Cristo é descrito como sendo mais o de um fiador (Hebreus 7, 22) (32) de um testamento (33) em que é necessário que se dê a morte do testador (Hebreus 9, 16) (34). O sangue do próprio mediador transcende qualquer tipo de mediação havida. Reflecte uma soberania e uma eficácia que nenhuma outra criatura pode colaborar com ele ou ser suplemento na sua obra (35). Em “O Verbo fez-se carne” assinala-se a passagem de um modo de ser a um outro. Mas como deveio? Pergunta-se. Como é que em Cristo se rea-

liza a união de Deus e dos Homens? Permanece um quebra-cabeças. O que é testemunhado é que a divindade reside nele de um modo permanente e fixo (Actos 9, 22; 11, 29; 13, 27; 22, 12), tornando a sua mediação sempre actual (Hebreus 7, 3; 24) e estável (Eclesiástico 29, 14), relativamente ao acesso e alcançar dos bens prometidos. Cristo é para os cristãos o lugar de encontro, o agente de comunicação puro. Assume-se como a via e a verdadeira via (João 14, 6). É como se fosse a ponte entre dois rios, que o mediador permite passar de um a outro. A sua mediação tem por meta suprimir qualquer antilogia inicial e impor a comunhão de um mesmo modo de ser e de agir. Vislumbra-se que o fim é o de abolir todas as diferenças de raças ou de nações e constituir um povo único (Efésios 2, 14-18). Reduzir todos os seres sob um só, restaurar a harmonia inicial da criação, com Cristo a ser a síntese, tanto das realidades visíveis como invisíveis, tanto das coisas da terra como das coisas do céu (36). Subjaz a ideia de uma coinonia (Koinonia), através de uma vida em e por Cristo (I Coríntios 1, 9), o que designa uma pertença ontológica, mais profunda que a comunhão psicológica de pensamentos e sentimentos realizada na primeira aliança (37). Para os cristãos, Cristo ao mesmo tempo revela o plano da salvação e realiza-o (38), o que significa que a sua mediação é a sua acção mesma. E depois dele? Que valor de mediação os apóstolos, as orações têm? S. Paulo responde a essa pergunta em I Timóteo. Responde que a vontade salvífica é universal (2, 4) e que a Igreja participa na mediação de Cristo por meio das orações, das súplicas, petições e acção de graças que se hão-de dar (2, 1), assim como a pregação apostólica (2, 7) (39). Exclui a

ideia de a Igreja ter uma existência independente, poder ser tomada como um efeito produzido por uma causa. Posto isto: o conceito de mediador expressará de modo adequado a função de Cristo? (40) Atendendo ao sentido original de mediador, este designa o que ocupa um lugar intermediário ou central, que fica no meio. Situa-se a igual distância dos extremos (41). O seu papel é o de se intrometer numa negociação (42). Assim sendo, e dada a identidade entre Pai e Filho, porque sempre que Cristo fala é Deus quem fala, e seguir a Cristo é seguir a Deus (I Coríntios 6, 11; Romanos 8, 18-30; Colossenses 1, 13-14), há um sentido de mediação que é descoberto. Se Cristo não está entre Deus e os homens, e no entanto ele realiza a mediação salvífica, por mediar só se pode vir a entender o consumir de uma união. Cristo acaba por ser a figura por excelência, polarizadora de todas as mediações, contudo é-o de um modo paradoxal, parecendo não ser, não existir sequer como mediador (43). Da instância compreensiva da palavra mediação fará parte apenas a especulação teológica? Não haverá uma concepção extra-bíblica da mediação? Com efeito, não se trata de uma noção especificamente religiosa, a especulação filosófica aplicou-se igualmente a precisar o vasto campo da sua aplicação (44). Citando J.Moller, que precisa a significação filosófica do termo: “Mediação significa, em primeiro lugar, a redução das coisas opostas a um ponto central ou a partir deste. (...) A oposição contrária distingue-se da contraditória no sentido em que permite achar um ponto de equilíbrio, portanto, uma mediação. (...) Mas também na oposição contraditória existe uma 'mediação' no sentido em que o homem pode pensar, por intermédio da sua razão tal oposição. Todavia, esta mediação

não se dá no ser.” (45). Assim sendo, o trabalho filosófico da mediação tem por tarefa buscar a entidade que estabeleça a ponte entre opostos, cujas modalidades dos mesmos se circunscrevem, no autor, à oposições contrárias e contraditórias. Para além disso, J.Moller chama a atenção para a abordagem dos opostos como facto de razão e como facto de ser. Ora, parece que para equacionar a mediação em filosofia se tem de explicitar a questão das oposições conceptuais, sendo destas que aquela emerge.

O pensamento por opostos, sendo categorial, é um pensamento que evidencia a tensão, o contraste, a negatividade da experiência (46). Ao mesmo tempo, os opostos tornam-se peças mestras de um pensamento ordenador da mesma experiência - como se a cognição começasse com o estabelecimento de rupturas e descontinuidades, se fizesse com a produção da diferença. Os conteúdos da experiência sofrem, por assim dizer, um “regime de separação”, uma “conduta de corte e de cisão” (47). Começam por aparecer recortados binariamente (48). E porquê?

“Universalmente”, responde J.J.Wunenburger, “a dualidade está associada à saída da unidade, à produção da primeira diferença.” (49). A dualidade liga-se à alteridade e à heterogeneidade, rompe com a homogeneidade de uma unidade primordial (50). O dois representa uma forma de organização primitiva de inteligir o real. É o mínimo exigido para se falar de mutação. O movimento da história nesta questão tem revelado que se passou de um desdobramento do dado em dois para um desdobramento em modalidades superiores a dois. A morfologia ternária abriu, por assim dizer, a porta para a inteligibilidade do complexo e, simultaneamente, afinou as

leituras das diferenças: dois elementos articulados em torno de um terceiro desenrolam melhor as propriedades da diferenciação. Pela introdução de um terceiro percebe-se melhor se dois elementos são disjuntos ou se são confusos, pela razão de que a dualidade retrocede para a unidade, não consegue desfazer-se dela como se de um seu prolongamento se tratasse. Com a tríade desenvolve-se a necessidade de assentar a diferença num espaço intermediário às entidades distinguidas. Entre elas toma forma um estado específico que faz com que identidade e alteridade coabitem e que procura resolver os problemas postos pelos pontos de encontro e de separação entre duas coisas (51). O princípio da diferenciação justifica, assim, um pensamento que doutra maneira confundiria todos os géneros no ser (52). As formas de oposição conceptual que se desenharão a partir dele significarão modulações suas, que os pares não se organizam segundo a mesma matriz. Quais as principais? Seguindo a elucidação formal do assunto por Fernando Gil, em *Mimesis e Negação* (53), as figuras de oposição organizam-se em pares não antagónicos e antagónicos, distinguindo-se um do outro, respectivamente, pela não exclusão mútua dos termos ou exclusão mútua, e pelo conjunto de ocorrências ou não ocorrências implicado na ocorrência de um. A simetria, a dualidade e a complementaridade encontram-se entre o primeiro dos pares, sendo o segundo configurado pelos paradoxos, contrariedades e contradições. Observando um exemplo de simetria (dia e noite) (54), o que salta à evidência é que não há antagonismo. Os elementos opostos constituem como que uma dissociação do idêntico, a reduplicação de uma

mesma estrutura (55). Nas dualidades, (grande-pequeno) (56), por seu turno, existe homogeneidade entre os termos, existe uma continuidade, coesão. Passa-se de um termo para o seu contrário por continuidade. Os opostos compreendem-se como limites de uma variação contínua. Nestes é facilmente aplicável o princípio platónico segundo o qual a transformação dos contrário em geral se baseia na geração recíproca de cada um deles em direcção ao outro (57). A simbólica da linha recta, encontrando cada termo o seu correlativo, esclarece muito bem esta oposição (58). A outra das figuras não antagónicas, a complementaridade, reporta-se a disjunções que se apresentam tal qual faces heterogéneas de um mesmo domínio (par-ímpar nos pitagóricos) (59). Nas complementaridades levanta dificuldades aplicar o princípio platónico enunciado, porque se se aceita que a morte nasça da vida, como explicar que a vida provenha da morte? Havendo ruptura, descontinuidade, uma geração em linha recta não seria possível, requer-se, sim, um percurso circular. A geração dá a volta, diz Platão, através de um processo de compensação que as coisas que existem se dão umas às outras (60). A volta é indispensável nas circularidades, ficando por descobrir a lei da articulação, já que elas fazem emergir um princípio de alteridade forte. O dispositivo de conhecimento que opera em cada um dos elementos difere, as metodologias de estudo da *res cogitans* são diversas das metodologias do estudo da *res extensa* (61). As figuras antagónicas mais importantes, que são a contradição e a contrariedade, produzem-se a partir da negação de cada termo pelo outro, quer dizer, a presença ou a verdade de um implica a ausência ou a falsidade do outro. Lendo

exemplos de contrariedades (branco-preto) (62), e deslocando a atenção para cada estado do leque de possibilidades que existe entre um e outro (todas as cores), constata-se que ela re-introduz o multivalente. Raciocinando com o *Tractatus* de Wittgenstein, cada facto positivo representa um só de entre o conjunto de estados de coisas virtuais (63). A imagística de que a contrariedade está impregnada é a do contínuo, por isso a geometria da contrariedade não é a da linha, invocada no *Fédon*, mas a da superfície ou do volume (64).

Na ciência da modernidade, precisamente, onde a contrariedade é a figura por excelência, as leis visam estabelecer interacções admitidas e os limites duma compossibilidade. A abertura para o regime das contradições bem pode ser dada por Heraclito, quando afirma: “As coisas em conjunto são o todo e o não-todo, algo que se reúne e se separa, que está em consonância e em dissonância; de todas as coisas provém uma unidade, e de uma unidade, todas as coisas.” (65). Acompanhado das forças motoras, o Amor e a Discórdia, de Empédocles, Heraclito revela o quanto o conflito é um elemento indispensável à justificação da existência, toda ela incompatível e afecta de pluralidade antitética. Ele é que provoca as mudanças (66). Assim não pensa Aristóteles, para quem o pensamento só pode aceder à inteligibilidade e à coerência à custa de uma submissão aos princípios de identidade, de não contradição e terceiro excluído (67). Um ideal concebido pela conformidade com um jogo de regras antecipadamente fixadas pode fixar um indicador de certeza (68). Trata-se de uma posição inversa da descrição prolixa das formas e das forças do cosmos (Empédocles e Heraclito) e das inversões vertiginosas que

se inflige à palavras e aos conceitos (Sofistas). Nestas, sem qualquer dúvida, o postulado da economia do pensamento não é seguido. A posição aristotélica empenha-se na via de uma estabilização substancial dos dados, abandonando o devir à contrariedade: ela só existe no seio de um mesmo género (justiça-injustiça) e não entre seres que diferem em espécie. Segundo Aristóteles, os contrários protagonizam a diferença perfeita, estabelecendo que não pode haver duas extremidades, porque para cada coisa não pode haver senão um só contrário (69). Por contra, a representação da contrariedade deve elevar-se ao plano de uma quididade que obedece à estrita identidade (70). Qualquer substância só pode ser compreendida como quididade simples. Daí, a verdade assenta na unilateralidade do dado, limita-se à alternativa do sim e do não (71). Ora, o pensamento está prisioneiro de uma representação homogénea, em última análise, encerra-se na tautologia segundo a qual o que está vivo está vivo (72). As contradições que Aristóteles visa, saídas da elucidação dos princípios, referem-se a dois juízos antinómicos, nos quais a afirmação e a negação incidem sobre o mesmo determinante particular. A clarificação filosófica parece incidir antes sobre as paridades de raciocínio, das quais podemos dar o exemplo das antinomias da razão pura kantianas (73). Que é da complexidade? Que é do emaranhamento de processos opostos que levam a um facto positivo? Que é da interacção entre a criação e a destruição? Abrir a porta ao contraditório, tolerar a sua positividade, favorecia o descontrolo do conhecimento, entrar-se-ia num domínio de indeterminação. É por essa razão que eles são submetidos ao paradigma da identidade (74). Que escapa a este para-

digma? “Não acha lugar para pensar a aurora e o crepúsculo em que se chocam e conjugam a noite e o dia, ou a divindade andrógina na qual se compõem os opostos do macho e da fêmea.”, responde J.J.Wunenburger (75). A diferenciação ficou contida na figura chã, o que corresponde a uma hipertrofia (76) do valor do homogéneo. Deixa por legislar as relações dinâmicas do Mesmo e do Outro. Só com Hegel a contradição ganha direitos filosóficos; apresenta-a como o conceito que permite pensar o real como movimento ou devir (77). Categoria conceptual, a contradição é a charneira na dinâmica também do ser (78). Tanto o pensamento quanto a realidade estão implicados nesta forma de progredir (79). Hegel procura solucionar a velho problema da “consumação ôntica do ser”, na expressão de F.V.Pires (80), formulado por Platão desta maneira: como obter do Ilimitado um advento à existência? (81)

Trata-se, claramente, de uma aporia, já posta pelos pré-socráticos, que se perguntavam como é que o determinado se obteria do indeterminado. Não terá de pressupor-se princípios de organização e de diferenciação no seio da indistinção originária?(82) Sob que procedimento se pode articular os termos diferentes em sua qualidade mesma de diferença? É que pensado o Ser na economia do Mesmo ele teria de retirar-se do devir, e este está dado (83). Como o tornar inteligível? - pergunta-se agora. Como integrar numa representação completa todas as determinações heterogéneas do concreto? Eis o que abre para uma razão móvel, que deixa a possibilidade de postular uma coextensividade lógica e ontológica entre o Mesmo e o Outro. Enquanto movimento, a Razão produz os conteúdos negativos, as determinações (84). Temos, portanto, um ser que

é posição e negação. Dialéctica é o termo que abarca a força que remete o ser na sua forma vazia para um conteúdo, e que abarca todos os encadeamentos nos quais o pensamento se envolve gradualmente, sem se deter em nada de satisfatório antes de uma última etapa (85). A forma(dialéctica) é definida pelo próprio Hegel como um “passar para outro” (86).

Ser e Não-Ser, identidade e diferença, estão ligados, assim, por uma relação dialéctica; e a negação é o conceito central dessa relação. Em termos lógicos, a primeira posição da negação surge na lógica do ser (negando o ser puro, fazendo-o equivaler ao nada), reaparecerá na lógica da essência (pressupondo uma alteridade diferenciadora intrínseca à identidade do ser), por último ao nível da lógica dos conceitos (encontrando o particular no percurso de concretização do universal em individual) (87). A negação afectará posteriormente a realização do real sob todas as formas, inanimadas e animadas (88). Presidirá, ulteriormente, ao aparecimento de cada figura da consciência, de cada forma institucional (89). A negatividade traduz, em Hegel, a dinâmica do espírito, do seu surgimento (90). Cada forma, cada figura, que é a contradição do Espírito, prepara o acesso à sua verdade. A alteridade é colocada no centro do dispositivo lógico e real. É esse processo de alteridade que Hegel pensa (91). Como se instala a diferença na unidade? Para abordar o problema, o pensador alemão cruza dois trajectos, um que afirma que a alteridade surge como processo de alienação, segundo uma exterioridade, outro que afirma que a alteridade se prende a uma divergência interna. Sobre o edifício dialéctico caem como que duas cargas ambíguas. A primeira vem no prolonga-

mento de uma teologia crística, centrada no mistério da Encarnação (92); a segunda vem no prolongamento de um vitalismo e biológico românticos, provenientes de uma Filosofia da Natureza (93). De acordo com o primeiro dos paradigmas, a diferença depende de um movimento de dilaceração da identidade, exprime uma espécie de duplicação de si mesma, de projecção fora de si num reflexo.

No segundo paradigma este tornar-se em outro é mudado para uma visão centrada na cissiparidade do Absoluto em determinações duais. A prová-lo temos a imagem do botão que gera a flor e a flor o fruto. Em toda a flor está contida o botão segundo a sua idealidade, ela não é senão a explicitação do conceito de botão (94). O botão realiza a sua finalidade intrínseca contando com os seus próprios recursos. É, em sentido estrito, causa sui. É ele próprio que concede a si mesmo a existência (95). Nesse caso, a oposição é vista como uma duplicação, uma espécie de desdobramento do Mesmo (96). O processo da alteridade explicado pela saída de si para se tornar numa figura completamente nova submete-se a uma finalidade teleológica, a um plano que desloca a causa do devir da origem para o fim, ao passo que explicado segundo uma performance do Outro no Mesmo, o Outro já não é produzido, mas é actualização daquilo que está em botão, em potência. Os dois esquemas oscilam a compreensão da diferenciação entre a alienação e a alteração, como acabámos de ver. De acordo com J.J.Wunenburger, a oscilação é, no entanto, suprimida na negatividade e na contradição. A negação e a contradição tomam a vez dos esquemas teológicos e biológicos e elevam a diferença à sua máxima amplitude. Como? Pensando que a identidade

em Hegel implica a diferença, que implica, ela própria, a contradição, que implica, ela própria, a oposição, temos que não há identidade sem diferença e sem contradição. O que é que isso significa? Hegel verte a identidade do Absoluto na contradição, e a potência do negativo alimenta-se na integração sucessiva de todas as figuras da diferenciação. Assim, a oposição e a diferenciação são momentos que preparam o culminar da contradição (97). A negatividade abisma-se em contradição, realiza-se nela (98).

O processo dialéctico conduz a diferença para a contradição, seu desvio maior. O que prossegue o processo de negação? Outra figura de negação? (99) Em Hegel, poder-se-á dizer, a contradição é racionalizada a partir de premissas aristotélicas, daí a pergunta: a contradição abarca todas as disputas, todas as diferenças? Abarcará as que se reportam a ordens de realidades afastadas umas das outras ou desniveladas? (100) Se pensarmos em pares contraditórios do tipo analogia e digital (101), verificamos que estes instauram ou suscitam choques entre ordens de realidades diferentes; eles não se mantêm no interior do mesmo tipo de nível. Este tipo de oposição que faz apelo a um mundo fortemente diferenciado designa-se de paradoxal (102). Lendo, por exemplo, as *Pensées* de Pascal deparamos com uma reflexão que se desenha em torno da diferença de Deus e do homem (103). O mesmo tipo de discurso se encontra em Kierkegaard (104). Deles concluímos que a inteligibilidade dos elementos em presença é afectada pela recusa da lógica da univocidade, da continuidade, da homogeneidade (105) e salvaguarda do que Pascal decidiu chamar 'Razão dos Efeitos' (106) e Kierkegaard aut-aut existencial (107). A contradição ressurge sempre, inver-

tendo o por no contra (108), ou através do salto do contra para o por (109), que a natureza do homem não consiste em ir, sempre, tem as suas idas e vindas (110). Será, assim, possível um ponto de equilíbrio entre os opostos ou, dada a natureza diversa das determinações, não há um ponto de apoio específico mas cada ponto é, em potência, um ponto de apoio?! A geometria do paradoxo resvala para a segunda hipótese. O paradoxo não é já pensável em termos de esfera ou de balança, antes em termos de cone. É que o movimento à volta do cone é no sentido ascendente e convergente, ordena para um fim, único, os pontos de vista diversos. Mantém, simultaneamente, juntos e separados os opostos. A ironia, por conseguinte, associa-se à tarefa de desapossamento de uma posição absoluta em favor da associação com o seu contrário (111) e que pode pôr tudo do avesso, exteriorizar o interior, interiorizar o exterior. Como notou Pascal, Cristo revelou que os pobres hão-se ser ricos e os ricos, pobres, que os primeiros hão-de ser os últimos e os últimos os primeiros. A ironia a que aqui se faz referência manifesta a trágica impossibilidade de desfazer a contradição, tornando esse facto matéria para pensar. O mistério pascaliano e o escândalo kierkegaardiano são definidos por esta ironia. Nenhum conhecimento de nós mesmos podemos ter sem conhecermos o mistério da transmissão do pecado, dirá Pascal. E que a transmissão do pecado é o que há de mais impenetrável ao nosso conhecimento, de modo que o homem é inconcebível sem este mistério e este mistério é inconcebível ao homem (112).

Para Kierkegaard, o escândalo consiste em crer que o pecado pode ser perdoado e ainda

em desesperar de os pecados não serem perdoados (113).

Perante tão rica modulação da diferença cabe perguntar se chegaremos a responder ao problema que temos entre mãos, e que é o de saber em que termos é a mediação fornecida, se a filosofia, efectivamente, é lúcida quanto à forma de tornear a diferença. Ou se não vamos deparar com uma teia de soluções que velam mais que desvelam, ganhando-se em amplitude o que se perde em acuidade, fruto do refinamento do que as problemáticas da oposição e da mediação foram alvo. Relativamente à simetria, e face ao analisado, a mediação é incorporada nas próprias coisas, dispensa um terceiro. A distinção é resolvida em termos de equilíbrio entre partes contrastantes (114). O dia e a noite, constituindo transformações de um mesmo não modificam a estrutura dele, asseguram a estabilidade (*synthesis*) do mesmo.

Ora, isso é assumir um grau zero na mediação, um seu limiar inferior; a partir dele outras mediações se subentendem. Nas dualidades o problema da organização do múltiplo não se põe, ela é auto-suficiente. A inteligibilidade destas não invoca uma mediação propriamente dita, porque passa-se do aquecimento ao resfriamento de um corpo por uma geração recíproca. Cada um dos contrários origina-se no outro (115), não há ruptura, há uma coesão patente, o que faz as coisas acabem por revestir a mesma figura.

As complementaridades suscitam a questão da união e da organização (116). “É impossível combinar bem duas coisas sem uma terceira: é preciso entre elas um elo que as aproxime, e o elo melhor é o que estabelece a mais perfeita unidade entre o que ele une e ele mesmo”, refere Platão (117). A terceira coisa, o misto, é o responsável

pela união. A natureza deste misto é de modo a fazê-lo participar das qualidades dos extremos, só assim podendo fundi-los e possibilitar qualquer comunicação, vida, acção, entre eles. Daí, vai além deste misto o papel de participação e conexão, exige que se estabeleça ordem, proporção e harmonia (*Koinonia*) (118), nem que para isso tenha de implicar violência, como no caso do demiurgo para unir o Mesmo ao Outro, porque o Outro era rebelde à mistura (119).

Haverá limites à intervenção desta causa exógena?

A avaliar pelos exemplos, o metaxo platónico intervém tanto no plano físico, intelectual, moral, social, como religioso (120). É um conceito que Platão aplica para designar a relação entre o fragmentário, o contingente, e o uno, o todo. Platão visa observar a passagem da unidade do infinito à multiplicidade do finito (121). Aristóteles é, igualmente, tributário desse esforço, bem como Plotino (122). Afinal, qual a origem do misto? Será causa *sui*? Ou a complementaridade é dada nas partes, são estas a fornecer o princípio de complementação? Ou, ainda, a causa do misto vê-se no fim? (123) Repondo a abordagem aristotélica do carácter contingente dos seres e dos acontecimentos, no essencial defende que o regime da contrariedade refere-se ao ser que existe, podendo não existir. Refere-se, por conseguinte, à existência dependente de outra existência.

Natural, pois, que o ‘sentimento de ser’ não seja garantido à consciência, o sentimento de uma subsistência, o que agudiza o fantasma do acaso. Como é servida, então, a mediação num mundo onde as ocorrências são imprevisíveis? Pensamentos vários tentaram fornecer uma resposta a essa pergunta, como o de Leibniz, aqui interpretado por Mi-

chel Serres: “A mónada, como tal, encontra-se constantemente designada como o suporte de características inversas, como o são as do mundo que elas constituem... (ela) é uma unidade, repetida uma infinidade contínua de vezes; é fechada e aberta, sem janelas nem lacunas, mas representa a totalidade do mundo...: original, irreduzível, insubstituível mas harmónica e entre-expressiva segundo todas as inter-relações imagináveis” (124). A mediação (ordem) da contingência vê-se atribuída apenas a um conceito; apenas um conceito fixa as condições de ocorrência de cada termo. A mónada é mediação entre os contrários, é ela que fornece a regra ao devir. Outras mentes reagiram à contingência, ora expulsando as qualidades secundárias do âmbito das qualidades apreciáveis, reduzindo-se, obviamente, uma fenomenologia aparente a uma mais uniforme; outras buscaram num cogito pré-reflexivo e na experiência ingénua do mundo os actos fundadores, mas esquecidos, como a fenomenologia husserliana. Outros, ainda, seguiram diferentes sínteses, começando pela síntese que se dá no plano da sensibilidade, mediante as formas puras da intuição - espaço e tempo - passando pela do entendimento, em que a síntese será unificação dos elementos da representação, mediante as categorias, até à que se observa no plano da razão, com base nas ideias. Tal ponto de vista sobre a mediação pertence a Kant, que o designou de síntese transcendental. O inatismo cartesiano elucidou, igualmente, esta configuração. Assenta na ideia de que a alma possui, desde o princípio da sua existência, ideias congénitas, criadas por Deus ao criar a natureza do homem. A ideia de Deus e da sua imutabilidade, substância, pensamento, espaço e movimento, princípios de identidade

e causalidade e as verdades matemáticas e as leis mais universais da natureza constituem como que o património originário da razão, que só esperam pelo estímulo exterior para se desenvolverem.

Ora, o que resulta? Uma mediação como ser de razão, extrapolando-se desta para a ordem real de modo a obter uma imagem do mundo essencialmente continuista, isenta de conflitos (125). No fim encontra-se uma estrutura que procura recuperar a organicidade primordial, mediadora de diferenças. O plano em que é colocada é o de um ideal regulador (126). Passando à abordagem da contradição, e tal qual foi dito sobre isso e sobre Hegel, é a partir da proposição ‘Ser e Nada são o mesmo’ que o jogo da busca de mediações começa (127). A identidade encontra-se posta assim porquanto o ser se mediatiza através da negatividade - o ser é referência si enquanto é referência a outro (128), implicando-se um movimento de aparências, vistas na função mediadora - até que o absoluto se re-conheça unidade de pensar e ser (129). Como é visível, a mediação, ou seja, segundo a definição lógica, “o ter partido de algo de primeiro para um segundo e um sair da diferença” (130), é mais uma automeadiação, a partir do momento que é o Absoluto que põe ele próprio a si o Outro e se concilia consigo. O Espírito encontra a sua identidade no movimento de oposição à imediatidade que ele inclui; imediatidade esta cumprida na diversidade de aparências sobre as quais o ser se recolhe sem se deixar esvanecer.

Aquilo que é o ser devindo é ao mesmo tempo imediatidade e mediatidade, que será superada pelo pensamento de tudo unir. É a especulação que tudo transforma em mediação. Contradição, negatividade e aufhe-

bung constituem, em suma, a tradução silogística do pensamento especulativo. Onde, efectivamente, com o desenvolvimento e por meio dele, tudo encontra mediação é a história. É para ela que Hegel remete a reflexão do facto de o homem como indivíduo só adquirir um significado real após um desenvolvimento milenário de mediações (131). Encontramo-nos, por conseguinte, face à natureza política da mediação, cujo pressuposto declara que o homem é sempre membro de uma comunidade, está sempre exposto à relação com outro, numa relação de oposição. A mediação aparecerá com o propósito de interligar uma relação intersubjectiva (132).

Central na análise da categoria de mediação intersubjectiva vem a ser, mais uma vez, e coerentemente, a contradição, como se o sistema fosse um círculo. O que significa que o desenvolvimento para a igualdade realiza-se por meio de uma desigualdade crescente (133). Para se alcançar, por exemplo, a autoconsciência, cada resultado concreto das mediações precedentes foi extinto. Porém, as mediações precedentes, quer dizer, as formas aparentes da consciência consciente de si como livre e universal, permanecem constitutivas da nova realidade (134). A autoconsciência é criada no desenvolvimento das mediações; a natureza originária enriquece-se (135), conserva em si um carácter intrinsecamente mediato (136). Num primeiro momento, a alteridade entra apenas negativamente na constituição do homem, seguindo-se daí que o homem faz a experiência não da própria independência do mundo, mas da sua dependência. É que se o mundo fosse anulado, a autoconsciência perderia a sua essência. À partida existe uma experiência de mediação inadequada que, contudo,

resulta adequada assim que o 'outro' da autoconsciência se eleva a si mesmo a universal, com dignidade igual àquela do 'eu' originário. Só o encontro com um 'outro' independente pode elevar a autoconsciência. Só uma alteridade que seja diferente mas que, mesmo na negação, se mantenha, sem se extinguir, pode realizar uma mediação intersubjectiva autêntica (137). O enfrentamento imediato (138) de duas autoconsciências é o começo de um novo desenvolvimento da autoconsciência. A acção seguinte consiste em cada uma das duas rebaixar a outra a uma mera forma de vida imediata. Consiste, enfim, no desprezo pela vida e pelo 'outro'. Cada uma das duas procura infligir a morte à outra, contudo a contrariedade presente faz com que isto signifique também arriscar a própria vida. Chegados aqui, avizinha-se a anulação da mediação, porque a morte é inadequada para ser meio. O aniquilamento não é solução, antes o manter dos extremos, ainda que seja um manter desigual. Logo, o enriquecimento depende de quando se enfrenta a morte, não de quando a mediação é truncada pela morte. Temer perder a vida significa não se resignar a afundar-se na coisa-lidade do mundo. A consciência que ignora o temor é consciência dependente, a essência é ser para um 'outro', ao contrário, a consciência que enfrenta o temor é consciência independente, reconduz cada alteridade sob si. Uma representa o servo, a primeira, outra representa o senhor, a segunda (139). Oposição paradoxal: que figura de mediação ela poderá conceber? Nenhuma, prestando atenção à crítica de Kierkegaard para com a pretensão à mediação hegeliana, que em *Post Scriptum* considera negadora da existência singular, esta caracterizada pela angústia, tensão, dilemas, alternativas, ca-

racterísticas resultantes da condição de escolha, decisão. E essa condição só reside na subjectividade, domínio onde não penetra a reflexão sistemática (140). Em *Temor e Tremor* declara que o paradoxo não se presta à mediação. O Indivíduo, que é “exclusivamente Indivíduo”, desde que quer tomar consciência do dever e realizá-lo reconhece que está em crise e, embora resista à perturbação, não consegue sintonizar a consciência do dever com a realização do dever. Não há mediação possível na angústia de Abraão, personagem que sabe que deve obedecer a Deus e sacrificar Isaac; tem renitência em cumpri-lo por amar a Isaac. Pensar paradoxalmente não é, vistas as coisas, procurar uma terceira via de conciliação, fora dos opostos, que seria externa, será mais pensar os contrários juntos e mobilizar a razão no ‘entre’ eles. Desse ‘entre’ é que poderá brotar uma solução.

Em vez de superar os opostos, procura-se escavá-los e, em vez de os conciliar, o paradoxo absorve o seu conflito. Ao modo pascaliano, qualquer compreensão exaustiva dos elementos em causa é tarefa impossível, que assim que se consegue uma perspectiva global dos contrários gera-se de novo a instabilidade, e assim por diante. Conforme o próprio Pascal: “Nós ardemos de desejo de encontrar um lugar firme e uma última base constante para aí edificarmos uma torre que se eleve até ao infinito, mas todos os nossos alicerces estalam e a terra abre-se até ao abismo.” (141) Não nos podemos libertar da contradição. Não existe a possibilidade de se produzir uma síntese, através da qual finito e infinito, aparência e realidade, presença e ausência, se confundem. A nossa condição de homens é “estar ao meio entre dois extremos” (142). Existimos, pensamos, afastados

dos extremos e de um ponto último de equilíbrio. Em suma, as formas contrárias são pontos de partida e pontos de chegada das metamorfoses, das mudanças na experiência, das diferenciações fenomenais que ocorrem sob o tempo. Porque razão as contrariedades? É que se as formas fossem idênticas não haveria transformações, mas também se fossem simplesmente diferentes resultaria daí uma explosão de metamorfoses possíveis, com a consequente deliquescência dessa noção.

Assim, as mudanças ligam entre elas diferenças reguladas, que é o que as formas contrárias são (143). Qualquer mudança se vê atribuída a uma par-tipo, que ou constitui os dois únicos estados possíveis (par-ímpar, limitado-ilimitado) ou os dois extremos de um campo de variações que se produzem no seu intervalo (quente-frio, grande-pequeno). A actualização desta ou daquela forma vê-se posta em relação com a acção correlativa inversa. Por conseguinte, as unidades do real já não são simples e homogéneas, dotadas de propriedades unilaterais, mas organizações polares, acolhem uma espécie de coexistência dinâmica de polaridades opostas. De modo que, em vez de distinguir duas naturezas de corpos, uns vivos outros mortos, pode-se admitir a existência de constituições que comportem ao mesmo tempo destruição e criação. As determinações extremas dos fenómenos ligam-se entre si por forças antagónicas que produzem misturas de propriedades. Quebra-se a visão de um mundo inerte, formado de partes independentes contíguas e expostas a perturbações externas que o animariam de um movimento (144). A questão do modelo que pode apreender o encontro de forças contrárias faz nascer a problemática do equilíbrio dos contrários, o ponto de junção. E a esse respeito agrupa-

mos em duas as maneiras de tratar do problema, uma a maneira arquimédica, a outra a maneira hipocrática (145). De acordo com a primeira, o equilíbrio assenta no uso de artefactos (balanças) procurando definir idealmente e abstractamente um centro de gravidade e as condições de uma imobilidade (146). As teorias saídas deste paradigma privilegiam, na maioria, a figura da anulação das forças opostas. De acordo com a segunda maneira, o equilíbrio caracteriza-se pelas pequenas oscilações em torno de um centro de gravidade fictício (147). A maneira arquimédica segue o modelo de equilíbrio do fiel da balança, procura explicar a estabilidade num mundo em devir instável, e a maneira hipocrática segue o modelo do pêndulo oscilante, pressente sob a ordem uma alteridade em movimento. Uma propõe um equilíbrio de repouso, se assim se pode dizer, que resulta da igualdade constante de duas forças que actuam continuamente segundo direcções diametralmente opostas, outra o equilíbrio de movimento, que resulta da acção simultânea de forças iguais mas que prevalecem uma sobre a outra, alternadamente, à causa de agentes exteriores (148). Conforme se verificou, as posições seguidoras do equilíbrio arquimédico organizam-se em posições que ora desligam os opostos (149), ora os igualam, fundindo-se os aspectos diversos numa unidade superior (150). O esquema da compensação, nutrido por um componente normativo, generaliza-se e é colocado no centro de todas as coisas, porque tudo na natureza está submetido a uma harmonia geral, garantida por um Deus providente e generoso (151). O equilíbrio das forças, nesta situação, assenta numa finalidade providencial, externa, portanto, aos elementos que se compensam (152). A com-

penção leva os extremos para o centro, as extremidades para o meio, os excessos para a medida. Nessa medida, as filosofias da compensação acabam por ser um monismo da ordem, valorizam o equilíbrio como lugar da reconciliação, como forma de atingir uma média, introdutória de uma espécie de forma ideal justa e dissuasora de se conceder qualquer eficácia ao desequilíbrio (153). Idealiza-se o estável. Curiosamente, o paradigma arquimédico, moldado no Direito e na Economia, vai ser substituído pela tecnologia no séc.XIX. A máquina permite que se transfira para sistemas artificiais o processo de restabelecimento do equilíbrio. A providência transcendente é substituída por um automatismo imanente. Mais tarde, com a cibernética, os mecanismos de restauração de uma constância tornam-se flexíveis e mais autónomos e automáticos (154). De Arquimedes à Cibernética, a finalidade é a de garantir a igualdade, a supressão de uma diferença. Através destes modelos somos colocados perante a valorização de estados homogéneos, desconfitualizados e estabilizados. A alteridade dissipa-se numa situação em que não existe antagonismo vivo, os extremos tocam-se e repousam, apagam-se para dar lugar ao vazio.

3 Notas

1. PLATÃO, Protágoras, 320c-322d.
2. Régis DEBRAY, Cours de Médiologie Générale, Paris, éditions Gallimard, 1991, p.75.
3. Régis DEBRAY, Manifestes Médico-logiques, Paris, éditions Gallimard, 1994,

p.141.

4. *Ibidem*.

5. Régis DEBRAY, *Cours de Médiologie Générale*, p.76.

6. José A. Bragança de MIRANDA, *Notas para uma abordagem crítica da cultura*, p.11 (Texto policopiado).

7. *Idem*, p.14.

8. Guy DEBORD, *A Sociedade do Espectáculo*, Trad. Francisco Alves e Afonso Monteiro, Lisboa, *mobilis in mobile*, 1991, p.14.

9. *Idem*, p.16.

10. Seguindo a advertência nietzschiana de *Genealogia da Moral*, como poderemos esquecer o “acto de autoridade que emana dos que dominam” e encontra o nome para a ideia que perseguimos?! Eis, justificada, a remissão histórica do começo do nosso texto. Cf. Friedrich NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, Lisboa, Guimarães Editores, 1992, p.21.

11. CSPICQ, “*Médiation*”, *Dictionnaire de la Bible*, Supplément, Tome V, 1957, p.983.

12. Nas religiões da Mesopotâmia a mediação é protagonizada pelo rei. O rei representava o povo no culto e constituía o meio através do qual a vontade dos deuses era transmitida e suas bênçãos eram concedidas. Existiam outros mediadores, seus subalternos, os sacerdotes.

Na religião egípcia, o faraó encarnava os dois mundos, era como deus e como homem.

13. Os quatro poemas do servidor são prova disso: Poema I, Isaías 42, 1-4;6-7; Poema II, Isaías 59, 1-6; Poema III, Isaías 50, 4-7; Poema IV, Isaías 52, 13-53, 12.

14. Miguel Baptista PEREIRA opõe a experiência dia-bólica à experiência sim-bólica, utilizando como referências a Torre de Babel, para a primeira, e o encontro do Cenáculo, para a segunda. Cf. Miguel Baptista PEREIRA, “*Comunicação e Mistério*”, *CENÁCULO*, XXXV, 136, (1995/96), p.163-182.

15. Génesis 1, 26-27. Como se equaciona, neste caso, a relação do homem com Deus? A tese de Soggin é a de que a relação é igual à que a cópia mantém com o original. Quer isto dizer que a criatura não tem autonomia própria, depende sempre do Criador, a quem representa. Cf. J.A SOGGIN, “*Ad imagine e somiglianza di Dio*”, *Varios (Atti del simposio per il XXV dell’ABI)*, Brescia, 1975, p.75-77 (referência encontrada em G. BARBAGLIO, “*Imagen*”, *Diccionario Teologico Interdisciplinar III*. Salamanca, Ediciones Sigueme, 1982, p.133).

16. G. BARBAGLIO, *op.cit.*, p.137.

17. O hebreu significa a situação de duas maneiras. Quando aparece na Sagrada Escritura significa intercessão ou oração, e veja-se I Samuel 2, 25; Génesis 20, 7; Números 21, 7; Deuterónimo 9, 20. A mesma significação em Job 31, 1-11, com o sentido de Juiz, e em Êxodo 21, 22, com o sentido de árbitro. O outro significado guarda

uma ressonância mais forense. Exprime a decisão imposta por aquele que tem autoridade. Veja-se em Génesis, 31-42, como se espera a arbitragem de Deus, equivalente a uma sentença. O facto de que se trata da intervenção de um terceiro encontra-se em Génesis 31, 37, com os companheiros de Labão e Jacob a desempenharem esse papel. Em Job 9, 33 é Deus o árbitro. O mesmo pensamento aparece em Job 16, 21.

18. Abraão pode ser citado como exemplo de uma mediação que permanece na esfera do humano, ora para salvar Sodoma (Génesis 18, 22-23), ora para justificar Abimelec (Génesis 20, 1-17). Moisés também representou esse tipo de mediação. Veja-se quando as tribos saídas do Egipto deparam com Amalek (Êxodo 17, 11-13), o episódio do vaso de ouro (Êxodo 32, 7-14) e o episódio da serpente de ouro (Números 21, 7). São passagens que oferecem de Moisés a imagem de um intercessor. O principal objectivo era obter o perdão de Deus para o povo, tão só. Contudo, Moisés ultrapassará Abraão, ultrapassará a mediação sob a forma de intercessão.

19. Eis a posição de S. Paulo relativamente à intervenção de Moisés. Não é o mediador último. Será, no entender do apóstolo, um delegado, um intérprete da vontade de Deus, um Seu agente subalterno. Alguém eleito pelo seu carisma, mas apenas para manter o plano de salvação previsto para o povo de Israel. Um peão no jogo de Deus! Posição partilhada por Fílon de Alexandria e pelos rabinos judaicos. O primeiro não o considera mais que um intercessor, conciliador e protector do seu povo; os segundos assemelham Moisés a um

negociador ou intérprete. Cf F.J.SCHIERSE, “Mediador”, *Conceptos Fundamentales de la Teologia*, Tome II, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1966, p. 620.

20. O rei israelita, Saúl, David ou Salomão, não tem nada da divindade do faraó, nem tão pouco da qualidade sobre-humana que naquela época se apresentava nos monarcas da Mesopotâmia.

21. Jeremias 2, 26-3,5; Isaías 6; Jeremias 1; Ezequiel 1-3; Amós 7, 15.

22. Em termos estritamente teológicos, o domínio próprio do profeta é a escatologia, o anunciar o reino de Deus e o advento messiânico.

23. O Servo tem outras particularidades, comparáveis às do Sábio grego, é que apenas ensina. É simplesmente um mestre de sabedoria, sem necessidades de sair da Palestina para cumprir sua missão. Não se pronuncia em público, deixa de fora as questões políticas, não questiona as instituições tradicionais, concentra-se apenas na moral e tem uma doutrina humanista. Não foi esta a imagem de Sócrates dada por Platão na Apologia? Como o Servo, também Sócrates recebe de um espírito revelações. É óbvio que o daimon socrático não é o mesmo que o Espírito do Servo. O Servo é integrado, como o profeta, numa perspectiva escatológica. De salientar que, na Babilónia, nos cultos e na magia, usava-se este princípio de substituição a que o Servo dá expressão bíblica.

24. C.SPICQ, *op.cit.*, p.1015. Confronte-

se com os poemas do Servo.

25. Atente-se em Provérbios 8, 22-36, o relato da origem da Sabedoria.

26. Confirme-se em II Samuel 33, 2; Isaías 49, 21; Zacarias 7, 12; Salmos 33, 6; Provérbios 1, 23; Judite 16, 14. Os hebreus nunca as distinguiram perfeitamente.

27. A ideia da presença do Espírito no meio do povo, para o guiar e renovar os seus sentimentos, é uma ideia que tem consistência após o exílio. Cf. Isaías 4, 4; 63, 10, 11, 14.

28. O livro de Daniel é de um judaísmo tardio. A concepção do anjo como mediador não é eminente nos primeiros livros do Antigo Testamento, devendo ser chamado mais de intermediário que de mediador.

29. A interpretação de S.Paulo é a de que, na aliança sinaítica, os homens ficaram sob a custódia da Lei e não da Revelação (Gálatas 3, 23). Demarca o que mais adiante dirá ser da ordem da pedagogia (24) do que é da ordem da promessa (29). A primeira tem origem no 'negócio' entre Moisés e Deus, a segunda tem origem em Cristo.

30. A questão da imagem, da verdadeira e autêntica imagem Dei, é uma inquietação que vem da igreja primitiva e que S.João exprime, afirmando: "A Deus ninguém jamais o viu." (João 1, 18). Na Carta aos Colossenses, S.Paulo escreve: "Ele é a imagem de Deus invisível." (1, 15). Em Cristo Deus dá-se a ver. Foi em Cristo que a Palavra se fez carne (João 1, 14), se realizou a união das duas naturezas, divina e humana

(Efésios 3, 9). A Encarnação constitui um dos elementos capitais do cristianismo e tem sido um dos mistérios divinos onde mais esforço racional foi feito.

31. Mesites (Mesites) é a palavra grega que designa a situação de 'estar entre'. Faz parte de um grupo de palavras como mesiteia (mediação), com o significado de posição central, mediana, garantia, e mesiteo (mediar), com o significado de ser intermediário, estar no meio, arbitrar. O termo mesites só aparece na era cristã, junto com a Coinonia (séc.IIIA.C.). No Novo Testamento é utilizado seis vezes: Gálatas 3, 19-20; I Timóteo 2, 5; Hebreus 8, 6; 9, 15 e 12, 24. E como se verifica, releva exclusivamente do vocábulo paulino.

32. Eggos é o termo grego para fiador. É um termo do direito muito frequente nos papiros egípcios e no direito grego. Refere-se ao que toma sobre si as obrigações jurídicas num contrato de garantia. O fiador podia mesmo pagar a caução com a própria vida. O termo integra-se, perfeitamente, no âmbito dos fiéis cristãos que, como peregrinos, avançam e perseveram sobre a cidade celeste unicamente apoiados em promessas.

33. Anunciado em Jeremias 31, 31-34 e redito em Hebreus 8, 8-12.

34. Cristo ratifica a aliança com o seu sangue (Mateus 26, 28). Nenhuma união pode ser concebida sem efusão de sangue (Hebreus 9, 22). A morte é necessária para que os herdeiros de Cristo recebessem em herança os seus benefícios. A morte tem valor de sacrifício, oferecê-la é acto

essencial da sua mediação (I Timóteo 2, 6).

35. Mesmo os anjos o adoram. Cf. Hebreus 1, 6.

36. Perspectiva teleológica da mediação. Cristo é a causa eficiente, exemplar e final de todos os seres, utilizando-se uma linguagem aristotélica. Tudo nele recapitula. A ideia de arbitragem que comporta etimologicamente o termo *mesites* esfumina-se em proveito do poder e soberania detidos por Cristo.

37. Na linha da missão do dialéctico, sublinhada em Fedro 266b,c, Cristo distingue a unidade na multiplicidade. Realiza a coínonia, a comunicação amorosa entre seres contrários. Como na música, ainda segundo Platão, (Sofista 253b), da combinação de graves e agudos é que resulta a harmonia conciliadora.

38. “O Cristo mediador é a nossa sabedoria, simultaneamente especulativa e prática”, confirma C.SPICQ, op.cit., p. 1080.

39. Os santos passarão a desempenhar o papel de medianeiros da Igreja. Homens consagrados e silenciosos, representam as “boas formas da Igreja, as etiquetas cerimoniais do gosto hierático”, nas palavras de Nietzsche, que impedem que se fale directamente com Deus. Lutero empreendeu contra eles uma autêntica guerra. Cf. F. NIETZSCHE, op.cit., p.121.

40. Como o conceito de Filho, ou o conceito de Homem.

41. C.SPICQ, op.cit., p.1022; F.J.SCHIERSE, op.cit., p.620; AAVV,

“Mediação, Mediador”, Dicionário Bíblico, São Paulo, Edições Paulinas, 1984, p.596-597.

42. As situações mais frequentes são: recomendar conselheiros a príncipes; regular o que um contrato ou uma aliança deve estipular; conciliar contrários; servir de árbitro numa transacção jurídica; negociar a paz entre forças beligerantes procurando cessar as hostilidades. Cf. C.SPICQ, op.cit., p. 1022-1023.

43. Fílon de Alexandria (n.20? a.c.-m.50? d.c.) é um filósofo e teólogo do judaísmo helenístico que recorre a Platão, Aristóteles e aos estóicos para apresentar uma filosofia em que o papel de intermediários e mediadores é entregue a seres transcendentes, como o Logos (pensamento divino criador), a Sabedoria (meio de criação do universo), Pneuma (une a alma com Deus), as Potências (seres mitológicos, figuras, símbolos), anjos (embaixadores de Deus entre os homens) e os padres. São entendidos como extensões de Deus; é através deles que Ele estende o seu poder às extremidades do universo, contendo todos os seres o seu domínio. Neste sentido, o crente é convidado a progredir de imagem em imagem até alcançar o ser simples, que o entendimento não pode ver por defeito de subtilidade. O judaísmo palestiniano, à semelhança da teologia anterior, reconhece também uma multiplicidade de seres intermediários: Sabedoria, Torâh, Espírito de Deus, Memra, Métatron (qualidades da natureza divina mas que não se distinguem realmente dela) e Shekinah (marca e presença de Deus, da sua imanência, que todos conhecem mas ninguém está autorizado a

dizer). Esta última tende a atenuar o que há de perigoso e de pouco decente numa apreensão directa da face de Deus.

44. Os textos herméticos e astrológicos, posteriores à era cristã, são outras das formas que exploram o conceito. Vejam-se as revelações de Hermes Trimegistro a Tat a propósito da influência sobre a alma humana que os demónios dos planetas exercem. É devido a eles a mudança dos reis, a sublevação das cidades, as pestes, as fomes, o fluxo e o refluxo do mar, os tremores de terra, etc.. Os planetas, em número de 36, designados os Decanos, são os mediadores. A medicina astrológica egípcia, por sua vez, defende que cada parte do corpo humano estava sob a dependência de um deus ou de um génio e era necessário conciliar-se com ele para que tal órgão permanecesse são ou recuperasse a saúde. À situação mediana prendia-se uma significação moral ou médica. Cf. C.SPICQ, op.cit., p. 1027-128.

45. Cf. J.MOLLER, “Mediación”, *Conceptos Fundamentales de la Teología*, Tomo II, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1966, p.614-615.

46. O termo Categoria (Categoria), na etimologia, aponta para as duas perspectivas, significa afirmar, predicar, mas também, na linguagem dos tribunais, acusar, falar contra. Cf. Michel RENAULD, “Categoria”, *Logos*, Vol.1, Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 1989. A bipolaridade semântica da palavra em apreço encontra semelhanças com outras palavras, como o termo egípcio Ken, que designa o forte e o fraco, os termos latinos Saltus, que exprime ao mesmo tempo o alto e o profundo, e Sacer, ao mesmo tempo

positivo e negativo. Remeterá a palavra para dois objectos distintos ou antes para a relação e diferença entre os dois? A cultura barroca do séc.XVI gerou o poético fazendo renascer uma prática linguística que procura exprimir a simultaneidade dos contrários e a impossibilidade de basear a realidade no unívoco. Qualquer forma não pode ser vista isolada, sim ligada ao seu oposto. Nos extremos desta cultura, pode observar-se o risco de a diversidade antagónica passar a ser vista como um jogo de inversão de formas, o que pode levar ao enfraquecimento da diferenciação dos opostos. É exemplo a obra de Montaigne, que apresenta, segundo os seus críticos, a reversibilidade dos contrários e o consequente isomorfismo e indistinção. Cf. J.J.WUNENBURGER, *A Razão Contraditória.*, p.146-149.

47. As expressões pertencem ainda a J.J.Wunenburger, que as associa à semântica da ferida.

48. Confirme-se através de Alcméon (“(...)a maioria das coisas humanas anda aos pares: branco-preto, doce-amargo, bom-mau, grande-pequeno”. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A,5,986 a 31-32; 35-36; KIRK e RAVEN, *Os Filósofos Pré-Socráticos*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982 p.235-239) e da tábua pitagórica, composta de 10 pares de opostos (Limite-Ilimitado, Ímpar-Par, Um-Múltiplo, Direita-Esquerda, Macho-Fêmea, Repouso-Movimento, Rectilíneo-Curvilinear, Luz-Obscuridade, Bom-Mau, Quadrado-Oblongo. Cf. ARISTÓTELES, op.cit., 986 a 22-26). Estas são posições elementares de um trabalho filosófico sobre os opostos. Essa elementaridade será motivo

de fortes críticas por parte de Aristóteles. Veja-se em *Metaf.*, A,5, 986 a 36-37; *Categorias*, 10, 12a ss.

49. J.J.WUNENBURGER, *op.cit.*, p.32.

50. No pitagorismo a plenitude do ser está conferida no Uno, este é a figura da igualdade perfeita; a Díade introduz a primeira forma de indeterminação.

51. Sendo o dual uma oposição que só favorece o triunfo de um só, a tríade ganha vantagens porque traz em si um jogo de alianças e de oposições graças ao qual dois podem agir contra um, um contra dois. Só na tríade podem existir ligações e repulsões. É, realmente, expressão do holon e não já de uma reunião segundo o pan. A problemática da alteridade ímpar rompe com a simetria do dois e devém, verdadeiramente, a primeira forma complexa. O dois havia já fixado uma primeira diferença mas, dado o seu carácter especular, é mais de uma indiferença que se trata. Com a tríade, a dualidade rebenta e cada elemento vê-se confrontado com dois outros, chegando a adquirir violência (o demiurgo de Platão). A vida não é redutível a um ou a outro dos elementos, não se decide numa lógica de inclusão ou de exclusão.

52. Princípio refutado por Parménides, de acordo com o argumento de que o que é é incriado, extinguindo, por consequência, a ideia de geração e mudança. Isso é impensável, abrindo para um horizonte especulativo que não encontra ponte entre a Unidade e a Multiplicidade. As primeiras cosmologias, pelo contrário, associam o princípio da diferenciação à explicação da génese do mundo. Tales, Anaximandro e Anaxímenes,

ainda Heraclito, estabelecem um regime de causas entre os opostos. Derivam da acção dos opostos uns entre outros a geração, algo que para Aristóteles é um erro. É um erro supor que os opostos sejam a causa de todas as coisas sem a existência de um substrato (*hypokeimenon*). A este substrato caberia a função de mediação. Cf., *Met.*, L, 10, 1075 a 25-30.

53. Fernando GIL, *Mimesis e Negação*, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1984, p.173-194.

54. Outros exemplos: alto e baixo, direita e esquerda, frente e atrás, côncavo e convexo, avesso e direito, uma forma e sua imagem especular.

55. O mito toma a simetria como um dos principais critérios organizadores: “Eram, no princípio o Espaço e o Companheiro; o espaço, no alto Céu, que Tananoa rematava; Ele governava o Céu, e Mathuei envolvia-o.” Trata-se de um excerto de um mito polinésio da criação. O suporte básico da criação é atribuído ao acoplamento de elementos, dependendo deste a estabilidade do todo. Cf. Ernst CASSIRER, *Linguagem, Mito e Religião*, Porto, Edições Rés, 1976, p.83.

56. Outros exemplos: doce-amargo, rápido-lento, belo-feio, justo-injusto, forte-fraco.

57. PLATÃO, *Fédon*, 71b.

58. Aristóteles, no esclarecimento sistemático que faz, designa este tipo de oposição por oposição relativa. Cf. *Cat.*, 7,

6b 20ss; 8, 10b 25 ss.

59. Outros exemplos: essência-aparência em Platão, Yin-Yang no pensamento chinês, extensão-pensamento em Descartes, sujeito-objecto na epistemologia moderna, númeno-fenómeno em Kant, onda-corpúsculo na mecânica quântica, vigília-sono, vida-morte, imortal-mortal.

60. PLATÃO, *op.cit.*, 72 a-b.

61. A filosofia grega parece interessar-se mais pela descontinuidade das complementaridades que pelas variações contínuas das dualidades. Como provas podemos referir Heraclito, os opostos pitagóricos e a física estóica. O esbatimento das descontinuidades será um problema que transitará até ao séc. XVII, altura em que a matemática é um instrumento decisivo.

62. Outro exemplo: vil-honesto, Ser-Outro. Cada elemento é tudo o que o outro não é.

63. Ludwig WITTGENSTEIN, *Tratado Lógico-Filosófico*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, proposições 3.411 e 3.42.

64. Frequentemente, entendem-se as contrariedades como dualidades, porque os dois pontos, considerados extremos, condensam o sentido de uma variação contínua.

65. KIRK e RAVEN, *op.cit.*, p. 193, fr.10, e também o fr. 67:“O deus é dia-noite, inverno-verão, guerra-paz, saciedade-fome; passa por várias mudanças do mesmo modo que o fogo, quando misturado com especia-

rias, é designado segundo o aroma de cada uma delas.”

66. Heraclito e Empédocles serão casos raros no panorama filosófico grego, em grande parte dominado pelo paradigma identitário

67. Aristóteles, ao mesmo tempo que elucida o regime das contradições demonstra o princípio da não contradição e do terceiro excluído, e as conclusões que retira são as de que as doutrinas tradicionais sobre o ser e a verdade não estão de acordo consigo próprias ou conduzem a conclusões inaceitáveis. Refere como exemplos: Protágoras (*Met.*, G, 4-6), Heraclito, Anaxágoras (*Idem*, G, 7-8) e Empédocles (*Idem*, B, 4, 985 a 23; B, 4, 1000 a 25ss.).

68. Duas ideias: a) a razão julga encontrar em si, nas suas produções conceptuais, um fundamento insuperável, antes mesmo de ter a certeza de poder atingir o fundo das coisas; b) as regras vêm antes da preocupação de alcançar a textura complexa do devir e do múltiplo.

69. ARISTÓTELES, *op.cit.*, I, 4, 1055 a 20-33.

70. Aristóteles esclarecerá (G, 4) que é impossível que o mesmo atributo pertença e não pertença ao mesmo tempo, ao mesmo sujeito, sob o mesmo aspecto (Princípio da Não Contradição, estreitamente ligado ao Princípio do Terceiro Excluído (*Idem*, G, 7), porque “uma coisa é ou não é”).

71. A afirmação e a negação do mesmo estão desunidas. Um organismo não pode

estar senão morto ou vivo; a quiddidade do homem não é a quiddidade do não-homem (Idem, G, 4, 1007 a 20 ss.)

72. É o que o Princípio da Identidade enuncia, que uma coisa é, o que é!

73. Antinomias matemáticas: o mundo tem/não tem um começo no tempo; o mundo é/não é limitado no espaço; o mundo é/não é composto de partes simples; antinomias dinâmicas: liberdade/causalidade; necessidade/contingência.

74. Aristóteles recusa-se a pensar o devir dos fenómenos e o Terceiro Excluído é disso prova, condenando o pensamento à disjunção, obturando qualquer terceira posição que permitisse pôr a coexistência dos contrários.

75. J.J.WUNENBURGER, op.cit., p.158.

76. A respeito da longevidade da lógica clássica e da conotação pejorativa da lógica contraditória que aquela lhe atribui, J.J.Wunenburger adianta que o pensamento identitário tomou para si a aura da normalidade. Reforçou-se por meio de uma patologia, enfim. Divulgou o seu ideal ao assegurar que o respeito pela normalidade assegurava a normalidade psíquica. A contradição, ao invés, permanecia associada a uma monstruosidade lógica, a uma subversão racional. Tal versão surgia da parte das psicopatologias centradas no primado as desconflitualização. Carrear a perspectiva do contraditório era sinal de desestruturção dos quadros mentais, de uma alienação da consciência e a uma total incapacidade de se inserir numa linguagem comum. Portanto,

sempre foram apresentados fortes motivos para dissuadir a concepção da contradição, até que a psicopatologia da esquizofrenia e a psico-sociologia dos grupos distinguiram a contradição patogénica da contradição criadora. Em si, concluem, a contradição não é patogénica, só o é porque o sujeito é incapaz de dinamizar a contradição. E que se a contradição pode avivar sintomas neuróticos a não contradição também o pode fazer; o emprego generalizado do esquema identitário pode levar a uma espécie de racionalismo mórbido, dissolvendo todas as diferenças no homogéneo. Além disso, repelir a alteridade pode veicular ideologias diabólicas. Cf. Idem, p. 161-167.

77. Jacob Boehme, uma figura alemã da especulação teosófica, preludia Hegel a propósito da ideia de que o infinito pressupõe o finito, sendo este o fundamento daquele. A intuição de Boehme formula uma diferenciação contraditória no Absoluto divino. Conjectura que Deus não se manifesta senão num fundo de Ser e de Nada, de sim e de não. Estende a lei da polaridade até ao absoluto. Segundo ele, o divino acha-se exposto a um conflito de dois poderes. Para uma visão resumida desta posição, Cf. Alexandre Fradique MORUJÃO, “Boehme (Jacob)”, Logos, Vol.1, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 1989 Para além da intuição da contradição no coração do Ser, Hegel herda o conceito de uma realidade que é actividade, processo, movimento, auto-movimento do “eu penso” kantiano e do idealismo de Fichte e Schelling.

78. Tomando que a substância é sujeito, Hegel retoma o aforismo parmenidiano segundo o qual a mesma coisa é pensar

(noein)e ser (einai).

79. O espírito jamais está em repouso: “vai arrancando um após outro os pedaços da fábrica do seu mundo precedente; o seu titubear insinua-se por sintomas solados, a frivolidade e o aborrecimento que mordem no existente, a vaguidão do desconhecido, são presságios de algo de novo. O paulatino desmoronar-se, que não altera a fisionomia do todo, interrompe-se e, como um raio, produz de golpe o acontecer do novo mundo.” Hegel descreve o começo do espírito como sendo o produto de uma revolução ampla nas mais diversas estruturas, o galardão de uma carreira multiplamente intrincada e de esforços e fadigas também múltiplas. Cf. HEGEL, *Fenomenologia del Espírito*, Madrid, Revista de Occidente, 1935, p.15-16. Quanto à progressão, ela terá uma configuração em espiral. O momento abstracto ou intelectual, o dialéctico ou negativo-racional e o especulativo ou positivo-racional marcam o ritmo dessa configuração. Cf. HEGEL, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome*, Vol. I, Lisboa, Ed.70, 1988, §79-82.

80. Cf. Francisco Videira PIRES, “Dialéctica”, *Logos*, Vol.1, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 1989,

81. PLATÃO, *Filebo* 26d.

82. Anaximandro propõe o gonimon, que se introduz entre os contrários e o infinito primordial, o apeiron. Em Anaxímenes, os contrários, que são a raridade e a densidade, exprimem mudanças intrínsecas do ar, que são a rarefacção e a condensação. Para Parménides, o advento e a individualidade dos

entes permanecem um mistério. Em Platão, a individuação e a organização relevam da chora e da ideia (instâncias descoordenadas); do to pan (tudo) fisicista, entendido como elemento primordial de onde procede o que é, e do to holon (todo) metafísico. Cf. PLATÃO, *Sofista* 242 d. Em Aristóteles, o mundo dá-se, originariamente, como uma multiplicidade das substâncias (a unicidade pertence à definição de substância). Cf. *Met.*, G, 2, 1003b27-28.

83. O devir da natureza, o lugar de onde o espírito retorna à sua identidade, é revelado pelo espírito, consiste na revelação de que é livre. Põe a natureza como seu mundo, “um pôr que (...)é ao mesmo tempo um pressupor o mundo como natureza independente”. Cf. HEGEL, *op.cit.*, Vol.III, Lisboa, Edições 70, 1992, §384.

84. Hegel retoma a fórmula de Espinosa: “Omnis determinatio est negatio”.

85. Esta ideia de dialéctica liga-se à de inquietude, explorada por Kierkegaard.

86. HEGEL, *op.cit.*, vol. I, §84.

87. *Idem*, Primeira, Segunda e Terceira Secção da Lógica.

88. *Âmbito da Filosofia da Natureza*.

89. *Âmbito da Filosofia do Espírito*.

90. A essência do espírito é negar-se imediatamente idêntico. Apesar disso, não deixa de manter-se afirmativo. Tem a liberdade de suportar a negação. Ele contém o negativo de si mesmo, a contradição. Cf.

Idem, Vol.III, §382; Vol I, §214.

91. Veja-se que Hegel reconhece em primeiro lugar o primado da identidade. Tal faz surgir uma perplexidade: a ser assim, o trabalho da contradição não terá outro fim que o de restaurar, de renovar uma unidade no interior da qual todas as coisas têm consonância, apesar de o próprio Hegel sugerir que se trata de uma consonância viva e não imóvel como a dos medievais, que simplesmente inclui. A este respeito, J. MOLLER afirma:“(...)Hegel (...)intenta uma mediação tal entre o pensar e o ser que as realidades que se comunicam constituem uma verdadeira vida e não uma unidade petrificada.” op.cit., p.616.

92. A religião cristã, no seu modelo luterano, é uma das fontes principais, aliás, uma espécie de ilustração antecipadora da sua doutrina idealista.

93. Escreve Hegel no prólogo à Fenomenologia do Espírito que o botão é refutado pela flor, esta declara falsa a existência daquele, assim como o fruto declara falsa a existência desta. Em lugar da flor aparecerá o fruto como a verdade da planta. Cf. HEGEL, Fenomenologia del Espíritu, 1935, p.5.

94. Hegel reata com a oposição da potência e do acto aristotélica, como que a anunciar que o conceito não tem de ir buscar fora de si o alimento fundamental ao seu desenvolvimento.

95. Cf. M.M. COTTIER, L'Athéisme du jeune Marx: ses origines hégéliennes, Paris,

Vrin, 1959, p.93.

96. A versão do infinito no finito obedece, neste paradigma, a uma perspectiva continuísta.

97. Entendendo a contrariedade hegeliana como o processo que designa a dilaceração do Mesmo segundo um par de extremos e a oposição o processo de instalar o Outro no Mesmo, a corrosão do Mesmo pelo Outro.

98. A negatividade diz da dinâmica que afecta todas as figuras no processo de diferenciação.

99. Se o positivo devém negativo, só pode entender-se a *aufhebung* como continuação do processo de negação.

100. A oposição contraditória, visto que incide sobre objectos idênticos ou semelhantes, explicita uma diferenciação fraca.

101. Outros exemplos: natureza e cultura, finito e infinito, relativo e absoluto, homem e Deus.

102. O paradoxo afigura-se, neste sentido, situar-se além da razão identitária.

103. “Todo este mundo visível não é mais que um traço imperceptível no amplo seio da natureza. Nenhuma ideia se lhe aproxima. (...) enfim o maior rasgo sensível da onipotência de Deus é que a nossa imaginação se perca nesse pensamento (...) Que é o homem no infinito?”. Cf. Blaise PASCAL, Pensées, Paris, Librairie Générale Française, 1972, frag.199.

104. “A paixão paradoxal da inteligência esbarra portanto sempre com este desconhecido que certamente existe, mas que não deixa por isso de ser menos desconhecido, e a este título menos inexistente. A inteligência não pode ir mais longe: mas o seu sentido do paradoxo leva-a a aproximar-se do obstáculo e a ocupar-se dele; porque pretender exprimir a nossa relação com o Desconhecido negando a sua existência não é correcto, visto que o enunciado desta negação implica precisamente uma relação”. Cf. KIERKEGAARD, *As Migalhas filosóficas*, III, “O paradoxo absoluto: uma quimera metafísica”. Citado de Pierre MESNARD, *Kierkegaard*, Lisboa, Ed.70, 1986, pág.54.

105. Essa tem sido a lógica das diversas escolas filosóficas (materialismo-espiritualismo; idealismo-realismo; racionalismo-empirismo; dogmatismo-cepticismo) que se encerram em visões sempre desmentidas por uma escola oposta. Instalam-se num ponto fixo, válido como ponto absoluto, ignorando a contradição. Tomam o aspecto de uma antinomia, adjudicando a verdade a cada um dos opostos, do seu ponto de vista, como em Kant.

106. A Razão dos Efeitos, ou das proposições, na qual desempenha papel de relevo o *esprit de finesse*, traz à luz a natureza paradoxal do homem. O homem é, simultaneamente, grande e miserável, e que qualquer doutrina que considere apenas um destes aspectos é falsa e perigosa (B.PASCAL, *op.cit.*, frag.121). Nessa medida, são falsos o dogmatismo de Epicteto e o pirronismo de Montaigne (*Idem*, frag.109).

107. Não haver lugar para o "ou-ou" é su-

primir a existência. “quando faço abstracção da alternativa na existência isso significa que faço abstracção da existência(...)”. Cf. KIERKEGAARD, *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques*, Paris, Gallimard, 1949, p.207-210.

108. Cf. B.PASCAL, *op.cit.*, frag.93.

109. A existência é marcada por uma oscilação. Equivale a uma vibração da alma, na imagem de JANKÉLÉVITCH (*Le pur et l'impur*, Paris, Flammarion-Champs, 1979, pág.228). Um acontecimento instantâneo não é um acontecimento quase-nada?!

110. PASCAL, *op.cit.*, frag.27. Contra o tédio do repouso, incita: “É preciso sair dele e mendigar o tumulto”. (frag.136)

111. A ironia, neste contexto, revelará que o finito estético se abre ao infinito ético, e que o vazio da interioridade torna possível a confrontação com a plenitude de Deus.

112. Perante a resistência da razão em admitir um mistério para explicar outro mistério, *Il faut parier!*, já que estamos lançados na vida. PASCAL, *op.cit.*, frag.131.

113. Indicação encontrada em Pierre MESNARD, *op.cit.*, Lisboa, Ed.70, 1986, p.61.

114. Convém distinguir a mediação simétrica aristotélica da de Anaximandro. Para Aristóteles, segundo o exemplo: “a saúde é uma simetria de calores e de frios” (*Física*, VII, 3, 246b5), a simetria implica diferença; o que é distinto da simetria a

que Anaximandro alude para explicar a imobilidade da terra no centro do universo (op.cit., II, 13, 295b11), esta uma simetria na indiferença.

115. PLATÃO, Fédon, 71d.

116. Simetrias e dualidades são morfologias elementares, modelizadas, a primeira, segundo a inteligibilidade da duração, do contínuo, sem nenhuma secção, e a segunda segundo a inteligibilidade da dobra, com começo e fim. A estas subjazem outras, como a ruga, que modeliza o engendramento, a união e a desunião. Os géneros Ser, Repouso e Mesmo apresentados no Sofista contam-se entre a primeira das morfologias, e a emergência do cosmos em Anaximandro é uma dobra. A Concórdia e a Discórdia em Empédocles pode representar-se como uma ruga, como as demais complementaridades. Cf. Fernando GIL, *Mimesis e Negação*, p.169-170.

117. PLATÃO, Timeu, 31c.

118. PLATÃO, Político, 284b.

119. PLATÃO, Timeu, 35c.

120. Vários exemplos: a água e o ar servem de transição entre o fogo e a terra (Timeu, 31b-32c); a medula é o meio termo entre a alma e o corpo (Timeu, 73d); em Retórica, a perfeição consiste em discursar entre o demasiado conciso e o prolixo (Protágoras, 338 a), entre o demasiado curto e o demasiado longo (Fedro, 267b); Eros é o intermediário entre o mortal e o imortal (Banquete, 267b), é um auxiliar da alma, ajuda-a a elevar-se acima do mundo sensí-

vel, até à contemplação da ideia (Banquete, 211 a,b), facilitando-lhe a ascensão até ao Bem (República); o virtuoso é o que se mantém na justa medida (Protágoras, 346d); em política o ideal será entre a servidão e a liberdade (Leis, 694 a). O metaxo intervém também na religião, sob a forma de daimones e de oráculos, sobretudo oráculo de Delfos, onde Apolo é o exegeta do direito sagrado (República, 738b-d; 427b,c). Os daimones, por seu turno, servem de traço de união entre os deuses e os homens (Banquete, 203 a). De entre os principais aspectos da sua intervenção, destaca-se o papel que têm de transmitir aos deuses o que vem dos homens e aos homens o que vem de Deus, completar o vazio que existe entre uns e outros, unir o Todo a ele mesmo (Banquete 202e), proteger dos males da injustiça, cupidez, violência, loucura (Leis, 906 a). Atribuído a cada homem logo pelo nascimento, vela por ele durante a vida terrestre e condu-lo diante do tribunal onde se julgam as almas. É assim uma espécie de aliado ou génio tutor (Fédon, 107d-108b; 113d; República, 617d-e; 620d-621b).

121. Platão afirmará no Filebo:“(...)um e muitos (...) circulam por todas e cada uma das coisas que dizemos.” (15d) A unidade e a multiplicidade informarão uma lista vasta de outras figuras conceptuais: parte-todo, simples-complexo, Mesmo-Outro, Discreto-contínuo, finito-infinito, absoluto-relativo.

122. Não desempenhando um papel tão preponderante como em Platão, o misto para Aristóteles tem também uma causa exógena à experiência; refere-o como sendo da mesma natureza que os extremos (Metafísica, 1057 a 26). Na lógica, o termo

médio do silogismo reúne os extremos e torna a conclusão possível (Segundos Analíticos, 81b, 31, 35; 82 a, 2, 21, 28, 30, 31, 33); o contínuo espacial ou temporal não pode conceber-se sem intermediário: “a linha é intermediária entre dois pontos, como o tempo entre dois instantes” (Física, VI, 231b, 6-10); o movimento produz-se entre termos opostos ou contrários (Idem, V,III,236h, 23; Metafísica, 1068b, 27); a noção é utilizada em moral para definir o meio termo virtuoso (Met., 1023 a 7); na religião, o motor imóvel fonte primitiva de todas as forças motoras, faz seguirem-lhe deuses de segunda ordem, condutores dos astros, a quem o Primeiro motor entrega o governo do mundo; a forma, definidora e configuradora do ser concreto, serve de mediadora entre o ser e o conhecer; por outro lado, o conhecer, que não se pode explicar a partir do homem, remete para o ser que é pura ousia, pura energeia, pura noésis. Pode aludir-se, ainda, ao papel dos intermediários nos relativos e dentro da contrariedade. Plotino multiplica as hipóstases mediadoras (Enéades, V, 1, 4). A todos os níveis há um movimento de retorno à unidade mais elevada da hipóstase anterior - da Alma ao Nous e deste ao Uno (Idem, VI, 7,17). No topo está o Uno, que faz remontar a si o que de si procede (Idem, V, 4, 1; 2, 1; 2, 2). Este movimento de retorno resolve-se graças ao Nous (Inteligência), que forma uma unidade com a pluralidade dos seus objectos (eide), descrevendo-se como um uno múltiplo, e graças à Alma, cuja unidade se desdobra na diversidade dos entes (Idem, V, 1, 8, 25-26). Em conclusão, a dialéctica uno-múltiplo joga-se nos planos da Inteligência e da Alma. Quanto ao Uno, dele só é lícito dizer que está para lá do

ser, não exprime um 'isto' determinado nem sequer é possível exprimir o seu nome. Comporta só uma tese negativa: 'não é isto' (Idem, V, 6, 10-12). Toca-se o Uno pelo êxtase, o que sugere uma imediação no seu acesso, a não discursividade.

123. A filosofia grega, atraída por esta questão dos complementares, apresenta soluções variadas. A propósito da primeira hipótese, o fogo (pyr) de Heraclito estabelece a medida dos complementares. Representa, por conseguinte, uma lei cósmica, como constitui a alternância entre a dominação da Concórdia e a dominação da Discórdia em Empédocles. A solução de Anaxágoras, segundo a qual os spermata contêm uma mistura inicial válida para todo o sempre, é partidária da segunda hipótese. Os elementos de Anaxágoras transportam consigo uma constituição originária e os princípios da sua organização. Solução também de Leucipo e Demócrito e os Estóicos (Cf. Met., A,4,985b5). Aristóteles partilha da terceira hipótese. A perenidade das espécies, diz ele, é um efeito da tendência da Natureza para Deus (De Generatione, II,10,336 a 35-337 a 1; Gener. Animal,II,1,731b 18ss; De Anima, II,4,415 a 29 -b 3). Em Aristóteles há uma reorientação teleológica do problema da geração dos seres. Tal processo natural de reprodução existe para os seres vivos participarem no eterno e no divino (De Anima, II,4,415 a 28).

124. Citação encontrada em F.Gil, op.cit., p.185.

125. A significação da solução da mediação dos contrários como facto de razão vem prejudicar a análise aristotélica da dupla

pertença que os opostos gozam, ao ser e ao pensamento. Não possuem só um estatuto lógico, também ontológico. Valorizando os contrários no estatuto, eminentemente, de factos de razão, estão Platão, Plotino, Santo Agostinho, São Boaventura, Malebranche, Leibniz e Kant, entre outros.

126. Marx conta-se entre os grandes críticos desta ideia de mediação. Aceitará a procura da harmonia, da coesão, da igualdade, do equilíbrio, mas tomando como ponto de partida os sujeitos reais. O cunho humanista deste pensador leva-o a depreender que os conceitos apenas constroem outros mundos, que apenas alienam as relações do homem com as suas obras; provocam a desorientação do homem: na religião, na filosofia, no Estado, na classe social, no produto do trabalho. E dissipar esse outro mundo é o papel da crítica filosófica. Cf. MARX, *Contribution à la critique de la Philosophie du Droit de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, p.79.

127. O Ser está no começo contido no Nada (“Nada ainda é e (já) é preciso que algo seja”), como o Nada sobrevem na interioridade do Ser, marcando-lhe o progresso. Cf. HEGEL, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, §87.

128. Cf. HEGEL, *op.cit.*, §112.

129. Através de Hegel, o aforismo parmenidiano encontra-se posto dialecticamente em movimento.

130. Cf. HEGEL, *op.cit.*, §86.

131. A história é, como opina Enrico

Rambaldi, o crisol da mediação, o seu lugar por excelência. Cf. Enrico RAMBALDI, “Mediação”, Enaudi, Vol.10 (*Dialéctica*), Porto, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1988, p. 145.

132. Natureza e cultura enfrentam-se na história; as relações entre indivíduos são o palco onde o choque se torna visível.

133. Por oposição à mediação radical de Hegel, surge a mediação não radical, segundo a qual a desigualdade é fruto de uma incompleta arte social.

134. As mediações precedentes correspondem a articulações de diferenças. À autoconsciência elas não aparecem significativas, mas constitutivas. Sublinha-se, desta maneira, uma mediação em dois sentidos, negativo e positivo.

135. Rambaldi não tem dúvidas de que a Fenomenologia do Espírito hegeliana é o maior incunábulo moderno da reflexão sistemática sobre este aspecto enriquecedor da mediação. Cf. E.RAMBALDI, *op.cit.*, p.157.

136. O momento originário, totalmente imediato, do 'eu' e do 'outro' desdobra-se em mediação. O 'eu', como pura consciência, destrói o 'outro', nega-o. E teríamos a tautologia do 'eu sou eu'. Mas porque o 'eu' é estrangido a mover-se no mundo, o comportamento do homem é, antes do desenvolvimento das mediações, de negação da alteridade do mundo, esforço por subsumir o mundo sob si mesmo. Neste momento as diferenças de si própria são nulas, o que conduz a uma concupiscência que jamais se

satisfaz. Razão para que a sua acção seja mera destruição.

137. O desenvolvimento do encadeamento entre mediação e imediatez gerou uma nova totalidade, a duplicação da auto-consciência.

138. Imediato porque as duas não são reconhecidas reciprocamente pelo que são em si.

139. Para uma abordagem sucinta do texto hegeliano sobre a dialéctica da senhoria e escravidão, contido na Fenomenologia do Espírito, observar o esquema de Giuseppe BEDESCHI, “Servo/Senhor”, Einaudi, Vol.5 (Anthropos-Homem), Vila da Maia, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985, p.266-267 e, ainda, E.RAMBALDI, op.cit., p.160-161.

140. Para Kierkegaard, o calcanhar de Aquiles da filosofia sistemática reside na crença de que não existe quebra, de que o começo é absoluto, e que não acontece na decisão. Ao invés, o pensador dinamarquês pressupõe uma sequência com a qual se está permanentemente a romper, fazendo do começo um re-começo, sucessivamente. Cf. Jean WAHL, *Études kierkegaardienes*, Paris, Vrin, 1967, p.177.

141. PASCAL, op.cit., frag.199.

142. Ibidem.

143. Philippe QUÉAU, *Metaxu*, Champ Vallon, 1989, p.85.

144. Do mesmo modo que as bolas de

bilhar recebem a sua energia cinética do exterior e se entrecrocaram segundo leis puramente mecânicas.

145. A terminologia pertence a J.J.WUNENBURGER, op.cit., pág.110.

146. A ideia de equilíbrio é fornecida pela balança - uma balança está em equilíbrio quando as duas partes se sustentam tão exactamente que nem uma nem outra sobe nem desce, privilegiando-se o zero, o neutro, o inerte. E este défice de diferença implica que cada desequilíbrio seja amortecido, compensado, de modo a que a estabilidade inicial se restabeleça. Dá-se a equivalência dos opostos, ou *coincidentia oppositorum*.

147. O paradigma hipocrático remete para as situações em que pode oscilar o desequilíbrio e a harmonia, posto que para Hipócrates a harmonia do organismo não era um estado estável e perfeito. O ideal biológico resulta de uma justa proporção dos humores.

148. Uma reivindica uma contradição resolvida, expandindo-se no pensamento da alquimia, que mistura opostos por intermédio de um mediador, outra reivindica uma contradição não resolvida, culminando no balanceiro pascaliano e kierkegaardiano. O equilíbrio por igualação é objecto da mecânica (os movimentos têm o seu fundamento no centro de gravidade) e serve de referência a Descartes (uma só e mesma coisa pode produzir efeitos contrários, tal como numa balança, em que o mesmo peso eleva um prato e abaixa o outro). Cf. DESCARTES, *Regras para a direcção do Espírito*, 2^aed.,

Lisboa, Ed.Estampa, 1977, regra IX.

à saída.

149. No exemplo:“a rosa bela tem os seus espinhos”, ama-se a rosa pela sua beleza e detesta-se por causa dos seus espinhos, a coexistência do positivo e do negativo assenta numa conjunção desarticulada, numa ausência de síntese. Aí, o conflito imobiliza-se, não se torna possível o devir, o real é cortado em dois.

150. No exemplo:“a rosa tem os seus espinhos”, ama-se a rosa apesar dos seus espinhos. Os aspectos diversos fundem-se numa unidade, facto que as Luzes evidenciam ao ligarem a existência universal de antagonismos a um mecanismo que restaura a igualdade das forças em conflito: ao Direito, por exemplo, atacando-se os delitos por meio de penas adequadas. Só desta forma o sistema pode manter-se em equilíbrio de repouso.

151. Nenhum excesso ou extremo gera um mal irremediável, uma desordem absoluta.

152. A lei da compensação é projectada artificialmente sobre elementos como Deus, que é o grande compensador da Natureza no séc.XVIII. É o grande engenheiro do universo, que construiu um artefacto de alta precisão.

153. Compensar será igualar, aplainar, rectificar, corrigir diferenças, unificar multiplicitades, estabelecer continuidades.

154. A lógica cibernética não faz senão amplificar o mecanismo de retorno ao equilíbrio, anterior às diferenças provocadas