



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

ENTRE HEGEL E DESMOND: O ABSOLUTO E A ORIGEM AGÁPICA DO SER¹

Between Hegel and Desmond: the Absolute and the agapeic origin of the Being

José Carlos Aguiar de Souza²

Resumo: O pensamento metaxológico de William Desmond busca ir além da origem erótica do absoluto hegeliano. Para Desmond, a origem é um excesso supradeterminado, que não pode ser circunscrito pelo círculo dialético do absoluto de Hegel. Ao invés da mediação do todo consigo mesmo, Desmond concebe uma intermediação metaxológica plurívoca que medeia consigo mesmo, ao mesmo tempo em que intermedeia com os seus outros. A metaxologia vai além do Eros da total determinação conceitual do ser. O pensamento deve reconhecer as fontes originadoras do espanto primeiro, do qual a nossa plena-atenção é, de fato, derivada. Em outras palavras, o pensamento desmondiano abre assim um espaço intermediado para os outros da filosofia: a religião e a teologia.

Palavras-chave: Absoluto. Ágape. Metaxologia. Origem.

Abstract: William Desmond's metaxological thought tries to go beyond the erotic origins of the Hegelian Absolute. For Desmond, the origin is an overdetermined excess that cannot be circumscribed by the dialectical circle of Hegel's Absolute. Instead of the mediation of the whole with itself, Desmond conceives of a plurivocal metaxological intermediation of the Absolute that both mediates with itself as well as intermediates with its others. It goes beyond all Eros of a complete conceptual determination of being. Thought should recognize those more originating sources of wonder to which our mindfulness is indebted. This makes room to Philosophy's others: Religion and Theology.

Keywords: Absolute. Agape. Metaxological. Origin.

¹ O artigo foi recebido em 29 de agosto de 2011 e aprovado em 14 de abril de 2012 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Filosofia, professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas), de Belo Horizonte/MG, Brasil e do Instituto Santo Tomas de Aquino (ISTA), de Belo Horizonte/MG, Brasil. Contato: jc-aguiar@ig.com.br

Introdução

O objetivo do nosso artigo é discutir a questão do absoluto e da origem agápica do ser a partir da matriz teórica oferecida pelo filósofo irlandês William Desmond, explorando as possibilidades que se abrem para uma interlocução genuína entre a filosofia e a religião. A originalidade e o alcance do pensamento desmondiano vêm despertando cada vez mais interesse nos meios acadêmicos da Europa, Estados Unidos, Índia e China. Desmond tem sido reconhecido como um dos pensadores mais criativos e originais da atual constelação de filósofos contemporâneos, muito embora seja um autor relativamente desconhecido do público brasileiro.

Para Desmond, a filosofia é a prática “atenta-plenamente” ao próprio dom do ser. Assim sendo, a filosofia deve sempre abrir um espaço genuíno para aqueles que são outros ao seu próprio discurso, em especial a religião. O conceito de “atenção-plena” (*Mindfulness*), cunhado por Desmond, busca abarcar a dupla exigência do discurso filosófico intermediado com os seus outros: a filosofia tem que estar plenamente presente para si mesma enquanto discurso filosófico e, ao mesmo tempo, se abrir para as vozes dos que lhe são outros significativos: a arte, a poesia, a religião e a teologia entre outros.

A guinada da modernidade introduziu um modo de racionalidade cujo privilégio máximo é dado à autodeterminação da razão. Hegel representa a consumação dialético-especulativa da guinada moderna para o *self*. A forma absoluta do ser é dialeticamente endo-determinada e identificada com a livre realização da razão autônoma, que se torna completa ao superar o caráter indefinido do início: o ser sem a determinação do pensar é o mesmo que o nada.³ O absoluto hegeliano, entendido como a autodeterminação do pensamento, relativiza todas as relações com a transcendência enquanto outro, ao incluí-las na sua própria automediação.

A questão a ser colocada é se o absoluto hegeliano enquanto pensamento que medeia consigo pode se abrir para a alteridade genuína e recalcitrante que vá além do retorno dialético do pensamento? Como pensar a origem para além da carência e da indeterminação do início?

O sentido quádruplo do ser

Desmond propõe o sentido metaxológico do ser como matriz teórica de reflexão e crítica da tradição metafísica do Ocidente que encontra no absoluto hegeliano o seu ponto culminante. O termo “metaxologia” é derivado do grego *metaxu* (entre) e *logos* (razão/inteligibilidade). Trata-se do logos do espaço intermediário do ser. Em contraste com o metaxológico, Desmond identifica outras três tipologias de inteligibilidade: univocidade, equivocidade e dialética.

³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Science of logic*. Trad. A. V. Miller. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, 1989. p. 95.

A univocidade enfatiza a unidade não mediada entre a mente e o ser. Para o sentido unívoco, todo ser é inteligível e toda inteligibilidade é determinada: ser é ser inteligível.⁴ A consciência unívoca possui uma abordagem englobante em que apenas a identidade é percebida. O sentido ontológico de tal univocidade pode ser encontrado nas metafísicas influenciadas por Parmênides. O sentido lógico da univocidade passa todos os herdeiros de Aristóteles com a afirmação de que ser inteligível é ser determinado *tode ti*.⁵

A equivocidade, por sua vez, enfatiza a diferença não mediada entre a mente e o ser advogando uma pluralidade que não pode ser mediada.⁶ No sentido equívoco do ser a atenção-plena metafísica é denominada de plena-atenção equívoca. A oposição dualista do sentido equívoco do ser é vista como justificativa para uma compreensão atomista do ser. A consciência equívoca aponta para zonas de tensão e ambiguidade no ser e no pensar que não permitem uma simples redução à unidade unívoca. Entretanto, se permanecermos nessa equivocidade, o suposto pluralismo que venhamos a defender não constituirá, de fato, uma comunidade, mas algo fragmentado. Tal posicionamento é mais bem exemplificado na contemporaneidade pelas infinitudes de jogos de linguagem e a impossibilidade de uma hermenêutica para os textos a serem lidos. A fragmentação contemporânea anuncia a morte ou desconstrução do sujeito e, segundo Desmond, impõe uma dieta anêmica ao pensamento.

A dialética, por sua vez, concebe a identidade através das diferenças mediadoras que, na avaliação de Desmond, atingem uma espécie de univocidade dialética.⁷ O sentido dialético não atinge a experiência fundamental da alteridade, que Desmond denomina de espanto agápico.⁸ Em contraposição a Hegel, um sistema para Desmond deve estar sempre aberto a reconhecer os modos do ser e do pensar que resistem a uma completa conceitualização ou univocidade dialética do ser. Todavia, Desmond quer se distanciar de uma mera caricatura de Hegel e, apesar de criticá-lo, pretende evitar o que ele chama de *clichês*, derivados de Marx, Heidegger ou Derrida. Desmond se coloca contra algumas atitudes presentes no pensamento pós-hegeliano sobre a tradição metafísica, sem necessariamente aceitar a visão de Hegel sobre a filosofia especulativa. Desmond se define como estando situado, de modo geral, entre Hegel e os seus críticos. Para ele, a filosofia não chega ao seu termo com Hegel e as velhas questões metafísicas se apresentam como perplexidades sempre novas para o pensamento do presente.⁹

Diferentemente de Hegel, para quem o ser puro sem qualquer determinação é o mesmo que o nada, Desmond afirma que existe uma perplexidade primeira fundante, que inicia o próprio pensar filosófico. A consciência filosófica não se inicia e muito menos termina com ou em um argumento. O ser é perplexidade, admiração e sem essa

⁴ DESMOND, William. *Being and between*. Albany: State University of New York Press, 1995a. p. 47-83

⁵ DESMOND, 1995a, p. 47-84.

⁶ DESMOND, 1995a, p. 85-130.

⁷ DESMOND, 1995a, p. 36.

⁸ DESMOND, 1995a, p. 32.

⁹ DESMOND, 1995a, p. 131-176.

perplexidade original não haveria a própria consciência filosófica. O grande problema com a dialética hegeliana é que a alteridade tende a ser interpretada por Hegel em termos de uma forma de mediação-de-si em última instância fechada. O perigo está em que a alteridade possa ser reduzida à identidade. É preciso reconhecer, todavia, que essa forma de identidade é uma identidade sintética que traz em si a diferença, isto é, a alteridade. Ela é uma síntese negativa, uma espécie de identidade absoluta. Essa identidade sintética é denominada por Desmond de univocidade dialética, que não consegue, de fato, ultrapassar os limites do eu. O sentido dialético está consciente da impossibilidade de se evitar as questões últimas se quisermos permanecer fiéis ao dinamismo inerente ao próprio pensamento. Essa foi umas das intuições mais geniais de Hegel.

Todavia, a mediação da diferença se torna predominantemente mediação-de-si. Se a atenção-plena metafísica permanecer no sentido dialético do ser, o pensamento corre o risco de se fechar em si mesmo e o processo dialético se torna uma forma fechada de automediação. Tal fechamento resulta, eventualmente, em uma univocidade dialética, obrigando a atenção-plena metafísica a se aventurar mais uma vez e repensar a questão do ser. Isso nos leva a uma postura de intermediação metaxológica. Esse novo modo de mediação é, de fato, uma intermediação plural, que não pode ser esgotada nem pela mediação do eu nem pela mediação do outro. Em outras palavras, o sentido metaxológico é uma intermediação que envolve a mediação entre a pluralidade de totalidades mediadas por si mesmas (*self-mediated wholes*). A multiplicidade de instâncias de identidade é colocada lado a lado de tal maneira que a identidade reconhece não apenas a alteridade daqueles que lhe são outros, como também reconhece a si mesma em sua própria exemplificação de alteridade. É exatamente essa interação dinâmica que leva a consciência metafísica para além de uma determinação intoxicante da mediação-de-si para uma intermediação na qual a atenção-plena é uma participante, dentre uma pluralidade de participantes, na comunidade do ser.¹⁰

Um sistema, para Desmond, tem que estar sempre aberto a reconhecer os modos do ser que resistem a uma conceitualização completa. Pare ele, o sistema é uma articulação posterior do problema. O sistema não pode ditar de antemão a forma que a problemática vai tomar. Isso significa que o sistema tem que se colocar como totalmente aberto à possibilidade de seu próprio desmantelamento, na medida em que ele se encontra aberto em si mesmo a reconhecer os modos do ser e do pensar que resistem à completa conceitualização filosófica.

O ser possui um excesso que resiste a qualquer tentativa de conceitualização completa e determinada. Aristóteles¹¹ exprimiu de modo lapidar o excesso do ser ao afirmar: *to on legatai pollachos* (o ser é dito de muitos modos). Isso não significa que o esforço de se pensar o ser de modo mais determinado não seja um exercício válido. Todavia, o “excesso” ou caráter excessivo do ser se apresenta em uma pluralidade de modos e, somente discernindo essas diversas facetas, poderemos conseguir uma

¹⁰ DESMOND, 1995a, p. 177-224.

¹¹ ARISTÓTELES. *Metaphysics*. Oxford: Princeton, 1991. 1003 b5.

maior clareza do pensar, no que se refere à questão do ser. Tal clareza é denominada por Desmond de “atenção-plena metafísica” (*metaphysical mindfulness*).

A metaxologia desmondiana, muito embora não seja antinômica aos outros modos de inteligibilidade, reconhece uma alteridade que não é autoproduzida por um sistema categorial dialético no estilo hegeliano. O sentido metaxológico do ser concebe uma comunidade complexa não redutiva do ser, como acontece com a univocidade e com a dialética. Tampouco pode ser tal comunidade fragmentada no estilo concebido pela equívocidade. O todo concebido pelo metaxológico é uma comunidade plurívoca, em que diferentes vozes se fazem ouvir em sua alteridade genuína. O pensamento metaxológico permanece aberto ao outro.¹² O advento do pensar é desencadeado pela alteridade do ser em sua livre doação: o ser é! Esse espanto primeiro é agápico, pois é desencadeado pelo excesso ou caráter excessivo do ser.

O pensamento metaxológico permanece sempre aberto ao ser em sua alteridade ao conceber a origem como plenitude: um excesso que inspira espanto e admiração para além de todo sistema conceitual de inteligibilidade. O espanto ou maravilhar-se agápico é o inverso da intencionalidade da razão no sentido moderno do termo. A origem agápica é o fundamento de uma pluralidade genuína não redutiva.¹³ Trata-se de uma plenitude dinâmica presente desde o início e não o fruto de um processo dialético a ser constituído no final. O absoluto agápico, diferentemente do absoluto erótico do processo dialético e que oferece um senso de eternidade no processo de se constituir a si mesmo é o absoluto original. Ele aponta para o outro radical, que resiste às pretensões do pensamento de atingir a completa e absoluta mediação-de-si.

De fato, desde que Platão estabeleceu um elo intrínseco e ontológico entre a atividade do intelecto humano e a constituição da verdade última do ser, o pensamento ocidental tem buscado modos cada vez mais precisos de determinação ou domesticação conceitual do ser. A razão encontra-se de tal modo incorporada à ordem do ser que, em última instância, ser e pensar se tornam a mesma coisa. Ou seja, o ser só é se puder ser totalmente determinado pela atividade do intelecto.

O advento da modernidade não rompe com o elo estabelecido por Platão entre o intelecto e a verdade. A primeira certeza da razão é encontrada no *cogito* cartesiano. Descartes estabelece uma ruptura clara entre a *res cogitans* e a *res extensa*. Juntamente com essa distinção ele estabelece um projeto de senhorio e domínio do *cogito* sobre a natureza: *maître et possesseur de la nature*. Para se afirmar o *cogito* tem que efetuar um processo de negação na medida em que o mundo é visto como um grande vazio (um grande nada) a ser moldado segundo a imagem e à semelhança da razão.

Um dos problemas fundamentais com esse modo de inteligibilidade, fundada por Platão e que encontra em Hegel o seu ápice, é que toda determinação é negação e toda negação tem que ser negada e assim sucessivamente. Ao final do processo dialético, encontramos o pensamento que medeia apenas consigo mesmo. A arte e a

¹² DESMOND, 1995a, p. 33-34.

¹³ DESMOND, 1995b, p. 221.

religião, juntamente com a filosofia, fazem parte do espírito absoluto, mas apesar de possuírem o objeto absoluto, apenas esta última possui a forma absoluta: o conceito.

Para Hegel não existe o eu sem o tu, o positivo sem o negativo e assim por diante. Entretanto, cada um desses opostos encontra-se suprassumido num todo mais amplo até atingir o todo dos todos. A metaxologia não é a busca de uma totalidade racional última. Ao invés de uma lógica racional, o pensamento metaxológico nos oferece uma sabedoria idiótica (vem de *idios*, íntimo). Essa sabedoria reconhece que, muito embora todos os seres estejam intimamente relacionados, isso não significa uma unidade totalizadora no sentido hegeliano, mas o reconhecimento de uma unidade anterior. Uma fonte que não se encontra submetida à total determinação, fruto de um processo dialético, que culmina no espírito absoluto. Trata-se de uma fonte que doa o ser de sua supradeterminação infinita, ou seja, de seu ser indeterminável. Essa sabedoria se alegra com a ideia de que o ser é em seu excesso; aqui nós encontramos no pensamento desmondiano uma não resposta à questão sem resposta de Heidegger: por que o ser ao invés do nada? O mais importante é que o ser é. Trata-se de algo excessivo por que excede nossa habilidade de pensá-lo de modo totalmente determinado.

Essa discussão nos remete à questão da origem, que é central para a arquitetura desmondiana, já que na questão da origem encontra-se em jogo a problemática do outro em sua própria alteridade.¹⁴ O pensamento da origem envolve certo salto ou transcendência que nada tem a ver com irracionalidade. Trata-se de um ir além de todo ser determinado. Uma das teses fundamentais da metaxologia desmondiana é que o ato de conhecer é posterior ao ser.

Para compreendermos o que está em jogo na discussão sobre a origem é fundamental a distinção entre “eros” e “ágape,” estabelecida por Desmond em sua crítica à concepção hegeliana. Os termos “agápico” e “erótico” são metáforas metafísicas usadas por Desmond para estabelecer o caráter básico daquilo que constitui os momentos do sentido quádruplo do ser, sendo que a metafísica desmondiana privilegiará, evidentemente, o sentido metaxológico, muito embora a metaxologia não seja antinômica de nenhum dos outros três sentidos do ser: univocidade, equivocidade e dialética.

O termo “agápico” é derivado do grego *ágape* e pode ser traduzido como amor. Entretanto, trata-se de um amor totalmente voltado ou orientado para o outro. Em outras palavras, a origem do amor encontra-se na alteridade, ele é outro ao sujeito. A palavra é utilizada por Desmond para indicar a direção inicial de um movimento (inicial) que se acha em curso. O momento agápico tem, pois, seu início na alteridade e é dirigido ao sujeito para que esse reconheça a presença de uma alteridade recalci-trante ao próprio sujeito. Desmond busca, desse modo, ir além do sentido fechado da automediação presente na dialética hegeliana ao acenar para a preeminência de um sentido aberto de mediação, em forma de intermediação.

O termo “erótico,” por sua vez, é derivado do grego *eros*, podendo também ser traduzido como amor. Entretanto, trata-se aqui de um amor que é auto-orientado, ou

¹⁴ DESMOND, William. *Desire, dialectic, and otherness: an essay on origins*. London: Yale University Press, 1987. p. 83.

seja, ele tem o sujeito como origem. Desmond usa o termo para indicar o movimento que se inicia a partir do sujeito em sua busca e desejo metafísico pela alteridade.¹⁵ Assim sendo, trata-se de um movimento complementar ao movimento inicial da vida, o movimento agápico. Não existe, pois, o movimento erótico sem o movimento fundante do ágape.

Diferentemente de Hegel, a realidade inicialmente dada não é vista, por Desmond, como indigente ou indeterminada, mas como um excesso, como algo supradeterminado (*overdetermined*). Não existe aqui um movimento para se superar a alteridade da realidade, já que o espaço do “entre” (*between*) é o lugar de infinita intermediação, não havendo, pois, uma integridade ou inteireza unificadora.

A questão da origem, no sentido desmondiano, diz respeito ao vir-a-ser dos seres no espaço intermediário do “entre” (*between*). Não se trata aqui de seres determinados, mas simplesmente do seu próprio vir-a-ser, enquanto seres ao invés do nada. A questão da origem não diz respeito nem ao que algo é enquanto tal, nem concerne a um início no tempo. Não se trata do que as coisas são, mas que elas sejam ou existam enquanto tal.¹⁶

Essa questão é, no entender de Desmond, anterior à questão do início num sentido mais determinado. Em outras palavras, a origem não diz respeito a algo vir-a-ser o que é, mas ao próprio devir em si mesmo, que se apresenta como uma fonte de proliferação e heterogenização prodigiosa.¹⁷ Entretanto, Desmond enfatizará que a questão da origem do que é determinado encontra-se sempre em excesso ao que é determinado, já que a pergunta primordial a ser colocada é: “por que o ser ao invés do nada?” Nenhum sistema conceptual será capaz de atingir uma determinação completa da questão do ser, justamente porque ela revela a dimensão de enigma presente no próprio ser; por isso mesmo essa questão nunca deixará de ser colocada e recolocada. Ela continuará sempre nos desafiando de novo e de novo.

A questão da origem não pode ser simplesmente colocada a partir de uma posição de carência ou de falta, seja em nós ou no mundo.¹⁸ Como vimos, essa é a crítica que Desmond faz à dialética hegeliana. Segundo Desmond, Hegel permanece cativo da metáfora metafísica da auto-originação erótica, sendo necessário repensar a origem como uma abundância do ser criativo, que dá o ser à alteridade enquanto outra e não apenas enquanto um retorno a essa mesma origem. É preciso pensar a origem também enquanto agápica e não apenas enquanto erótica.

Em suma, a posição desmondiana de uma origem agápica distingue-se de uma visão da realidade baseada na metáfora metafísica do amor erótico, na qual a realidade é vista como plena (*full*) apenas ao fim de um longo processo. A origem da realidade é indeterminada e indigente. Em contraste, a visão agápica da realidade, defendida por

¹⁵ DESMOND, William. *Art and the absolute: a study of Hegel's aesthetics*. Albany: State University of New York Press, 1986. p. 124.

¹⁶ DESMOND, 1995a, p. 225.

¹⁷ DESMOND, 1995a, p. 227.

¹⁸ DESMOND, 1995a, p. 230.

Desmond, vê a origem como “pluriperfeita” (*pluperfect*): ela dá origem a partir de sua própria abundância e excesso.

A perplexidade erótica

A perplexidade erótica surge do questionamento iniciado pelo espanto agápico. Na imediação equívoca da experiência, encontrada no momento de admiração agápica, o sujeito se move na direção da alteridade, levado pelo que Desmond denomina de perplexidade erótica. O termo “Eros” é usado para indicar que o sujeito é levado na direção da alteridade por um sentimento ou percepção de carência, que busca se apropriar da alteridade, perdendo, desse modo, seu caráter ou *status* de identidade enquanto tal. Segundo Desmond, isso caracteriza o movimento dialético hegeliano. No ato de questionar, a perplexidade erótica corre o risco de se esquecer de um momento anterior e mais primordial do que o momento erótico e a reivindicar o término ou completude da metafísica na total determinação do conhecimento absoluto.

O problema com esse modo de proceder é que na imediação da experiência corre-se o risco de se conceber a alteridade apenas da perspectiva da identidade, o que nos conduz a uma forma fechada de automediação, ou seja, a um reducionismo da alteridade à identidade. Segundo Desmond, Hegel absolutiza o caráter erótico da problemática metafísica da alteridade e da identidade ao acentuar a experiência de carência como a mola propulsora do movimento de superação dessa deficiência ou carência inicial percebida. Entretanto, ao acentuar o aspecto negativo da consciência, pelo qual o sujeito estabelece sua identidade através de um ato de pura negatividade, e do subsequente desenvolvimento da autoconsciência no processo de negação da negação, Hegel deixa de reconhecer o aspecto positivo e criativo do ser tomado e entendido enquanto plenitude originária.

O idealismo hegeliano acredita que um sistema absolutamente racional termine por eliminar todo “espanto,” toda perplexidade do ser, fazendo com que o ser seja absoluta e determinadamente inteligível. Segundo Desmond, esse totalitarismo lógico-racional termina por suprimir a origem da plena-atenção metafísica¹⁹, já que uma negação da negação em si mesma não pode originar ou criar nada.²⁰ Por causa da originalidade da perplexidade agápica não haverá nunca uma completude ou fim da metafísica.

Consequentemente, de acordo com Desmond, é exatamente esse caráter agápico do pensamento da identidade e da alteridade que deve ser visto como absolutamente básico ou fundamental. Através da determinação limitada da identidade originada pelo Eros, torna-se problemático reconhecer a vivacidade do ser. O dinamismo da alteridade agápica é visto, desse modo, como o que mais acuradamente reflete a riqueza e completude do ser.²¹

¹⁹ DESMOND, 1995a, p. 33.

²⁰ DESMOND, 1987, p. 190.

²¹ DESMOND, 1987, p. 190-191.

Para se superar esse estado de coisas, é preciso, segundo Desmond, transcender ao sujeito, indo além da imediação, passando pela automediação, para um nível de intermediação, que se dá no sentido metaxológico do ser.

A intermediação, de acordo com Desmond, leva-nos a uma identidade mais completa do sujeito ao reconciliar a identidade e a alteridade. Assim sendo, através da percepção da intermediação entre a identidade e a alteridade, o sentido metaxológico do ser pode nos transportar de um momento erótico para um momento agápico, que é o resultado de uma plena-atenção de intermediação aberta.

A admiração agápica e a plenitude da origem

É crucial para a metaxologia a afirmação de que o pensamento (conhecimento) é posterior ao ser. Assim sendo, o conhecimento possui uma qualidade agápica, na medida em que também participa de uma energia mais fundamental e generosa da realidade.

Para o pensamento hegeliano, a manifestação equívoca de uma coisa particular é vista como a instanciação da contradição entre a aparência determinada da coisa e seu processo de devir (*becoming*). O pensamento apreende a natureza determinada da coisa ao apreendê-la como parte de um processo de desenvolvimento do todo; ou seja, a perplexidade erótica termina por identificar-se com o desenvolvimento do todo, a fim de apreender a determinação presente no processo equívoco do vir-a-ser.²²

Assim sendo, nada se encontra separado do próprio pensamento, já que esse termina por reconhecer-se na automediação do todo; o pensamento reconhece o outro como sendo a exteriorização de si. Isso termina por suprimir o que é outro ao pensamento, ao mesmo tempo em que não consegue fundar o próprio processo do devir.

Se a origem é identificada com o nada, argumenta Desmond, torna-se impossível explicar o que conduz o absoluto através do processo do devir.²³ Isso se dá porque Hegel não reconhece que a origem do pensamento filosófico é uma resposta à admiração agápica de que o ser é. Assim sendo, não se pode simplesmente identificar o ser com o pensamento ou o ser com o nada. O pensamento tem que permanecer aberto ao que lhe é outro. O pensamento tem que cultivar uma mente agápica: a capacidade de permanecer aberto à alteridade presente em cada coisa singular.²⁴

A mente erótica busca mediar entre o subjetivismo e o objetivismo, mas, em sua dinâmica própria, que se inicia com a experiência de carência (*lack*) e sua superação, a mente (*mind*) retorna a si mesma. Consequentemente, a busca erótica constituiu-se como uma autopossessão mediada pelo outro²⁵, já que o conhecimento para a plena-atenção erótica é essencialmente mediado pela apropriação do outro.

²² DESMOND, William. *Perplexity and ultimacy: metaphysical thoughts from the middle*. Albany: State of University of New York Press, 1995b. p. 246.

²³ DESMOND, 1995a, p. 247.

²⁴ DESMOND, 1995b, p. 118-122.

²⁵ DESMOND, 1995b, p. 113.

Ao deter-se sobre a plena-atenção agápica, Desmond deseja explorar uma *generosidade* tal, presente na mente, que nos leva para além de qualquer interesse próprio. Existem, pois, dois movimentos: o primeiro vai do sujeito ao outro; entretanto, esse movimento se dá por causa do outro e não por causa do próprio sujeito (*self*). O segundo movimento diz respeito ao movimento de autorrevelação do outro ao sujeito; esse movimento se traduz numa abertura do outro ao próprio sujeito.

Ao falarmos de uma perplexidade agápica, tocamos em uma questão fundamental para a nossa discussão: a relação ou comunidade entre o ser e a mente, sobre o pensamento (*noein*) e o ser (*estin*).²⁶ A resposta a essa questão, que continua ainda a nos instigar e encontra-se longe de uma solução totalmente satisfatória, vem gerando diferentes posicionamentos ao longo da tradição filosófica ocidental. Esses podem ser agrupados em dois extremos: o objetivismo e o subjetivismo, que fazem parte do legado da filosofia pós-cartesiana, que introduz um dualismo que aliena tanto o pensamento e o ser em sua alteridade como a mente de si mesma, na intimidade do seu próprio ser.²⁷

Desmond acha-se insatisfeito tanto com esse desenraizamento ontológico como com as repostas oferecidas pela tradição metafísica (objetivismo, subjetivismo, transcendentalismo) e utiliza a metáfora da “mente agápica” enquanto um modo de plena-atenção metafísica, no qual o pensamento busca, de fato, aquilo que é outro, em sua alteridade peculiar, ao próprio pensamento. A metáfora da perplexidade ou admiração agápica refere-se a um modo do pensar que liberta, por assim dizer, o pensamento de si mesmo, levando-o a pensar o outro enquanto outro. O que está em jogo é o poder do pensamento de transcender-se a si mesmo.

Desmond retoma Platão para justificar sua afirmação de uma plena-atenção metafísica situada de tal modo além de uma experiência original de carência (*lack*), advogando que a plenitude seja reconhecida desde o início. Se buscamos algo, é preciso que tenhamos alguma percepção daquilo que buscamos, caso contrário, como seria possível reconhecer aquilo que estamos buscando?²⁸ Iniciamos a busca tendo implicitamente presente um ideal daquilo que buscamos. Assim sendo, a busca não pode ser entendida como uma passagem do nada para alguma coisa definida, mas como algo paradoxal, que aponta para nossa condição de seres intermediários.²⁹ A nossa condição de seres intermediários nos leva a perceber que não podemos reconhecer a verdade que buscamos se já não estivermos, de algum modo, situados na verdade.

Para Desmond, existe no ser humano uma perfeição ontológica, que não significa uma perfeição acabada, mas que deve ser entendida como um dom do ser.³⁰ Essa percepção é pré-reflexiva e se expressa na afirmação da bondade do ser. Desmond denomina essa percepção de “a imediatidade da plena-atenção metaxológica da comunidade do ser” (*“immediacy of metaxological mindfulness of the community*

²⁶ DESMOND, 1995b, p. 103.

²⁷ DESMOND, 1995b, p. 104.

²⁸ DESMOND, 1995b, p. 129.

²⁹ DESMOND, 1995b, p. 130.

³⁰ DESMOND, 1995b, p. 131.

of being”).³¹ Se o ser é articulado em comunidade, não existe, segundo Desmond, um “para-si” (*for-self*) absolutamente puro, já que a automediação é inseparável de uma intermediação com os outros e vice-versa. O “para-si” aponta, implicitamente, para uma dimensão agápica mais primordial da comunidade metaxológica. Assim sendo, a possibilidade de ser para-si tem que ser situada numa comunidade de alteridade mais original. O pensamento apresenta-se como uma promessa (*promise*) de elaboração mais articulada desse dom da originalidade agápica.

Desmond retorna a Platão e sua doutrina da reminiscência e à imagem ou similitude platônica do sol. Ambas as imagens expressam o reconhecimento da generosidade do Bem e o seu ágape para o outro: o sol que irradia. Ao mesmo tempo, com o mito da caverna, Platão está ciente de nosso esquecimento metafísico da origem. Para Desmond, a reminiscência platônica não implica um fechamento do pensamento em si mesmo, mas expressa a possibilidade de uma transcendência além de si. A reminiscência implica que o nosso elo com o outro é parte constitutiva do nosso ser intermediário.³² Para Desmond, existe algo de extraordinário (*powerful*) em relação à mente que se coloca como anterior a qualquer busca de inteligibilidade do ser.

Desmond e o Absoluto

Como se configura, então, o absoluto desmondiano? Segundo Desmond,

Muito bem, então, o que é o absoluto? Ele é um ser? Não, ele não é um ser. Ele é a totalidade dos seres? Não, ele não é a totalidade dos seres. Ele é o ser dos seres? Sim e não; ele é uno e também o Uno; e ainda assim não é um, mas mais do que um. Ele é o outro? Sim, ele é o outro; mas ainda assim ele não é outro enquanto uma oposição; ele é um outro íntimo conosco. Ele é dois? Não, ele não é nenhuma autodiscordância; mas assim mesmo ele é duplo na perspectiva de nossa abordagem, pois nós temos que distinguir entre o seu ser para si e o seu ser para a criação ou para os outros seres finitos, entre a sua supratotalidade mais que perfeita e o excesso da infinidade criativa. Ele é o infinito? Ele é o infinito. Ele é o nada? Sim e não. Ele é espírito? Sim e não. Ele é para além do espírito? Sim e não. Ele é transcendente? Sim e não. Ele é eterno? Sim e não. Ele se encontra envolvido com a história? Sim e não. Ele é poder? Sim e não. Ele é inteligível? Sim e não. Ele é bom? Sim, mas não sabemos o que isso significa. E nós, sabemos o significado de tanto sim e não? Talvez sim, mas ainda existe muita escuridão a ser dissipada.³³

Essa longa e importante citação nos mostra que a metaxologia desenvolve uma concepção de comunidade entre o ser e o pensamento, a qual, em muito, se diferencia da identidade da concepção dialética. Desmond fala de uma comunidade entre o ser e o pensamento, sobretudo, naquelas experiências mais elementares. Mas, ainda assim,

³¹ DESMOND, 1995b, p. 132.

³² DESMOND, 1995b, p. 136.

³³ DESMOND, 1995a, p. 265.

existe um para além que ultrapassa o nosso canto do ser na comunidade metaxológica. Desmond sugere uma metafísica não fundacionista. O pensar filosófico do absoluto envolve uma espécie de “salto” (*leap*) no estilo de Kierkegaard. Isso não significa que a filosofia (e no nosso caso específico a filosofia da religião) deva ser necessariamente hipotética e não finalizável.

A concepção metaxológica do absoluto inicia-se com a afirmação do ser como um excesso positivo. Assim sendo, nem o “eu” enquanto infinidade intencional, nem o devir enquanto sucessão infinita, podem ser tomados como sendo o absoluto. Para Desmond, o absoluto original é concebido como a junção (*togetherness*) da totalidade e da infinidade. Não é possível, pois, fixar as fronteiras do absoluto, nem permitir que o ser se dissolva no mal infinito numa sucessão infinita.

Essa junção da totalidade e da infinidade significa a abertura do todo, já que o infinito não pode ser enquadrado em fronteiras fixas e determinadas. A unidade advogada pela metaxologia é paradoxalmente indeterminada. O excesso da origem revela-nos o caráter indeterminado do ser. A totalidade não pode ser concebida como uma progressão da carência para a positividade, da imperfeição para a perfeição, mas da positividade para a positividade, da perfeição para a perfeição. O absoluto original não é um início no sentido do devir enquanto sucessão. Ele é uma origem arquetípica que dá ao tempo o seu início sem que ele próprio seja um produto temporal. Entretanto, ele não pode ser entendido como uma eternidade estática. Apesar de ser quase impossível dizer o que seja tal origem, que não pode ser limitada por nada, temos que concebê-la como radicalmente diferente das coisas finitas que ela originou. O absoluto original tem a ver com uma presença qualitativa emergente no tempo sem, contudo, privilegiar qualquer uma de suas dimensões de passado, presente e futuro. Enquanto um fim, o absoluto original deve ser visto como um limite indeterminado. Esse fim não é não-fim, já que ele nos oferece o espaço aberto que requer novos inícios. Esse fim não pode ser visto como um fechamento já que ele é abertura do ser originado para aquilo que se constitui a realidade última. Trata-se de uma supradeterminação, que implica uma espécie de escatologia na qual a alteridade radical oferece, mas não garante, a esperança da transfiguração do tempo. Esse fim é uma espécie de plenitude do tempo (*fulness of time*) e sugere uma totalidade inexaurível do ser.

Considerações finais

Em suma, a consciência do ser não surge, segundo Desmond, de um pensamento intencionalmente direcionado ao ser em sua existência (“o que é”), mas como uma inspiração do que existe para ser pensado em toda a realidade, ou seja, o ser em sua essência. Trata-se aqui de uma resposta a uma espécie de atração e não de uma motivação ou moção espontânea do próprio pensamento. A imediação equívoca da experiência resulta da resistência de tal plenitude do ser de se deixar prender por qualquer forma de determinação unívoca. Consequentemente, Hegel se equivocou ao ignorar essa resistência do ser em sua plenitude à investida determinativa da automeadiação unívoca.

A perplexidade agápica situa-se além das categorias de sujeito e objeto. Ela se refere a um momento de comunidade, onde a identidade e a alteridade encontram-se inseparavelmente unidas. Elas se encontram em tal união que o sujeito se torna ciente da alteridade como sendo interna e externa a si mesmo. Assim sendo, existem dois aspectos no que diz respeito à indeterminação da transcendência revelada pela perplexidade.

Primeiramente, existe o sujeito enquanto outro em sua própria ipseidade, ou seja, embora distinto, o sujeito é inseparável da alteridade. Em segundo lugar, encontramos o sujeito enquanto outro em sua alteridade, em outras palavras, o reconhecimento de uma alteridade que excede ao sujeito, bem como o esforço do sujeito no sentido de uma encapsulação total da ipseidade ou identidade.

Esse caráter duplo é constitutivo da comunidade do ser. A comunidade do ser é a alteridade do ser enquanto plenitude, onde o ser é visto tanto a partir da identidade em sua instanciação individualizadora do sujeito e enquanto uma gama de instâncias de sujeitos individualizados, como na perspectiva da alteridade, entendida não apenas enquanto justaposição do sujeito a um outro, mas também ao perceber a alteridade que excede toda determinação da identidade.

A perplexidade agápica ocorre dentro de uma instanciação individualizadora do sujeito e se coloca como anterior a qualquer questão determinada em que se pergunta pelo “porquê” das coisas, ou seja, as questões que surgem em qualquer consideração sobre o ser pela plena-atenção metafísica. A perplexidade agápica, segundo Desmond, é universal, na medida em que pertence à natureza do ser humano em sua plena-atenção metafísica e que nos provoca a levantar a questão do “porquê” das coisas. O maravilhar-se pelo dom do ser não pode ser totalmente suprasumido pelo conceito.³⁴ Desse modo, Desmond abre o pensamento filosófico para as fontes mais originais do espanto e do mistério e que se colocam com outras à nossa plena-atenção. A metaxologia oferece-nos um espaço onde filosofia, religião e teologia se encontram numa pluralidade de vozes que não podem ser reduzidas a nenhuma univocidade fechada do pensamento que media apenas consigo.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Metaphysics*. Oxford: Princeton, 1991.
- BLUMENBERG, Hans. *The legitimacy of the modern age*. Cambridge: The MIT Press, 1983.
- DESMOND, William. *Art and the absolute: a study of Hegel's aesthetics*. Albany: State University of New York Press, 1986.
- DESMOND, William. *Desire, dialectic, and otherness: an essay on origins*. London: Yale University Press, 1987.
- DESMOND, William. *Philosophy and its others: ways of being and mind*. Albany: State University of New York Press, 1990.
- DESMOND, William. *Beyond Hegel and dialectic: speculation cult and comedy*. Albany: State University of New York Press, 1992.

³⁴ DESMOND, 1995a, p. 510.

- DESMOND, William. *Being and between*. Albany: State University of New York Press, 1995a.
- DESMOND, William. *Perplexity and ultimacy: metaphysical thoughts from the middle*. Albany: State of University of New York Press, 1995b.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of spirit*. Trans. A. V. Muller. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Science of logic*. Trad. A. V. Miller. Atlantic Highlands: NJ: Humanities Press International, 1989.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. São Paulo: Loyola, 1995. 3 v.
- SOUZA, José Carlos Aguiar de. Metafísica semper reformanda: a metaxologia e o espaço intermediário do ser. In: SANTOS, Magda Guadalupe dos; OLIVEIRA, Ibraim Vitor. *Tempos da Metafísica*. Belo Horizonte: Tessitura, 2011.
- VALLE, José Gabriel dos Reis. *Dialética: de Heráclito a Marx*. Belo Horizonte: FUMARC, 1980. (Cadernos UCMG, v. 6).