

**PENSAR EM IMAGENS, PENSAR NO ABRANGENTE**

*Introdução ao pensar na pós-modernidade, ao pensar do Abrangente, ao pensar pré-consciente*

*Manuel Moreira da Silva*

Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná (UNICENTRO)

**RESUMO:** Trata-se de um esboço das linhas gerais do pensar em imagens, entendido, juntamente com o pensar no Abrangente, como um dos modos do pensar do Abrangente. Busca-se inicialmente apresentar a natureza epistêmica do pensar em imagens, enquanto pensar a um tempo livre e concreto, em contraposição ao pensar por conceitos ou representações e mesmo ao pensar por imagens, por seu turno servis e abstratos. Em seguida, discutem-se o caráter ontológico e mais propriamente metafísico-normativo daquele pensar; em especial sua homologia com o ser e, em vista disso, o modo pelo qual, no âmbito de tal homologia, o real se impõe como o singular, no qual, em cada caso, o Abrangente se mostra como que o-posto ao ideal. Enfim, tematiza-se o elemento operatório do pensar em imagens, seu caráter figurativo, ou antes, figurável.

Palavras-chave: Ontologia, Ética, Metafísica, Psicanálise, Teoria do Conhecimento

**ABSTRACT:** This is an outline of the general lines of thinking in images, understood together with thinking in the Encompassing, as one of the modes of thinking of the Encompassing. It seeks initially to present the epistemic nature of thinking in images, while thinking at a free and concrete time, as opposed to thinking for concepts or representations and even for images, in turn servile and abstract. Next, the ontological and more properly metaphysical-normative character of this thinking is discussed; especially its homology with being and, in view of this, the way in which, within the framework of such homology, the real imposes itself as the singular in which, in each case, the Encompassing is shown as op-posite to the ideal. Finally, the operative element of the thinking of images, its figurative character, or rather, figural, is thematized.

Keywords: Ontology, Ethics, Metaphysics, Psychoanalysis, Theory of Knowledge

## I. CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Este trabalho tematiza o pensar em imagens, entendido como um dos modos do pensar do Abrangente, nos quadros da Filosofia e da Psicanálise. No âmbito da Filosofia, o trabalho discute a natureza ôntico-epistêmica do pensar em imagens, assim como sua estrutura ontológica e seu escopo metafísico-normativo; não considera, portanto, suas

origens históricas ou suas articulações no presente<sup>1</sup>, no qual o pensar em questão de novo emerge. Nos limites da Psicanálise, o trabalho verifica o caráter operatório do pensar em imagens, a saber, precisamente, as linhas gerais de seu funcionamento a um tempo criativo e originariamente ordenador do que se designa *kósmos* ou *mundo*; essa a razão pela qual o referido pensar se mantém, de modo livre e necessário, um pensar pré-consciente. A título de conclusão, o trabalho enfatiza o aspecto concreto e prático do pensar em imagens.

O pensar em imagens é a forma própria que o pensar se dá na chamada pós-modernidade, uma forma análoga àquela de outrora, quando o mesmo florescera, na antiguidade ou, em rigor, na pré-modernidade. O pensar *em* imagens não é um pensar *por* imagens: este consiste em um pensar da inteligência que, como tal, assume as imagens como seu conteúdo – ou antes, matéria – e, assim, como análogas às representações, mais propriamente, assume-as como representações vazias ou sem objeto<sup>2</sup>, e ainda, como representações obscuras ou inconscientes<sup>3</sup>; aquele, ao contrário, é ele próprio o conteúdo das imagens, as quais não são pensadas por uma inteligência, mas se constituem como estruturas ou seres-aí do pensar enquanto atividade a um tempo ôntica e epistêmica. Essa entendida simultaneamente como o ser e o conceber cujo ser-um é o Abrangente ele mesmo, do qual os modos essenciais, por sua vez, são precisamente aqueles<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Sobre isso, vejam-se SILVA, M. M. da. Forma de pensar e emancipação pós-modernas do humano. Revista da Abordagem Gestáltica (Online), v. 25, no. 3, Goiânia, mai./ago., (2019a): 264-273; SILVA, M. M. da. A concepção aristotélica do pensar em imagens, notas sobre seu influxo na Lógica e na Metafísica. Revista Húmus, v. 7, n. 24, (2018b): 175-203; SILVA, M. M. da. Syneidesis, para além da fragmentação do espírito: uma introdução à teoria do abrangente e do pensar em imagens. Trans/Form/Ação [online], v. 41, n.spe, (2018a): 13-30; SILVA, M. M. da. O problema do início e a questão do Abrangente. Linhas fundamentais de uma metafísica pós-moderna. In SILVA, M. M. da. (Org.). *Ser e pensar, inícios*. São Paulo: Todas as Musas, 2016, p. 221-254.

<sup>2</sup> Essa a estrutura de pensamento que se desenvolve, por exemplo, nos dias de hoje, a partir de Husserl e, mais precisamente, da Fenomenologia hermenêutica de Heidegger. Tal estrutura de pensamento tem na assim chamada Psicologia fenomenológico-existencial um lugar importante (ver, por exemplo, FEIJOO, A. M. L. *C. Existência & psicoterapia: da psicologia sem objeto ao saber fazer da clínica psicológica existencial*. 1. ed. Rio de Janeiro: IFEN, 2017); porém, sua tematização mais recente encontra-se em Gianni Vattimo e em Vilém Flusser. Sua origem, contudo, remonta a Santo Agostinho.

<sup>3</sup> Neste caso, já presentes como tais ao pensamento desde Descartes e Kant, sendo mais bem determinadas em Freud, ganhando assim um solo próprio a partir da Psicanálise e sua investigação clínica do Inconsciente individual.

<sup>4</sup> Para uma primeira aproximação dessa questão, veja-se, SILVA, M. M. da. Proposição pós-moderna do idealismo especulativo puro. Uma intervenção no confronto de Heidegger e Schelling versus Hegel. In: FERREIRO, H.; HOFFMANN, T. S.; BAVARESCO, A. (Org.). *Os aportes do itinerário intelectual de Kant a Hegel Comunicações do I Congresso Germano-Latinoamericano sobre a Filosofia de Hegel*. 1ed. Porto Alegre: Editora Fi; Edipucrs, 2014, v. 1, p. 1094-1131.

O pensar em imagens e o pensar por imagens disputam a primazia histórica do pensar na pós-modernidade, que se caracteriza em suas linhas gerais como um pensar sem conceitos. Isso não quer dizer que nessa época não haja mais conceitos, nem que eles deixaram de ser determinantes para a compreensão e para a determinação do mundo enquanto este pode ser objeto de conhecimento ou, mais propriamente, de representação. Ao contrário, significa que, para além e aquém da representação ou dos conceitos abstratos, em rigor, do próprio mundo enquanto representação, e mesmo de algo como um lugar das ideias (em sentido platônico e hegeliano), há uma dimensão que prescinde de tais conceitos ou representações. Essa a dimensão que – depois de uma longa submersão – mais uma vez emergira entre nós, a qual designamos *o Abrangente (to Katholou, the Encompassing, das Umgreifende)*<sup>5</sup>.

Tal dimensão ou, mais especificamente, o Abrangente ele mesmo, consiste, a um tempo, no início e no ocaso de todo existente, logo, na não separação e na indistinção, por exemplo, de ente e intuição, de ente e representação, de real e ideal, enfim, de ser e conceber. Nessa medida, embora haja conceitos e categorias, no caso do Abrangente os mesmos ainda não emergiram e, portanto, não estão submetidos a algo como o sentido interno distinto do externo ou a algo como categorias originárias distintas de derivadas; por exemplo, as categorias dinâmicas tematizadas por Schelling enquanto originárias, em oposição às categorias matemáticas<sup>6</sup>, ou mesmo aquilo que Heidegger designa *Inbegriff*<sup>7</sup>. Porque ainda não há as referidas distinções, também não há os elementos distintos delas resultantes. Assim, uma questão fundamental que se abre é a da possibilidade mesma de um pensar sem categorias, conceitos ou representações<sup>8</sup> e quais as consequências disso.

<sup>5</sup> Aristóteles foi o primeiro a constatar a existência e a denominar ‘to katholou’ a referida dimensão, à qual, em comentando o estagirita, Philip Merlan designara a “esfera suprema do ente”. Uma esfera que, de certo modo e sob uma perspectiva diversa, mas complementar, fora redescoberta por Karl Jaspers e então chamada ‘Umgreifendes’ ou ‘das Umgreifende’. Veja-se, a respeito, Ph. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975, p. 173-174; K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, München: Piper, 1947, p. 47ss; *Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge*. München: Piper, 1953, p. 14ss.

<sup>6</sup> SCHELLING, F. W. J. *System des transcendentalen Idealismus*. Mit einer Einleitung von Walter Schulz. Hrsg. von Ruth-Eva Schulz. Hamburg: Felix Meiner, 1957, p. 511-512; p. 514 (paginação da SW 1, III). Ver também, SILVA, M. M. da. Prefácio. In SCHELLING, F. W. J. *Dedução geral do processo dinâmico*. Trad. Gabriel Almeida Assumpção. São Paulo: LiberArs, 2018c.

<sup>7</sup> HEIDEGGER, M. *Die Geschichte des Seyns*, ed. Trawny Peter, Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, p. 115.

<sup>8</sup> Esse pensar, longe de qualquer tentativa de reivindicação de originalidade, já era o caso entre os gregos antigos, mais especificamente Aristóteles, mas também Platão e os neoplatônicos até Giordano Bruno, e fora

No que segue busca-se apresentar a natureza ôntico-epistêmica do pensar em imagens, a um tempo livre e concreto, em contraposição ao pensar por conceitos ou representações e mesmo *por* imagens, servil e abstrato. Em seguida, discute-se o caráter ontológico e, mais propriamente, metafísico-normativo desse pensar; em especial sua homologia com o ser e, em vista disso, o modo pelo qual, no âmbito de tal homologia, o real se impõe como o singular no qual, em cada caso, o Abrangente se mostra. Enfim, tematiza-se o elemento operatório do pensar em imagens, seu caráter figurativo, ou antes, em sentido rigoroso, figurável.

## II. A NATUREZA ÔNTICO-EPISTÊMICA DO PENSAR EM IMAGENS

O pensar em imagens possui uma natureza epistêmica – não epistemológica –, ou antes, ôntico-epistêmica, que se impõe como uma forma concreta de pensar, manifesta em estruturas específicas de pensamento. Embora se reconheça no pensar em imagens do passado, dos gregos a Freud, na pós-modernidade tal forma e tais estruturas se distinguem de todas as anteriores (concretas ou abstratas) porquanto não se fundam em intuições, nem em representações ou símbolos linguísticos; quer dizer, em princípios pura e simplesmente intuídos ou em regras formalmente estabelecidas, ou ainda em algo como a arbitrariedade do signo. Antes disso, o pensar em imagens hodierno radica-se em um âmbito a um tempo anterior e posterior à intuição dos antigos e à representação dos modernos (nos quais podemos incluir os símbolos linguísticos); um âmbito no qual ambas se mostram uma e a mesma coisa, a forma real, in-separável, do ser ele mesmo<sup>9</sup>. O que implica a pressuposição

---

nomeado pelo estagirita ‘pensar em imagens’ (*ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖν*), a mesma denominação (*Denken in Bildern*) utilizada séculos depois por Freud para referir-se ao pensar pré-consciente, distinto do pensar consciente, então considerado um pensar em palavras (*Denken in Worten*). A denominação freudiana não é gratuita, mas fruto da redescoberta de J. Varendonck, que, em seu *The Psychology of Day-dreams*, publicado com uma *Introdução* de S. Freud e traduzido ao alemão por A. Freud, remete explicitamente o leitor para as páginas já clássicas do estagirita em torno ao pensar em imagens. Ver, ARISTÓTELES, *De anima*, III, 7-8; S. FREUD, *Das Ich und das Es*. In **Gesammelte Werke: Psychoanalytische Studien + Theoretische Schriften + Briefe**. E-artnow [Kindle], 2015, p. 289-290ss. (paginação do texto original); J. VARENDONCK, *The Psychology of Day-dreams*. London: G. Allen & Unwin Ltd; New York: The Macmillan Company, 1921, p. 348.

<sup>9</sup> Para uma discussão inicial sobre essa questão, veja-se SILVA, M. M. da. O problema do início e a questão do Abrangente. Linhas fundamentais de uma metafísica pós-moderna. In op. cit., p. 222-223.

de uma dimensão aquém e além da separação moderna de ente e representação, bem como da antiga de ente e intuição<sup>10</sup>.

Se, como afirmara Kant, categorias ou conceitos são regras do conhecimento do real ou, como querem os idealistas objetivos, regras do conhecimento do real e do próprio real<sup>11</sup>, um pensar sem categorias ou conceitos implica um pensar sem regras. Um pensar no qual o conhecimento do real e o próprio real se mostrem em sua liberdade constitutiva e não como determinados (ou mesmo autodeterminados) por regras formais ou nos limites dessas regras; portanto, enquanto não separados ou enquanto indistintos em sua origem, em rigor, no início mesmo. Isso não significa que o pensar ora em questão seja um pensar intuitivo, que busque, por exemplo, em sentido kantiano, esquematizar sem conceitos: porque intuições (em tal sentido) são igualmente representações, aquele pensar em nada as mobiliza; até porque, para tal pensar, elas (ainda) não existem, dado que, também, ainda não se operou qualquer distinção entre intuição e representação. Nem mesmo a intuição abstrativa dos antigos pode ser o caso aqui; pois, na origem ou no início, quer dizer, na *arché* ou no princípio, ainda não há nenhuma distinção das assim chamadas esferas do ente; logo, por exemplo, nenhuma distinção entre sensível e suprassensível, sensível e inteligível, material e espiritual etc.

Um pensar não intuitivo e não representativo ou representacional tem que ser, necessariamente, um pensar anterior à inteligência (essa cujas atividades ou funções essenciais são, em rigor, a intuição e a representação); logo, um pensar originário, que pensa, portanto, na origem ou no início. Pensar na origem ou no início significa, aqui, pensar na não separação e na indistinção de ente e intuição, ente e representação, real e ideal, bem como de ser e conceber, sensível e suprassensível etc.; esse o único caso em que o referido pensar pode ser dito um pensar no Abrangente; no qual, por conseguinte, o mesmo se apresenta como um pensar rigorosamente não-dual. Em vista disso, tal pensar impõe-se pensar igualmente na não separação e, assim, na indistinção do teórico e do prático (em sentido moderno, isto é, do poiético ou do produtivo) ou do teórico, do prático

---

<sup>10</sup> Ver SILVA, M. M. da. O problema do início e a questão do Abrangente. In op. cit., p. 232-235.

<sup>11</sup> Ver, HÖSLE, V. Begründungsfragen des objektiven Idealismus. In FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (Hrsg.). *Philosophie und Begründung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987, p. 240-242ss.

e do poiético (em sentido antigo). Desse modo, ele se mostra um pensar concreto, a um tempo teórico ou teorético, prático e poiético que, como tal, se move *em imagens*.

O pensar em imagens não é uma determinação do pensar no Abrangente, mas, ao contrário, ambos se apresentam enquanto modos do *pensar do próprio Abrangente*. Não somos nós, enquanto seres pensantes, ou certa Inteligência, qualquer que seja ela, que pensamos o Abrangente; ao invés disso, porém, é sempre o Abrangente que pensa e, ao pensar, porque abrangente, só pensa *em si mesmo* (quer dizer, no Abrangente), bem como, porque só pensa *em si mesmo*, na não separação e na indistinção, só pensa em imagens. Isso significa que o pensar em imagens e o pensar no Abrangente são graus ou, mais propriamente, modos do pensar do Abrangente. De um lado, *no Abrangente* e porque *pensar do Abrangente*, este conforma o Abrangente como o elemento concreto comum a todos os casos singulares; elemento a um tempo concreto e comum porque, na origem, inseparável, in-distinto e in-determinado. De outro lado, *em imagens* e porque *em cada caso singular*, tal pensar conforma aquele elemento como o solo no qual, como in-separável, in-distinto e in-determinado, o Abrangente se move e, assim, enquanto a um tempo se expande e se contrai, separa, distingue, determina cada existente. Se cada um desses lados, ou antes, momentos, forem fixados e mantidos em oposição e como indiferentes entre si, emergirá então o que os modernos designaram a cisão do universal abstrato e do ser-aí concreto ou a separação de representação e ente, bem como a distinção de essência e existência etc.<sup>12</sup> Sem a referida cisão, o pensar jamais se constitui como ato específico de uma inteligência e, por isso, jamais ocorre *por meio de* imagens, categorias, representações, conceitos ou ideias, enquanto conteúdo ou resultado daquele ato. Sem a referida cisão, enfim, o pensar é ele mesmo, enquanto pensar do Abrangente, o conteúdo manifesto deste (em rigor, *imanifesto*) que se plasma única e tão somente *em imagens*.

As imagens se mostram assim não como instrumento ou como simples *meio* para o pensar – enquanto atividade de uma inteligência –, mas, antes disso, como o solo ou o *médium* (enquanto mediador a um tempo universal e concreto) em que o pensar floresce. Nelas não há, nem pode haver algo como um *ser objetivo* ou representado que se imponha

---

<sup>12</sup> Todo o pensamento abstrato moderno (desde Avicena e Duns Scotus) e contemporâneo (até fins do século XX) se funda em tal cisão. Ver, BOULNOIS, O. *Être et représentation*. Paris: PUF, 1999, passim.

como uma *in-existência intencional* própria de um pensamento abstrato (logo, de uma inteligência) que, por sua vez e como tal, enquanto certa sorte de transcendental, se realiza empírica, efetiva ou fenomenologicamente nas mesmas<sup>13</sup>. Porque o solo ou o *médium* em que o pensar floresce, as imagens se constituem, a um tempo, como o alimento de que o pensar se alimenta e o adubo no qual ele próprio se transforma quando de sua dissolução; caso em que poderá novamente florescer porquanto o solo aludido recuperar-se de modo adequado. Nessa perspectiva, porém, nenhum novo florescimento terá qualquer ligação com o anterior que não seja ela mesma uma ligação resultante de certa combinação, ou antes, *contaminação* de imagens, sem coordenação central e, portanto, sem caráter unitário ou unívoco algum. Assim, porque concreto, o pensar em imagens se mostra essencialmente prático (em sentido ético-político) na medida em que, nele, o prático se dá enquanto mediação do teórico e do poético.

### III. O CARÁTER ONTOLÓGICO E METAFÍSICO-NORMATIVO DO PENSAR EM IMAGENS

Dada sua natureza epistêmica singular, pode-se dizer que o pensar em imagens é por essência ontológico, metafísico e normativo. Ontológico porque se mostra o mesmo que o ser, quando, nele, ser e conceber não são senão um; metafísico na medida em que seu ser-um consiste propriamente no ser-um do próprio Abrangente; normativo em vista de que é precisamente este ser-um o que estrutura o haver em sua diversidade existencial. Uma tríplice estruturação que se distingue e faz a mediação dos fundamentos físico-ético-metafísicos da forma de pensar antiga e medieval, de um lado, e, de outro, lógico-ontológico-metafísicos da forma de pensar moderna e contemporânea.

O pensar em imagens se mostra um e o mesmo que o ser; em rigor, o ser indeterminado, sem-reflexão e sem-qualidade sobre o qual Hegel silencia no início de sua *Ciência da Lógica*<sup>14</sup>. O ser que, conforme dito mais acima, só pode ser designado o

<sup>13</sup> Ver, a respeito, SILVA, M. M. da. Intencionalidade em Aristóteles? Uma confrontação inicial com a leitura brentiana de *De anima* 424a18. In *Guairacá - Revista de Filosofia*, v. 33, n. 2, (2017): 43-64.

<sup>14</sup> Ver, HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*, Werke 5, Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (hrsg), Band. 5, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1969, p. 82. Para uma compreensão mais adequada dessa questão e de como ela incide no presente trabalho, remetemos a SILVA, M. M. da. Sobre a insuficiência da noção hegeliana do Ser e suas consequências na determinação do Conceito puro enquanto a verdade do Ser e da

Abrangente; o ser que os filósofos tentaram identificar e assim determinar sob as mais diversas formas, derivadas ou originárias, todas elas de-terminadoras e de-limitadoras, logo, de-formadoras do ser ele mesmo. Isso porque, no Abrangente, não há algo como formas originárias ou derivadas e, portanto, igualmente, algo que possa ser dito originário ou derivado, passível de ser, respectivamente, de-terminado, de-limitado ou de-formado por elas. O Abrangente é o próprio originário, ou antes, o mais originário; mas não algo, forma ou conteúdo originário, e sim uma dimensão a um tempo aquém e além do finito e do infinito, do necessário e do contingente, assim como da necessidade e da contingência etc. Uma dimensão, portanto, não empírica e não transcendental; nem transcendente, nem imanente, mas pura e simplesmente manente.

Porque manente, a referida dimensão ou o Abrangente ele mesmo impõe-se como o princípio que permanece dentro de si, que não sai de si enquanto elemento constitutivo ou imanente do que dele deriva e que não permanece à distância, separado, como uma causa transcendente. Ao permanecer dentro de si, porém, o Abrangente não permanece inerte, quieto ou em silêncio, mas, como o início próprio de tudo o que há, expande-se e se contrai de modo tal que, como num movimento de diástole e de sístole, se determina realmente como ser e conceber, doa portanto ser ao que é ou existe, vida ao que é vivo, inteligência ao que é inteligente etc. Isso significa que não há nada que seja realmente fora do princípio ou do início; significa igualmente que tudo o que há, só existe no princípio ou no início mesmo, inclusive o pensar. Este, em rigor, é sempre um pensar do início e, portanto, um pensar do Abrangente, que pensa no Abrangente e em função do Abrangente. Desse modo, tal pensar se mostra necessariamente como um pensar concreto; logo, como um pensar em imagens.

Nessa medida, o pensar em imagens não é um pensar abstratamente consciente, que pensa por determinações formais ou categorias abstratas, conceitos determinados ou ideias claras e distintas, apreendidas e isoladas mediante a atenção e a vontade de uma consciência ou de uma inteligência, ela mesma formalmente determinada, em torná-las conscientes. Mas ele também não é um pensar inconsciente ou, ainda, não consciente; ao

---

Essência. In: CARVALHO, M., FIGUEIREDO, V. (Org.). *Filosofia alemã de Kant a Hegel*. São Paulo: ANPOF, 2013, p. 411-429.

contrário, tal como a Psicanálise em suas origens já o notara, o pensar em imagens é antes um pensar pré-consciente; o que, aqui, tem o sentido preciso de um pensar concreto, análogo ou o mesmo que o pensar em imagens antigo, em rigor, delineado em suas linhas de força essenciais entre Aristóteles e Proclo, depois de algum modo retomado por filósofos como Nicolau de Cusa, Giordano Bruno, Schelling, Schopenhauer e Nietzsche, assim como, enfim, de certo modo, pelo último Merleau-Ponty<sup>15</sup> e, na esteira deste, pelo chamado ultimíssimo Lacan<sup>16</sup>. Como pensar concreto, o pensar em imagens é um pensar outro que o transcendental; não obstante, aquém e além deste, ele se revela um pensar especulativo, no sentido antigo, logo teórico ou contemplativo, mas ao mesmo tempo ativo e assim prático, bem como operativo e com isso poético. Nele está em jogo, portanto, antes de tudo, o ser que em cada caso se essencializa em si e para si e não meramente o ser que em cada caso é o de cada ente que é aí; este é o singular, aquele o Abrangente.

O Abrangente (*to katholou*) é, conforme Philip Merlan, em seu comentário a *Metafísica Γ (IV) e E (VI)*, o elemento a um tempo concreto e comum a todos os casos singulares; por isso, também é dito o *ente enquanto ente (on he on)*<sup>17</sup>. O caso singular (*to ekaston*), ou antes, cada caso singular, por seu turno e a seu modo, estruturalmente, contém nele aquele elemento e só por esse motivo pode ser dito o ente; aqui, o ente determinado ou o ente que em cada caso é-aí. Enquanto o elemento abrangente implica a determinação real da relação em jogo em um plano puramente contemplativo, ou antes, especulativo puro, o caso singular exige que tal relação, porque realmente determinada, também se

<sup>15</sup> Infelizmente, devido ao escopo deste trabalho, não temos como aprofundar aqui essa questão; porém, a mesma permanece no horizonte das questões ora investigadas, especialmente na medida em que estas se impõem como tarefa de uma filosofia da manênciã e, portanto, se reivindica como parte da tradição do neoplatonismo, da qual, direta ou indiretamente, de modo respectivo, por sua forma ou por seu conteúdo, os autores citados também participam. Ver, a respeito, SILVA, M. M. da. O que é filosofia da manênciã? Prolegômenos à ideia de uma metafísica pós-moderna. *Revista Húmus*, v. 8, n. 25 (2019b): 156-175. Para o caso específico de Merleau-Ponty, ver M. CARBONE, *La chair des images: Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*. Paris: Vrin, 2011, p. 129ss.

<sup>16</sup> Sobre este ponto, em especial acerca da articulação inconsciente-consciente nos últimos seminários de Lacan, sobretudo em *L'insu-que-sait de l'une-bévue* (1976-1977) e *La topologie et le temps* (1978-1979), veja o trabalho de Christine Toutin-Thélier, intitulado *L'émergence dans la conscience*, in *L'Unebévue*, 2, (1993): 33-38, cuja questão fundamental consiste precisamente na seguinte: O pré-consciente é uma instância que se interpõe entre consciência e inconsciente ou antes é uma instância que os unifica? Ver, mais adiante, na seção V, um parágrafo acerca dessa questão no âmbito do elemento operatório do pensar em imagens, em rigor, nos limites da psicanálise, do pensar pré-consciente.

<sup>17</sup> Ver Ph. MERLAN, op. cit., p. 161ss; p. 168-169 e p. 173-174.

prove rigorosamente *nomotética* e não meramente *hipotética*<sup>18</sup>. Este o tipo de relação próprio dos tempos modernos e, em vista disso, determinado formalmente sob a forma de uma universalidade abstrata, por isso também chamada hipotética; aquele, o tipo de relação próprio dos tempos antigos, determinado realmente sob a forma de uma universalidade concreta, segundo o *Nómos* ou a Lei que em cada caso, cada um a seu modo, é a única e exclusivamente vigente. Essa Lei não é outra senão o Abrangente ele próprio, bem como sua universalidade, que é concreta pelo fato de que, nela, o Universal ou o Abrangente e o ser-aí ou o singular são um e o mesmo.

Do ponto de vista do Abrangente, como a dimensão a mais originária e o próprio ente enquanto ente, este pode ser dito a esfera suprema do ente, da qual participam todos os entes determinados ou singulares, tanto os que são, quanto os que não são. Essa a esfera na qual o próprio Abrangente se constitui, a um tempo, como Universal concreto<sup>19</sup> e como ente determinado ou ser-aí, como a esfera na qual estes não se distinguem realmente, portanto enquanto entes reais e ontologicamente determinados, dado que são um em sua origem, isto é, no Abrangente. Enfim, a esfera na qual, justamente por isso, também não se distinguem sensível e suprassensível, conteúdo e forma etc.; ou ainda, no âmbito da vida pulsional, devido à indistinção real acima aludida, a esfera na qual não se distinguem o inconsciente e o consciente.

#### IV. O UNIVERSAL CONCRETO E O SER-AÍ, OU A ARTICULAÇÃO ENTRE O INCONSCIENTE E O CONSCIENTE: PASSAGEM AO ELEMENTO OPERATÓRIO DO PENSAR EM IMAGENS

Como se dá a articulação entre o Universal concreto e o ser-aí e por que, de fato, eles são um? O mesmo há que se perguntar a respeito do sensível e do suprassensível, do conteúdo e da forma, enfim, do inconsciente e do consciente. Tal articulação, parece-nos, dá-se mediante o pensar em imagens, em seu elemento propriamente operatório, ao qual o

---

<sup>18</sup> Sobre essa questão, no quadro teórico próprio de sua emergência, o âmbito da normatividade ético-política e da passagem da concepção grega antiga para a moderna e contemporânea do Direito natural, veja-se VAZ, H. C. de Lima. *Ética e Direito*, in **Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura**. São Paulo, Loyola, 1988, p. 146-147.

<sup>19</sup> O termo ‘Universal concreto’, aqui utilizado, não é o mesmo que Hegel concebe sob esta rubrica. Veja-se, a respeito, a próxima seção deste trabalho.

passo presente se dá a tarefa de introduzir. Mas isso em confronto com o modelo hegeliano, que, de um lado, se mostra como a primeira tentativa de levar a termo essa articulação e, de outro, faz o inconsciente sucumbir no consciente e o pensar em imagens no pensar puro. Assim, o trabalho apresenta neste passo a concepção hegeliana, como passagem ao elemento operatório do pensar em imagens, e, no seguinte, esse elemento propriamente dito.

Neste trabalho, o termo ‘Universal concreto’ não se refere – em primeira linha – àquilo que em Hegel se designa sob essa mesma terminologia, isto é, pela expressão ‘*das konkret Allgemeine*’; embora possa, de certo modo, contemplá-lo. Isso porque, tal como aqui considerado, o Universal concreto só é o que é em sua indistinção real com o ser-aí; isso implica que o Abrangente não é a Subjetividade absoluta ou o Sujeito absoluto, ou ainda a Inteligência de Hegel, assim como também não é o Uno ou o Bem de Platão ou dos neoplatônicos, bem como o primeiro motor aristotélico ou, enfim, o *esse* tomasiano. Antes disso, o Abrangente ora em questão consiste na esfera em que tais determinações, em um caso formais e em outro reais, ainda não existem; por conseguinte, não em algo como a Indiferença absoluta de Schelling ou o *seer* (Seyn) – retraído – como abismo de Heidegger, mas no ser in-determinado da tradição da academia platônica, logo no ser sem determinação, portanto sem cor, ou sem figura e sem contato tematizado em *Fedro*, 247cd, assim como no ser sem-qualidade ou sem-reflexão, mantido sem tematização no início da Seção *Qualidade*, da *Ciência da Lógica* de Hegel. Se isso é assim, como então pensar o Abrangente?

Dissemos em outro lugar que o Abrangente é o ser-um de Ser e Conceber, sendo o Haver o ser-outro destes; todos os últimos, entretanto, modos do Abrangente. Tal como acima aludido, portanto, como a esfera em que Universal concreto e ser-aí não se distinguem realmente, na qual também não se distinguem sensível e suprassensível, ou, no âmbito da vida pulsional, o inconsciente e o consciente, faz-se necessário aqui um breve confronto com Hegel. Pois bem, o modo como este filósofo compreende o assim chamado “o verdadeiro Universal” retoma em sua raiz o que ora entendemos pelo termo ‘o Abrangente’, a partir de sua origem especificamente aristotélica, a qual, também, é de certa maneira igualmente retomada pelo filósofo de Berlim, para quem o verdadeiro Universal “é a unidade omniabrange (die übergreifende Einheit) de si mesmo pelo seu outro, o

ser”<sup>20</sup>. Em nosso caso, aquém e além desta unidade, e como já foi dito acima, o abrangente não é mais que o ser-um de Ser e Conceber presente em cada singular ou em cada Haver e, como tal, desenvolvido inicialmente a partir de certa apropriação criativa da interpretação merlaniana de Aristóteles<sup>21</sup>. Não obstante, a assim chamada “unidade omniabrangente” constitui-se como o resultado de algo cujo início se funda, em rigor, na indistinção de consciência e pulsão (*Trieb*)<sup>22</sup> ou de autoconsciência e desejo (*Begierde*).

Nos §§ 426-429 da *Enciclopédia das Ciências filosóficas* de 1830, Hegel discute precisamente, e pela primeira vez na história do pensamento humano, o desejo como o primeiro grau da autoconsciência (*Selbstbewusstsein*), o grau da autoconsciência singular, bem como, nos parágrafos anteriores a esses, tematiza a consciência ao nível da pulsão. Ora, em Hegel, o desejo ou, antes, a autoconsciência concebida como desejo, é sobretudo contradição consigo mesma, isto é, com a consciência, que, na figura da autoconsciência, em sua imediatez, precisamente no § 425, preparado pelos dois anteriores, se reapresenta como pulsão<sup>23</sup>. Disso se depreende que, no primeiro momento da autoconsciência em Hegel, pulsão e desejo se mostram como extremos de uma contradição cujo lugar já está demarcado, por exemplo na *Fenomenologia do Espírito*, e que, como tal, apesar das suposições de Hegel, nos §§ 423-429 da *Enciclopédia* de 1830, só poderá se resolver no quadro referencial do saber absoluto, quando a autoconsciência do espírito se torna objeto da consciência deste. Tal contradição, porém, emerge com a inflamação [*Entzündung*] da autoconsciência, que se atea por sobre a vida, compreendida, a um tempo, como fim e

<sup>20</sup> HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III. Die Philosophie des Geistes*. Werke 10. Frankfurt am Main. Suhrkamp, 1970, § 465, p. 283. Doravante citado conforme segue: E., § 465, p. 283; situação em que, não obstante, se fará a indicação das páginas apenas em caso de explícita necessidade de consulta ao original. Quando das citações diretas, recorreremos à edição brasileira de Paulo Meneses e José Machado, modificando-a, ligeiramente, em um aspecto ou outro.

<sup>21</sup> No concernente à aproximação com Hegel, recomendamos comparar o que este afirma no trecho citado com a interpretação de Merlan (op. cit., p. 173-174) de ‘katholou’ como o que é *omnipresente*.

<sup>22</sup> Neste trabalho, o termo *Trieb* é traduzido por *pulsão*. Isso pelo fato de Hegel, no Adendo ao § 424 da *Enciclopédia*, dizer que “a autoconsciência imediata” – a única ora em questão – “ainda não tem por objeto o EU = EU, mas somente o EU; por esse motivo é livre apenas *para nós*, não *para si mesma*, ainda não sabe de sua liberdade; tem somente em si a base dessa liberdade, mas ainda não a liberdade verdadeiramente efetiva”. Tal fato implica que a autoconsciência em questão se mantém no plano do inconsciente (ver E., § 453) ou mais propriamente do pré-consciente; caso em que a pulsão ainda não está elaborada em impulso (distinção possível, em termos de vida imediata, apenas se levarmos em conta a articulação do inconsciente e do consciente posta em obra no pré-consciente), não estando, portanto, sob o controle da autoconsciência em sua primeira determinação, a saber, enquanto desejo (*Begierde*).

<sup>23</sup> Hegel afirma, expressamente: “a autoconsciência é, como essa certeza de si mesma ante o objeto, a pulsão (*Trieb*) de pôr o que ele é em si” (E., § 425).

meio, ou como um fim que tem seu meio (de realização) dentro de si mesmo, e assim como “a consciência do ideal simples, objetivo para si mesmo, portanto diferenciado dentro de si mesmo: o saber da verdade natural, do Eu”<sup>24</sup>. Uma consciência meramente abstrata ou sem realidade<sup>25</sup> que, como unidade necessária do Eu e do objeto, ou do fim e do meio, é mera pulsão ou desejo.

A consciência, tal como descrita no parágrafo anterior, é mera pulsão na medida em que, enquanto resultante da autoconsciência inflamada, não é senão o arder dessa última no sentido de “pôr o que é em si”, isto é, de “dar conteúdo e objetividade ao saber abstrato de si e, inversamente, libertar-se da sua sensibilidade, abolir a objetividade dada e pôr-se idêntico consigo; ambos são um e o mesmo”<sup>26</sup>. Em vista disso, é preciso reconhecer que, nesse momento, enquanto pulsão, a autoconsciência está voltada apenas para si mesma em sua pura idealidade não-sabida, ainda não é autoconsciência plena, unidade do Eu e do objeto ou do Eu e do mundo; por isso, não tem por objeto o Eu = Eu, ela própria enquanto autoconsciência, mas somente o Eu, isto é, a consciência em geral, razão pela qual tem que se voltar para o exterior e assim, se fazer desejo, em suma, fazer-se a si mesmo aquilo que é seu objeto, a autoconsciência, que é pura e simplesmente desejo, desejo de realizar-se como tal<sup>27</sup>. Logo, antes de libertar-se da sensibilidade do saber abstrato de si e de abolir a objetividade dada no mesmo e pelo mesmo, a autoconsciência singular tem que fazer a experiência com o caráter sensível daquele saber, que, porquanto não é senão o saber abstrato de si, implica seu desenvolvimento e portanto sua assunção, embora negativa consigo mesma no quadro do que lhe é dado ou é por ela tomado como tal. Esse o momento em que emerge o desejo, primeiramente como destruição, no caso, a da objetividade dada, e, em consequência, como formação do Outro; em ambos os casos, porém, a partir da própria sensibilidade daquele saber abstrato (isto é, cindido) de si. A questão que assim se impõe, nesse contexto, é a de saber se, em tal programa, o desejo de fato se realiza ou é interdito justamente pelo Outro que ele entende formar, na medida em que, conforme o programa da Psicologia de Hegel, o desejo como formação do Outro implica não a satisfação plena do desejo, mas antes a sua subsunção. Situação em que a autoconsciência

---

<sup>24</sup> E., § 423, Ad.

<sup>25</sup> E., § 424.

<sup>26</sup> E., § 425.

<sup>27</sup> E., § 424ss.

nele vista como aprisionada<sup>28</sup>, dele se libertaria para então reconhecer-se a si mesma em outra autoconsciência. Eis aí as linhas gerais do esquema hegeliano da autoconsciência imediata enquanto desejo; esquema em que o desejo mesmo – tomado como processo ao infinito – é deixado de lado, porquanto é dito suprassumido, em favor da autoconsciência que reconhece<sup>29</sup>.

Não obstante, parágrafos mais adiante, quando tematiza a rememoração<sup>30</sup>, Hegel como que retorna à questão da pulsão e do desejo, mas agora sob o ponto de vista do espírito teórico e, portanto, do modo como neste, a Inteligência inicialmente não pensa senão em imagens. Isso porque é através da rememoração, o *adentrar-se* da Inteligência em si mesma – como “a potência que pode exteriorizar sua propriedade e não precisar mais da intuição exterior para a existência dessa propriedade nela”<sup>31</sup> – que a Inteligência se torna vontade; quer dizer, que o pensar “se determina a si mesmo para [ser] a vontade”<sup>32</sup>. Esse o ponto em que o referido processo permite passar do desejo enquanto realização de um fim egoísta, cujo conteúdo seria meramente subjetivo e arbitrário, a um conteúdo universal, em si concreto, que só é no pensar e pelo pensar<sup>33</sup>. Ora, esse pensar, enquanto em imagens, emerge precisamente no segundo momento da rememoração, em rigor, quando Hegel apresenta a imagem como sendo “de per si, passageira”, sua rememoração na inteligência e sua conservação inconsciente, assim como quando ele próprio reconhece que a inteligência não é só a consciência e o ser-aí, mas também o sujeito e o *Em-si* das determinações da imagem nela rememorada, Hegel assevera:

Apreender a inteligência – como esse poço noturno em que se conserva um mundo de imagens infinitamente numerosas, sem que estejam na consciência – é, de um lado, a exigência universal de apreender o conceito enquanto concreto [...]. Porém, a inteligência é, como tal, a livre existência do ser-em-si que se rememora dentro de si em seu desenvolvimento. Assim, há que apreender-se, de outro lado, a inteligência como esse poço inconsciente, isto é, como o universal existente em que o diverso ainda não está posto como discreto. E, na

---

<sup>28</sup> E., § 428, Ad.

<sup>29</sup> Se essa suprassunção implica que a autoconsciência, enquanto desejo, seja algo como o desejo de reconhecimento, tal como ocorre, por exemplo, na leitura de Kojève – para quem a da autoconsciência é precisamente isso, ou seja, desejo de reconhecimento –, sua discussão ficará para um outro momento, porquanto ultrapassa os limites destes trabalho.

<sup>30</sup> E., § 452-454; § 468.

<sup>31</sup> E., § 454.

<sup>32</sup> E., § 468.

<sup>33</sup> E., § 469, A.

verdade, esse *Em-si* é a primeira forma da universalidade, que se oferece no representar.<sup>34</sup>

A título de conclusão desse passo, é importante frisar aqui a exigência de que a Inteligência é o “poço noturno em que se conserva um mundo de imagens infinitamente numerosas, sem que estejam na consciência”. Nesse momento, por conseguinte, a Inteligência não pensa por representações, nem por conceitos ou mesmo por imagens; mas tão somente *em imagens*, dado que estas se conformam em um mundo conservado na Inteligência, caso em que esta se mostra o conceito concreto que deve, enfim, ser apreendido como tal. E isso é precisamente assim, em Hegel, pelo fato de a Inteligência consistir na “livre existência do ser-em-si que se rememora dentro de si em seu desenvolvimento”; o que, como já se mostrou acima, não pode se dar senão em imagens. Daí a necessidade de apreender-se a Inteligência como esse poço inconsciente, como o universal existente em que o diverso ainda não está posto como discreto; em suma, ainda como in-determinada e, portanto, uma com o Abrangente.

## V. O ELEMENTO OPERATÓRIO DO PENSAR EM IMAGENS

Além de uma natureza especificamente epistêmica e de um caráter a um tempo ontológico, metafísico e ético, o pensar em imagens possui ainda um aspecto operatório. Este, nele, se apresenta como um elemento que, como tal, opera ao nível da vida pulsional de modo a, a partir desta, plasmar algo como o real, como uma plataforma na qual seres racionais podem viver e, assim, mediante a afirmação ou a negação de suas próprias pulsões, ordená-lo (ou torná-lo um mundo) conforme certo ideal. Neste sentido, é ao nível da vida em sua afirmação e em sua negação ainda pura e simplesmente inconsciente, no qual prevalecem tão somente as imagens como tais plasmadas pelo pensar, as quais este pensar opera enquanto pensar em imagens.

Contudo, embora o pensar em imagens opere já a partir do inconsciente, ele mesmo, enquanto pensar, não é pura e simplesmente inconsciente. Tal pensar é, a um tempo, consciente e inconsciente: enquanto ‘pensar’, há sempre nele certa consciência, não necessariamente teórica ou teorética, mas prática, ou antes, ética ou moral; enquanto ‘em

---

<sup>34</sup> E., 1830, § 453, A.

imagens’, ele é sempre um pensar do inconsciente e um pensar no inconsciente. Isso significa que o pensar em imagens, ao mesmo tempo em que pensa o já pensado, se volta especificamente para o ainda não pensado ou o impensado disso que é ou foi pensado, para o que, não obstante, de algum modo permaneceu recalcado ou reprimido pelo pensar puramente consciente, por exemplo, no âmbito das relações humanas. Disso se depreende considerar o pensar em imagens segundo seu aspecto operatório, conforme sua atividade de plasmar imagens de tal ou tal tipo de modo que sejam precisamente essas imagens os elementos conformadores do que então se poderia designar *kósmos*.

Há que se reconhecer primeiramente que o pensar em imagens não é apenas um pensar visual, como defendem algumas correntes da Psicologia e da Psiquiatria ou mesmo da Filosofia e da Psicanálise. Tal como concebido neste trabalho, o pensar em imagens é simultaneamente um pensar visual, sonoro, tátil, olfativo e gustativo; entretanto, não se resume a nenhum desses seus modos sensíveis, bem como não pode ser compreendido nos limites dos mesmos. Antes disso, concebe cada um desses modos como o caso de uma estrutura linguística ou, ainda, de uma linguagem própria; de uma linguagem cujas palavras e significantes não enunciam meros significados, conceitos ou representações, mas antes atos e ações que se formam e se conformam, porque pensamentos, pura e simplesmente em imagens. Desse modo, porquanto se faz um pensar pré-consciente, ele permite a comunicação do pensar inconsciente (cujos conteúdos permanecem ocultos) e do consciente (cujos conteúdos se querem precisa ou supostamente determinados de uma vez por todas), quaisquer que sejam estes e quaisquer que sejam seus níveis de interação. Neste sentido, a natureza própria do pensar pré-consciente ou o seu “muito imperfeito tornar-se consciente”<sup>35</sup> é precisamente sua virtude, dado que retoma e desenvolve, em seu limite, o conteúdo mesmo tornado inconsciente por um pretense pensar plenamente autoconsciente.

Não obstante a afirmativa de Freud no parágrafo anterior e sua articulação do inconsciente e do consciente em grande parte deficiente ou apenas negativa, Lacan, ao contrário, em seus últimos seminários, impõe-se a si mesmo a tarefa de tal articulação. Especialmente nos seminários *L’insu-que-sait de l’une-bévue* (1976-1977) e *La topologie et le temps* (1978-1979), tal como lidos por Christine Toutin-Thélier, em *L’émergence dans*

---

<sup>35</sup> FREUD, S. *Das Ich und das Es*. In op. cit., p. 290.

la conscience<sup>36</sup>, a questão se mostra patente; caso em que, do ponto de vista prático, aqui, em rigor, do ponto de vista da práxis psicanalítica, o pré-consciente não meramente se interpõe entre o inconsciente e o consciente, mas antes os unifica, se apresentando, portanto, como o termo médio da oposição ou mesmo da contradição, mais precisão da cisão que, por exemplo na histérica, se opera entre o inconsciente e o consciente. Ora, Lacan ele mesmo afirma:

A diferença entre a histérica e eu – e eu que, em suma, por força de ter um inconsciente o unifico com o meu consciente, a diferença é esta, que, de fato, a histérica é sustentada em sua forma de bastão (*trique*), sustentada por uma armadura. Essa armadura é, em resumo, distinta do seu consciente. Esta armadura é o seu amor por seu pai. [...]

É precisamente isso que nos dará uma imagem da ligação entre o consciente e o inconsciente. O consciente e o inconsciente comunicam e são ambos apoiados por um mundo tórico. Esta é a descoberta, uma descoberta que aconteceu por acaso, não que Freud não tenha feito isso, mas ele não disse a última palavra. Ele nunca afirmou isso, ou seja, que o mundo fosse tórico. Ele acreditava, como qualquer noção da psique implica, que havia algo que eu acabo de descartar, fazendo um laço, e outro laço ao redor do primeiro, estando este no meio; ele acreditava que havia uma vigilância, uma vigilância que chamava de psique, uma vigilância que refletia ponto a ponto o cosmos. Ele estava ciente do que é considerado uma verdade comum, que a psique é o reflexo de um determinado mundo.<sup>37</sup>

Lacan apresenta dois modos da articulação do inconsciente e do consciente. Na histérica essa articulação se mostra interdita por uma armadura, com a qual ela imagina proteger-se, caso em que seu inconsciente não está unificado com o seu consciente; pois aquela armadura é distinta deste. Essa a principal razão do sofrimento da histérica e, ao mesmo tempo, o mecanismo de defesa de que ela se utiliza justamente para não enfrentar ou responsabilizar-se nos seus sintomas. No psicanalista, ao contrário, o inconsciente e o consciente estão unificados; pelo menos em tese, no sentido de que o psicanalista tem resolvidos seus traumas do passado, não há aqui uma armadura que separa o inconsciente e o consciente; mas, precisamente porque unificados, há algo que os unifica. Este o mundo *tórico* (cuja forma, em geometria, é a de um toro com superfície descrita por fórmulas algébricas) que, como tal, em Lacan, não é senão uma imagem da ligação do inconsciente

<sup>36</sup> TOUTIN-THÉLIER, C. L'émergence dans la conscience, in *L'Unebvue*, 2, (1993): 33-38.

<sup>37</sup> LACAN, J. *L'insu-que-sait de l'une-bévue* (1976-1977). [Nouvelle transcription Staferla]. 14 Décembre 1976. [PDF], p. 24; p. 27. Disponível em: [http://www.valas.fr/IMG/pdf/S24\\_L\\_INSU---.pdf](http://www.valas.fr/IMG/pdf/S24_L_INSU---.pdf)

e do consciente. Essa imagem, contudo, não é fornecida senão pelo pré-consciente, na medida em que este, como já intuía Freud, pensa em imagens.

Em geometria, na linguagem popular, toro é um objeto que tem a forma de um *donut*. Mais precisamente, toro é uma superfície de revolução gerada pela rotação de um círculo de raio  $r$  num espaço tridimensional em torno de um eixo coplanar a uma distância  $R$  do seu centro. Diz-se que se o eixo de revolução não toca o círculo, a superfície gerada tem uma forma de anel, desse modo, tal superfície é chamada um toro de revolução; esse o resultado que satisfaz a condição  $R > r$ , pela qual o toro diz-se aberto e assemelha-se à figura de um *donut*. Exemplo que implica um toro sólido, formado por um disco rotativo, em vez de um círculo, em torno de um eixo, que, como tal, é um toro mais o volume do interior do toro. Não obstante, outras duas condições para a descrição da superfície gerada podem se apresentar ( $R < r$ ;  $R = r$ ), as quais determinam diversamente a forma do toro; em rigor, sua superfície, que depende do sinal da expressão “ $R - r$ ” e pode ser descrita mediante fórmulas cujas varáveis são necessariamente 3 (três), por exemplo  $x$ ,  $y$ ,  $z$ . Entretanto, se  $R = 0$ , o toro degenera para esfera, ou seja: se o raio maior ( $R$ ) é nulo ( $= 0$ ), o raio menor ( $r$ ) torna-se o único existente (se  $> 0$ ); assim, embora possa haver rotação de um círculo de raio  $r$  num espaço tridimensional, se não há eixo coplanar no qual aquela rotação possa se dar a uma distância  $R$  do centro em questão, não há geração de superfície tórica alguma. Em suma: topologicamente, um toro é uma superfície fechada definida como o produto de dois círculos:  $S^1 \times S^1$ ; caso em que, de qualquer modo, ele é o terceiro elemento estruturante do mundo chamado tórico, que na verdade articula os outros dois em um toro.

Do ponto de vista estritamente psicanalítico, logo, no quadro teórico de uma topologia do ser-aí da psique, a armadura da histórica, no exemplo de Lacan, o amor da histórica pelo pai, constitui para a própria histórica um círculo no qual ela se circunscreve. Neste círculo, ou antes, nesta esfera, que é, nesse caso, a esfera do inconsciente, não há e não pode haver nenhuma comunicação entre o inconsciente e o consciente, daquele separado pela armadura que então se distingue do consciente ele mesmo; inconsciente e consciente permanecem, pois, duas esferas que, por não se comunicarem, mantêm-se dissociadas, mas também sobrepostas uma a outra, não chegando, portanto, a se fazerem dimensões. Por conseguinte, não há na histórica “uma superfície de revolução gerada pela rotação de um círculo de raio  $r$  num espaço (psíquico) tridimensional em torno de um eixo

coplanar a uma distância  $R$  do seu centro”, falta-lhe precisamente o eixo referido; razão pela qual ela gira sempre sobre o mesmo ponto. No psicanalista, por seu turno, ambos os círculos estão ligados e o que os liga é justamente a imagem tórica de um mundo igualmente tórico em pleno devir; se aos dois círculos se denominam inconsciente e consciente, ao produto de ambos há que se designar pré-consciente, que nos dá a “imagem da ligação entre o consciente e o inconsciente” e, portanto, os unifica, tendo o mundo tórico por seu fundamento. Este, do ponto de vista filosófico aqui esboçado, pode ser tomado como a expressão topológica – tridimensional, física e psiquicamente considerada –, do próprio Abrangente; aquele, a instância em que se processa o pensar em imagens. Mas como se processa, enfim, este pensar e imagens?

Do ponto de vista operatório do pensar em imagens, quando, por exemplo, em uma situação de análise, se impõe a interpretação de uma narrativa, se o que esta enuncia é em alguma medida conteúdo inconsciente, ou mesmo, em certos casos, conteúdos conscientes, não são necessariamente representações inconscientes o que, em cada caso, nela está em jogo. Mas antes, porque se trata aí de conteúdo inconsciente, por definição, o conteúdo que passou pelo consciente e que foi, por este ou aquele motivo, trasladado ao inconsciente, tal conteúdo é ou tem que ser, como pensamento, necessariamente imagem; essa a razão por que, no pensar em imagens, estas não são meros instrumentos para o pensar e nem mesmo conteúdo do nosso pensar. Ao contrário, elas são e se impõem como o ser-á do próprio pensar, mediante a assim chamada figurabilidade psíquica (*psychische Darstellbarkeit*)<sup>38</sup>; a qual, em razão de seu caráter ainda pura e simplesmente ‘figurável’ e não já ‘figurativo’, se distingue daquilo que Hegel designou figuratividade (*Bildlichkeit*) do pensar<sup>39</sup>. O fundamental nesse caso não é senão o ponto preciso em que algo como a realidade (*Realität*) de cada um e para cada um emerge como o que é a um tempo interior e exterior e, portanto, como efetividade (*Wirklichkeit*); em rigor, como passível de ser compartilhado intersubjetivamente.

Sem discutir ou mesmo entrar aqui em considerações biológicas em geral ou neurológicas em particular, o ponto exato em que o pensar em imagens se põe é o do início

<sup>38</sup> Sobre a noção de ‘figurabilidade psíquica’, ver BOTELLA, C.; BOTELLA, S. *La figurabilité psychique*. Paris: In Press Éditions, 2007, passim.

<sup>39</sup> Sobre a figuratividade do pensar, ver G. W. F. HEGEL, op. cit., § 456, Zusatz, p. 267.

mesmo do ser e do conceber em sua alteridade, ou ainda, em sentido estrito, o do haver. Trata-se de um pensar que cria ele próprio o assim chamado real, ora entendido como o primeiro resultado da emergência do ser-outro de ser e conceber, isto é, do haver; logo, como o singular em seu âmbito o mais inaudito, do qual o que se designa ‘realidade’ é tão somente certa conformação ideal e, portanto, uma idealidade. Isso significa que o pensar em imagens é um pensar criativo, não meramente produtivo ou reprodutivo; porquanto resultam de sua figurabilidade psíquica, portanto em figuratividade pensante, as coisas terão que ter necessariamente figura, contato e cor ou o que lhe for mais próprio em função de sua figura e, portanto, de seu contato umas com as outras. A coisa em sua singularidade é o próprio real, o haver ele mesmo, no qual, embora ser e conceber operem conjuntamente, o fazem a título dissociativo; quer dizer, não segundo seu ser-um, o Abrangente, mas conforme seu ser-outro, o haver em sua múltipla configuração *idiotípica*. Nesta, cada caso é uma realização singular e, portanto, única do Abrangente, que por isso mesmo se encontra em sua plenitude em cada existente.

Esse o verdadeiro *Factum* da existência, ou da *ec-sistência*, do permanecer fora do ser (aqui o outro do conceber) e, por isso, do permanecer subordinado a categorias dele destacadas mesmo quando se arvora dele apropriar-se. Essa a razão pela qual toda ec-sistência considerar-se finita em seu ser e, em vista disso, sempre olhar para este como que à distância, incapaz de atingi-lo e assim penetrá-lo ou deixar-se por ele penetrar, permanecendo, pois, nele suspensa, acometida de temor e tremor, melancolia ou angústia, ansiedades várias. Não é por acaso que tais situações ocorrem em um âmbito do pensar em que este não é inteiramente consciente e nem completamente inconsciente, mas em parte consciente e em parte inconsciente; portanto naquele âmbito do pensar que Freud chamou pré-consciente, presente tanto no Eu quanto no Além-Eu (Überich), bem como, ao mesmo tempo, mais próximo dos processos inconscientes, logo do Isso (Es). Razão pela qual cujos processos, porque de natureza essencialmente inconsciente, são pensados única e exclusivamente em imagens.

## VI. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enquanto um pensar do Abrangente e um pensar no Abrangente, o pensar em imagens é igualmente um pensar do Inconsciente e um pensar no Inconsciente. Ainda que este não seja o próprio Abrangente, ou vice-versa, o fato deste último estruturar por completo o chamado Isso (Es), que então se impõe como o Real *o-posto* ao Ideal (ou ao Simbólico na perspectiva de Lacan), igualmente estruturado pelo Abrangente, demonstra perfeitamente seu caráter abrangente desse. Cabe, pois, ao pensar em imagens constatar, verificar e precisar as estruturas de pensamento em jogo nele mesmo.

Embora seja igualmente um pensar do Inconsciente e um pensar no Inconsciente, o pensar em imagens não é ele mesmo um pensar completamente inconsciente. Já foi dito, mais acima, que ele é tanto consciente quanto inconsciente; por isso, em certo sentido, ele pode ser dito um pensar pré-consciente, dado que neste ser e conceber já se encontram em seu ser-outro e não mais pura e simplesmente em seu ser-um. Neste não há nenhum tipo de separação, real (referente ao conteúdo) ou ideal (referente à forma); mas se esta separação, por sua vez, incide sobre o mesmo, isto é, o ser-um, emerge então o seu ser-outro. Esse não é meramente um ser-outro do ser-um ele mesmo, mas antes múltiplos seres-outros de ser-um algum que só emergem no submergir no ser-um. Não há nem um ser-um; só é o ser-um de ser e conceber, em que tudo há.

Enquanto no ser-um de ser e conceber, o pensar em imagens é o próprio pensar no Abrangente, no qual, igualmente, também não se distinguem o inconsciente e o consciente. Para ambos os modos do pensar do Abrangente, porém, o consciente não é de ordem pura e simplesmente teórica, mas antes essencialmente prática, a esta pode-se designar *Syneidesis*<sup>40</sup>, tal como fizeram os gregos antigos; ou ainda, consciência sem Eu. Este o centro autoconsciente da personalidade própria e absolutamente certo de si dos modernos e contemporâneos até meados do século XX. A essa questão, entretanto, retornaremos em outro momento.

---

<sup>40</sup> Ver MARIETTA JR., D. E. *Conscience in Greek Stoicism*. In *Numen*, 17, 3 (1970): 176-187. Ver também, Ver também, SILVA, M. M. da. *Syneidesis, para além da fragmentação do espírito...*, in *op. cit.*, p. 13-30.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ARISTÓTELES. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

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

BOTELLA, C.; BOTELLA, S. *La figurabilité psychique*. Paris: In Press Éditions, 2007.

BOULNOIS, O. *Être et représentation*. Paris: PUF, 1999.

CARBONE, M. *La chair des images: Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*. Paris: Vrin, 2011.

FEIJOO, A. M. L. C. *Existência & psicoterapia: da psicologia sem objeto ao saber fazer da clínica psicológica existencial*. 1. ed. Rio de Janeiro: IFEN, 2017.

FREUD, S. **Gesammelte Werke: Psychoanalytische Studien + Theoretische Schriften + Briefe**. E-artnow [Kindle], 2015.

HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III. Die Philosophie des Geistes*. Werke 10. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970.

HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*, Werke 5. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1969.

HEIDEGGER, M. *Die Geschichte des Seyns*, ed. Trawny Peter, Klostermann, Frankfurt am Main, 1988.

HÖSLE, V. Begründungsfragen des objektiven Idealismus. In FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (Hrsg.). *Philosophie und Begründung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987, p. 212-267.

JASPERS, K. *Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge*. München: Piper, 1953.

JASPERS, K. *Von der Wahrheit*, München: Piper, 1947.

LACAN, J. *L'insu-que-sait de l'une-bévue s'aile a mourre (1976-1977)*. [Nouvelle transcription Staferla]. Séance du 14 Décembre 1976. [PDF]. Disponível em: [http://www.valas.fr/IMG/pdf/S24\\_L\\_INSU---.pdf](http://www.valas.fr/IMG/pdf/S24_L_INSU---.pdf)

MARIETTA JR., D. E., Conscience in Greek Stoicism. In *Numen*, 17, 3 (1970): 176-187.

MERLAN, Ph. *From Platonism to Neoplatonism*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.

SHELLING, F. W. J. *System des transcendentalen Idealismus*. Mit einer Einleitung von Walter Schulz. Hrsg. von Ruth-Eva Schulz. Hamburg: Felix Meiner, 1957.

SILVA, M. M. da. O que é filosofia da manência? Prolegômenos à ideia de uma metafísica pós-moderna. *Revista Húmus*, v. 8, n. 25 (2019b): 156-175.

SILVA, M. M. da. Forma de pensar e emancipação pós-modernas do humano. *Revista da Abordagem Gestáltica (Online)*, v. 25, no. 3, Goiânia, mai./ago., (2019a): 264-273.

SILVA, M. M. da. Prefácio. In SCHELLING, F. W. J. *Dedução geral do processo dinâmico*. Trad. Gabriel Almeida Assumpção. São Paulo: LiberArs, 2018c.

SILVA, M. M. da. A concepção aristotélica do pensar em imagens, notas sobre seu influxo na Lógica e na Metafísica. *Revista Húmus*, v. 7, n. 24, (2018b): 175-203.

SILVA, M. M. da. Syneidesis, para além da fragmentação do espírito: uma introdução à teoria do abrangente e do pensar em imagens. *Trans/Form/Ação* [online], v. 41, n.spe, (2018a): 13-30.

SILVA, M. M. da. Intencionalidade em Aristóteles? Uma confrontação inicial com a leitura brentaniana de De anima 424a18. In *Guairacá - Revista de Filosofia*, v. 33, n. 2, (2017): 43-64.

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

SILVA, M. M. da. Proposição pós-moderna do idealismo especulativo puro. Uma intervenção no confronto de Heidegger e Schelling versus Hegel. In: FERREIRO, H.; HOFFMANN, T. S.; BAVARESCO, A. (Org.). *Os aportes do itinerário intelectual de Kant a Hegel Comunicações do I Congresso Germano-Latinoamericano sobre a Filosofia de Hegel*. 1ed. Porto Alegre: Editora Fi; Edipucrs, 2014, v. 1, p. 1094-1131.

SILVA, M. M. da. Sobre a insuficiência da noção hegeliana do Ser e suas consequências na determinação do Conceito puro enquanto a verdade do Ser e da Essência. In CARVALHO, M., FIGUEIREDO, V. (Org.). *Filosofia alemã de Kant a Hegel*. São Paulo: ANPOF, 2013, p. 411-429.

TOUTIN-THÉLIER, C. L'émergence dans la conscience, in *L'Unebévúe*, 2, (1993): 33-38.

VARENDONCK, J. *The Psychology of Day-dreams*. London: G. Allen & Unwin Ltd; New York: The Macmillan Company, 1921.

VAZ, H. C. DE LIMA. *Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura*. São Paulo, Loyola, 1988.