

# Morte e Ressurreição em Filosofia

J.M. Costa Macedo  
*Universidade do Porto*

Ao falar de morte e ressurreição em Filosofia, pretende-se mostrar que uma grande parte da Filosofia no seu decorrer é caracterizada pela morte ou desaparecimento de determinadas noções e que estas mais tarde surgem, não como eram, mas transfiguradas, desfiguradas, de qualquer maneira transferidas e tornadas novamente fecundas. Nisto consiste em grande parte o progresso da Filosofia. Isto não exclui o surgimento de novas ideias que não estão implícitas ou explícitas no passado e que podem ser verdadeiros começos.

Esta morte e ressurreição supõem naturalmente um nascimento primordial da Filosofia. Mas até aqui houve como que uma anulação de certas referências míticas e uma retoma dessas mesmas referências num clima de racionalidade que as transformou.

Todo este trabalho supõe que a Filosofia, assim como a linguagem segundo Saussure, é susceptível de uma abordagem sincrónica e diacrónica. Quer isto dizer que o que chamamos história da Filosofia inclui já em si um dinamismo através do tempo, dinamismo intrínseco e não apenas proveniente das evoluções externas em que a Filosofia está enquadrada que também a afectam, que ela própria influencia, sempre a partir daquele seu dinamismo interno como saber teórico prático e vivencial específico, muito semelhantemente ao que podemos descobrir na história de uma ciência teórica como a da Matemática ou a da Física.

Ao falarmos de filosofia não vamos dar uma definição restritiva daquilo que esta actividade mental representa. Filosofia, mesmo antes de conhecermos todas as suas possíveis definições, já se impõe a uma espécie de intuição de quem começa logo de início a aflorá-la, a aprofundá-la e a interrogá-la.

Sabemos que a Filosofia se orienta para o sistematismo. Com efeito, filosofar é uma acção que pode não chegar a um todo de doutrina, mas a concatenação das ideias acaba por formar um todo, uma mundividência, uma opinião final sobre uma teoria do conhecimento explícita ou implícita da linguagem, um posicionamento perante a transcendência, uma teoria

acerca do próprio conceito mais abrangente de realidade e de possibilidade. Quando isto não chega a ser uma totalidade está como que a pedi-la. Isto começou muito cedo: com Platão e Aristóteles. Por outro lado, mesmo com sistematismo, há como que uma referência ao passado, às origens dos elementos utilizados e às interrogações que quase nunca são exclusivas do presente. A Filosofia não começou agora e assim se fez sempre, se bem que na atitude dos sistemas seja possível detectar duas posições:

- a) A de construir um sistema de conhecimentos e interpretações.
- b) A de fazê-lo tendo presente sistemas anteriores ou optando por construir tudo “ab immis fundamentis” como se o passado tivesse morrido.

Na actualidade conhecemos as duas posições. E sabemos principalmente que todos aqueles que quiseram fugir ao passado como se a Filosofia começasse no próprio presente, ou seja, como se o passado fosse letra morta, estiveram na mesma ingenuamente a utilizar materiais antigos ao serviço da inovação. Todo o presentismo absoluto é o mais perfeito exemplo do *naif*.

As noções filosóficas têm o seu peso. Mais do que na ciência, que também tem uma história mas não precisa de recorrer a elas para funcionar. No entanto a reflexão sobre a ciência podia levar-nos a adentrarmo-nos na sua história levando-nos assim a compreender a sua natureza. E os próprios cientistas fazem isto muitas vezes, quando, já não para fazer ciência, pretendem pensá-la como homens e de acordo com o filósofo que existe neles. O que a visão da Filosofia nos mostra é que esta pode ser vista à maneira de uma sucessão de eventos intelectuais sem ligação intrínseca entre eles, ou apenas segundo laços extrínsecos, ou então que, apesar de um possível intencional encerramento dos sistemas em si próprios, há um encadeamento do saber, explícito ou implícito, sem dúvida quase sempre implícito. É ao filósofo que compete trazer à luz esses encadeamentos que dão ao passado e ao futuro da filosofia um horizonte aberto. Isso tem como consequências:

- a) Um maior conhecimento dos sistemas.
- b) Uma lição em dois sentidos, o de podermos compreender os sistemas actuais por essa vinculação ao passado, ou então a de procurarmos em cada um dos diversos sistemas actuais possíveis pontos de ligação ou convergência com outros sistemas seus contemporâneos, de maneira que igualmente iluminem uns e outros, uns aos outros, com o conseqüente anti-dogmatismo que daí pode nascer. Quer também isto significar que se pode fazer Filosofia sincrónica sabendo

que estamos a laborar dentro de uma tensão que poderá levar a novas conclusões teóricas e a uma nova tensão no seio de todas as doutrinas anteriores.

É verdade que estamos a falar de uma espécie de lógica interna evolutiva, intrínseca portanto à Filosofia, *versus* uma narrativa da Filosofia e suas mutações. Muitas vezes as circunstâncias exteriores são estímulos a que a Filosofia se oriente neste ou naquele sentido. Mas seria errado ver em tais estímulos a fonte do próprio pensamento. Insistindo numa ideia que já foi em parte expressa, circunstâncias económicas, materiais, movimentos sociológicos e até ciências não são fontes da filosofia, não são suas matrizes mas apenas condições para que esta se desenvolva. Naturalmente não pode esquecer-se que como material de reflexão da própria filosofia não podem ser postos de parte. Veremos em exemplos que a seguir se darão casos significativos de divórcios e recuperações bem como do dinamismo da transferência que surge na Filosofia. Trata-se de referir apenas alguns segmentos da mencionada diacronia da Filosofia mas que podem ser encarados como indícios desta ressurreição e morte que se dá nesta importante actividade mental do homem.

### ***Um exemplo do século XX***

Sabemos o que representou o estruturalismo no respeitante à marginalização do homem, da natureza humana e do sujeito que a mesma corrente inseria também sob o conceito de humanismo. Como pouco rigoroso e demasiado romântico atacava-se o existencialismo, com destaque para o de Sartre, o qual por sua vez já tinha rejeitado toda a noção de uma essência humana universal, procurando manter os valores do humanismo sem os fundar na humanidade, sobre a qual predominava o sujeito fosse qual fosse o nome que se lhe aplicasse. Destacarei neste caso Foucault proclamando a morte do homem, quer usando estes termos quer outros, como invenção recente e englobando nesse arrasamento o sujeito. Numa leitura que julgava revolucionária considerava que mais do que a morte de Deus Nietzsche tinha proclamado a do homem. É o momento de *As Palavras e as Coisas*, obra que se poderá sempre ler com todo o interesse: apaga-se aí a subjectividade que Foucault considerou associada àquele conceito de homem, segundo ele de invenção recente e que assim ficaria definitivamente marginalizado. Entretanto veio a *Arqueologia do Saber*. Mas já antes se tinha interessado pelo comportamento social, pelas condutas sociais em face da doença mental e, já posteriormente à *Arque-*

*ologia do Saber*, publicava (1977) *Surveiller et Punir*, uma desmontagem da opressão significada pela instituição prisional. Quer aquele primeiro interesse pelo comportamento dos homens perante a loucura, quer o livro acabado de citar são obras empenhadas na denúncia do poder e na via possível de libertação. A quem importava libertar? Entretanto cresce uma outra preocupação: a do corpo como entidade sujeita a pressões – do corpo consciente de si mesmo com certeza, até que na vivência do que ia acontecendo, Foucault reencontra de forma muito mais enriquecida aquilo que inicialmente rejeitara como demasiado impreciso.

Com o *Desejo de Saber* iniciava-se o regresso do sujeito, na medida em que se fala de desligar o sujeito do seu desejo e da sua identidade sexual. Como faz notar François Dosse, na sua *Histoire du Structuralisme*, os cursos de Foucault no *College de France* orientam-se já nesse sentido: 1980/81 *Subjectividade e Verdade*; 1981/82 *Hermenêutica do Sujeito*; 1982/83 *Governo de si e dos Outros*. Finalmente, em 1984, surge *Le souci de Soi*. O sujeito ressurgiu como objecto de pensamento, enriquecido através e pela sua anterior morte<sup>1</sup>.

### ***Platão e o fascínio dos pré-socráticos***

A influência das ideias platónicas é uma das mais destacadas de toda a história da Filosofia. Assim, esse mundo ressurgiu logo no próximo sistema que o quis apagar, não apenas pela inversão operada das ideias para as formas imanentes ao mundo material mas sobretudo no que diz respeito ao acto puro desligado do resto do mundo e, portanto, do tempo e do espaço, tal como o mundo das ideias mas agora, uma vez ressurgido, transformado em ser supremo auto-consciente. Entretanto as Ideias do respectivo mundo transformam-se mais tarde em Ideias de Deus ou Ideias em Deus quando a razão humana descobre o criacionismo, e mais tarde de maneira mais restrita morrem no campo metafísico, passando a constituir o céu da razão pura em Kant, unificando imanentemente os campos específicos do conhecimento teórico. É a sua autonomia imanente que as torna ressurgimento platónico, com a enorme transferência, que como se está a observar, representam.

E é ainda por uma dialectização das ideias platónicas<sup>2</sup> que surge e continua a influenciar-nos e a provocar-nos o sistema que se apresenta

---

<sup>1</sup> *Histoire du Structuralisme*, cap 32, vol II – Le chainte du cigne, ed. La Decouverte. Paris, 1991, p 375-389

<sup>2</sup> Principalmente em *Enciclopédia da Ciências Filosóficas*.

como a grande ressurreição universal de toda a Filosofia anterior, sendo essa dialectização também o resultado de uma ressurreição do pensamento de Heráclito transfigurado pelo seu novo esquema triádico, levando às últimas consequências o Logos que aparece nos Fragmentos. É verdade que o hegelianismo é pouco explícito na aceitação de que o seu próprio sistema e o seu dinamismo interno ficariam no futuro sujeitos à mesma dinâmica de uma diacronia sem fim que daria lugar a novas ressurreições mas não talvez a uma ressurreição unificante que o próprio hegelianismo otimista e triunfantemente construiu. Com uma inversão semelhante àquela que Aristóteles fizera com Platão, o que deu origem à dialéctica marxista, ou sem ela, podia dizer-se que em todas as dialécticas posteriores o ressurgido e o inovado existem em simbiose.

Notável ressurreição é também a referência de Whitehead à categoria dos objectos eternos como eventos, na sua filosofia do processo. Neste caso é possível que o filósofo tivesse tido a consciência daquilo a que estava a recorrer. O descobrimento de que uma noção perdeu o sentido no seu lugar de origem, recuperando a seguir esse sentido se transferida para outro lugar, parece ser o caso. Algo parecido se dá com a noção de Vontade Cósmica inconsciente que Schopenhauer opôs ao sistema de Hegel, isto é, ao que podíamos também chamar sistema da Ideia Auto Consciente. O modelo já estava em Plotino: no penúltimo tratado da sexta enéada, onde se fala da vontade do Uno descrito antes e depois como não se conhecendo em razão da própria superioridade. Por outro lado, este sistema de Schopenhauer, bem como outros que puseram a tónica na vontade, são como que a radicalização e a culminância de uma linha de pensamento anterior que sem esse radicalismo davam o predomínio à vontade sobre o intelecto: Voluntarismo de Duns Escoto, de Guilherme de Occam e Concepção Voluntarista de Deus segundo Descartes.

E não será de excluir que o “l’un” – o uno ou o um de Laruelle – tenha afinidades com o Uno de Plotino na medida em que cada um é um que não se soma a outro um. Não se trata naturalmente de um unificador metafísico, e nesse caso Laruelle tem razão em negar o carácter Plotiniano mas não na redução do ser de cada um à unidade<sup>3</sup>.

Aquela história da Filosofia que mobilizou Hegel mobilizou também Nietzsche e Heidegger. O regresso aos pré-socráticos como a mensagem mais genuína do pensamento do ser é precisamente a ressurreição dos mesmos mas uma vez mais transfigurados, principalmente Parménides, Heráclito, Empédocles. Refira-se primeiramente Heidegger. Após denunciar

---

<sup>3</sup> “En tant qu’un”, Paris, 1978.

o que considera a perda do sentido do ser resultante do rompimento que dá origem à metafísica, que segundo o filósofo não atinge aquilo de que fala, desfigura aquilo de que fala, Heidegger mesmo assim revisita outros filósofos nos quais é possível encontrar aquilo que escondem, o que quer dizer que ressuscita esses sistemas, para uma nova leitura, se bem que não à maneira da visão progressista de Hegel. Lê-os como mensagem e nesse ponto revitaliza-os. Também a interpretação e apreciação nietzscheana da passagem dos pré-socráticos para o pensamento seguinte, considerada por Nietzsche como corte nefasto na história do pensamento, mas tirando conclusões diferentes a nível da ontologia, pode comparar-se com o mencionado posicionamento Heideggeriano. Nietzsche foi talvez o pensador que tentou denunciar, desmontar, inutilizar noções provenientes do passado exactamente pela recusa de tudo quanto provêm dessa emergência de Sócrates, Platão e Plotino, além da do Cristianismo, que logo de início se aliou àquela filosofia. Dir-se-ia que procurou evitar que o seu pensamento ressuscitasse, não um sistema ou outro, mas o espírito que caracterizou uma corrente filosófica de séculos. No entanto outra ressurreição se dá em Nietzsche. Como que respaldando o que é novo, o mundo como conjunto de eventos irrepetíveis e casuais, estabelece-se a ressurreição dos mitos ou, pelo menos, do espírito de mito. Trata-se do eterno retorno que já não é um evento casual e engloba todos os eventos, tornando-os indefinidamente repetíveis. O eterno retorno como mito contraposto à perspectiva progressista em face do qual o super-homem nem é definitivo nem indicativo de transcendimento indefinido, o mesmo podendo dizer-se de outro grande mito que, como se sabe, é o da morte de Deus. O eterno retorno é a ressurreição possível da eternidade, uma noção que afinal não é pós-socrática mas sim pré-socrática, ou seja, parmenideana. Poderá isto afirmar-se se racionalmente quisermos conjugar entre si estes três mitos. Se assim não for estes mitos são expressões contraditórias em si mas, como mitos, servem para se opor a outras tantas ideias ou perspectivas a destruir, sem implicarem coerência entre si. Afinal os mitos não são racionais, pelo menos segundo uma exigência racionalista: porque haviam de exigir essa mútua coerência? Platão recorreu ao mito quando a razão lhe falhava, Nietzsche, ao contrário, recorre ao mito para se opor à soberania da razão. Por isso disse-se antes que é ao espírito de mito que recorre. Não são mitos acidentais: sem eles a filosofia de Nietzsche não seria, não teria sido o que foi, isto é, a ressurreição dum posicionamento anti-idealista e anti-racionalista. Ao falar do eterno retorno refiro-me ao eterno retorno do mesmo, tal como Nietzsche repetidamente diz. Mas ainda que se tratasse do eterno retorno do diferente, como pretendeu Deleuze,

manter-se-ia na mesma uma estrutura rotativa permanente, ressurreição do antigo com preenchimento do novo. Num caso ou no outro aboliu-se o sistema de Hegel, se considerado também rotativo, para uma nova estrutura semelhante, morte portanto de um racionalismo absoluto como passagem para a ressurreição de uma estrutura que já lhe era inerente.

Ao abordarmos estes grandes ressurgimentos encontramos:

1. Uma grande referência a Platão.
2. Uma segunda referência ao que precedeu o platonismo e estranhamente o socratismo.

Seria importante agora verificar como essas ressurreições se deram na época moderna cartesiana e pós-cartesiana que ainda nos marca, quer porque ainda lhe ouçamos e sigamos a mensagem, quer porque pretendamos criar-lhe oposição. O “cogito” cartesiano é a ressurreição do “cogito” agostiniano. Até aí vai a ressurreição, ou a retoma. Mas há uma importante inovação conseguida à custa desta retoma: o “cogito”, ou seja, o eu do “eu penso”, passa a ser o único critério de evidência, a única fortaleza que se opõe à dúvida.

A ideia de Deus e três argumentos para chegar racionalmente à sua existência estão presentes e, ou provêm simplesmente do passado, ou são pretensas transformações daqueles que se enunciaram no passado, como aquele que foi chamado mais tarde “Argumento Ontológico”, proveniente de St<sup>o</sup>. Anselmo, ainda que não o mesmo, ou então como o argumento da causalidade se bem que adaptado ao único campo em que, no momento da sua formulação, é possível: o próprio eu.

Desaparece o composto hilemórfico mas daí ressurge uma concepção de alma acerca da qual ressurgem também os problemas agostinianos relativos ao corpo mas agora agudizados, na medida em que este passou a simples extensão em si e portanto sem afinidade essencial com o eu. Destrói-se o hilemorfismo, é certo, mas nas suas ruínas constrói-se de novo o mundo, se bem que mantendo-se a velha e resistente ideia de substância. A ideia de alma mantêm-se mas identificada com o eu do “eu penso”. Renova-se a ideia de que o mais encerra o menos e a de que uma coisa se define pelo que é mais, daí que no “cogitare” está o querer de ordem superior, o sentir o apetite sensível, a dor e o prazer, a emoção. A noção de propriedade manteve-se mas liquidam-se as chamadas propriedades secundárias. Recorre-se a noções passadas para explicar a permanente criação ou conservação entitativa do “cogito” transferindo para esta entidade aquilo que em toda a Filosofia Medieval se disse acerca da permanente relação entitativa Deus-Mundo, ou seja, criação contínua.

Ao mesmo tempo renova-se a concepção voluntarista de Deus, própria de autores que já foram aqui citados a propósito de Schopenhauer, mas neste caso aplicada a Deus como criador livre das essências, relativizando assim tudo o que parece necessário, cientificamente necessário e imutável na Matemática e na Física. Finalmente, transfere-se para a teoria do erro a concepção escolástica de pecado.

Passa também a considerar-se como substância uma antiga propriedade da própria substância quando se trata do mundo material.

### ***Considerações sobre Leibniz acerca deste tema***

Causalidade e substancialidade foram como que sujeitos a uma transformação e transferência permanente de maneira a podermos afirmar que ressurgem após uma aniquilação, pelo menos das posições que ocupavam. Além disso, o princípio de razão suficiente não nasce do nada. A maneira como se quis provar que seria irracional ou absurdo, que as realidades contingentes existissem por si próprias, preparava o princípio da razão suficiente, para além da afirmação de que todo o ente é verdadeiro, não absurdo, que supunha duas relações: uma referente a uma razão transcendente, outra apontando a transparência relativamente a uma razão criada.

A apoteose da singularidade enobrecida pela sua substancialidade já tinha sido pela primeira vez afirmada por Guilherme de Occam, ressurgindo aqui porém na forma de realidade inextensa: mas mais do que tudo isso é inegável que Leibniz para a sua monadologia como sistema universal transferiu uma grande parte da teoria dos anjos de Tomás de Aquino<sup>4</sup> como “incorpóreos”, imateriais, ordenados hierarquicamente na sua relação a um ser supremo único – Deus ou, segundo Leibniz, a mónada principal. Tal como os anjos de Tomás de Aquino, as mónadas são seres dos quais cada um se orienta para si no sentido de conhecer o outro e o conjunto dos outros seres iguais a si ou mesmo inferiores a si, tudo orientado pelo Supremo Harmonizador. Mas se ali se tratava de uma teoria acerca de uma comunidade de seres conscientes, numa outra teoria aplicada a toda a realidade só à multidão dos superiores se atribui a consciência de si e dos outros. Nos inferiores há como que um esquema de consciência sem consciência: em cada um espelha-se o conjunto ou reproduz-se a imagem do conjunto. Uma vez mais a ressurreição de uma teoria traz uma novidade como esta do reflexo nas mónadas sem consciência de si. Os anjos não

---

<sup>4</sup> Summa Theologiae, 1<sup>a</sup> pars Q. 50-56



influem directamente uns nos outros na mencionada concepção tomista, o mesmo acontecendo com as mónadas que são efeitos apenas de uma única causa criadora ou emanadora: apoteose da causalidade pelo seu exclusivismo exactamente à falta de corpos extensos. Como realidades dinâmicas, como formas sem matéria, transformado o tempo e o espaço em pura relação, este universo prevalece. Quando se pensa no optimismo ontológico do pensamento leibniziano, seria natural que se acabasse por afirmar que o mundo presente é o melhor dos mundos possíveis, do que já havia um antecedente fundado em razões muito diferentes, “Abelardo”. No entanto é muito mais relevante ter pensado em mundos possíveis e ter querido estabelecer as regras dos mesmos do que aquela ingénua afirmação que esqueceu a contingência. Mesmo aqui, nesse antigo mundo dos anjos (sistema não teológico mas filosófico segundo o Aquinense), transferido para este plano universal, poderia ser aceitável a afirmação. Falar-se-à novamente disto ao tratar da possibilidade.

Princípio de razão suficiente, harmonia pré-estabelecida, inumerabilidade das mónadas, doutrina original acerca dos possíveis, valorização máxima da singularidade-unicidade, explicação do extenso (tornado relativo) pelo inextenso, tudo isto valeria na mesma se, esquecendo a substancialidade, quiséssemos ver nas mónadas simples números? Mas teríamos que acrescentar: números ontologizados. O ter sido Leibniz o criador do cálculo infinitesimal e ter sido precursor da lógica simbólica não pode fazer esquecer o filósofo metafísico que foi, e até que este sistema à custa das ressurreições apontadas foi plataforma para a nova ciência criada. Mesmo neste caso poderia lembrar-se o interesse que mostrou por um método medieval esquecido e muitas vezes ridicularizado: a arte de Lúlio.

Na própria teodiceia ressurgue uma grande parte do pensamento anterior que se preocupou muito mais em justificar a Deus do que ao homem. Leibniz traduziu essa disposição filosófico-teológica antiga na sua obra *Teodiceia* quer quanto ao seu conteúdo quer quando ao próprio título que se acaba de mencionar.

### ***Considerações acerca de Espinosa sobre o mesmo assunto***

Como se sabe, Espinosa impôs-se pela sua teoria do conhecimento, pelo seu tratado político, e teológico-político, mas sobressai pela Ética, onde se pode também ler uma ontologia, uma teologia, uma antropologia além da Ética. Ressurgue a ética estóica e afinal a grande ética clássica para a qual o homem procede mal por ignorância ou por uma falta de

perspectiva acerca das realidades. Nesta obra ressurgue antes de tudo a noção antiga de substância que aqui se faz levar às últimas consequências, como se essa noção não admitisse um em si que não fosse por si e, em razão disso, no próprio conceito de substância já estivesse implicada a unidade e a unicidade. Uma substância assim não terá acidentes (tal como se dizia de Deus nas filosofias anteriores), mas terá propriedades cada uma das quais não a esgota. Do passado também Espinosa ressurgiu a noção de modos por meio dos quais nesta filosofia se afirmam as singularidade únicas, e para isso dessubstancializadas, mas cuja grandeza lhes vem da sua adesão a essa substância única que a cada uma comunica unicidade. Elaboração original à custa de noções ressurgidas e agora aprofundadas segundo o que parecem ser as exigências das mesmas. A Substância não deixa lugar a nenhuma outra. Assim como a causa eficiente em Leibniz não deixa lugar a nenhuma outra causa. Ambas as noções ressurgem e são absolutizadas morrendo para a pluralidade. A partir daí só pode haver atributos e inerências, negando-se assim a noção de transcendência e de criação *ex nihilo*. Há-de notar-se que em ambos os sistemas o que fica de certa maneira afirmado e valorizado é o indivíduo, insubstituível, único, num levar ao extremo a grande preocupação anterior do princípio de individuação. Veremos em breve de que maneira isso se faz em Espinosa: uma ressurreição mais.

À custa desta substância tornada única como que pelo dinamismo exigente da mesma, que fazer com a extensão? Ou negá-la como ilusória ou afirmá-la contra toda a tradição filosófica cristã e judaica quando aplicada a Deus. Mas é na concepção geral de substância, que não é incompatível com a extensão tal como acontece com as substâncias materiais, que Espinosa acaba por afirmar um atributo que era negado a Deus como imperfeição.

Nesta distinção “substância/atributos”, inseparáveis e distintos, Deleuze quis ver a relação formal, escotista, “Deus/atributos”, mais uma noção ressurgida mas orientada originalmente.

Definida como a define, a substância não pode ser temporal. A temporalidade é não ser e a verdade é que mesmo nas mais humildes substâncias do passado o tempo representa um desfasamento com as mesmas: é um acidente muito secundário e até difícil de relacionar com um substrato que por natureza não é temporal. Ao temporalizá-la dir-se-ia que a faz descer do seu estatuto de ser-em-si. Por isto neste sistema de uma substância alcançada a única o tempo terá um lugar restrito. Domina sim a eternidade ao nível do próprio mundo temporal. É mais compatível com a eternidade, noção igualmente ressuscitada, a extensão do que o tempo. E é nesta presença do extenso como atributo divino que se encontram os

modos de extensão ou corpos que por sua vez implicam uma consciência dos mesmos por parte dos modos do entendimento, consciências, cada uma do correspondente corpo. Cada corpo implica uma consciência apropriada porque há extensão, há vários corpos, o que permite haver várias almas como ideias desses mesmos corpos. É assim por uma via inédita que a doutrina da pluralidade das almas e da sua individuação em razão da matéria aparece aqui transferida e, afinal, ressuscitada.

Espinosa elimina como supérfluos os antigos transcendentais do ser: uno, verdadeiro e bom. No entanto a essência das coisas é apresentada como impulso ou esforço (*conatus*) para se manter na existência. É afinal a ressurreição do transcendental *bom* a um nível superior.

### ***Considerações sobre Kant acerca do mesmo tema***

Já se citou Kant a propósito da conotação platônica das ideias da razão pura que, além de unificadoras, puxam o homem para além de si mesmas sem teoricamente estabelecerem se se dá algum além. Neste iniciador daquilo a que chamou “revolução copernicana” em filosofia, Kant tinha um modelo que fez descer até ao homem: o conhecimento não receptivo de Deus, no qual qualquer receptividade cognitiva seria indigna, mas o seu conhecimento projectivo que acaba por adoptar com as devidas limitações: os conceitos ou categorias *a priori* que, projectando-se (por via dos juízos) sobre o fenómeno, por sua vez já constituído à custa das formas do sujeito, permitem construir o conhecimento científico. Nesta construção reside a atenuação do projectar. Mas há mais recuperações do passado ou recursos ao passado com criatividade posterior. Acabou o hilemorfismo mas as noções de matéria e forma são ressuscitadas e transferidas para o sistema. A experiência sensorial, que deve considerar-se activamente mas à qual, pela sua indeterminação, não há acesso directo, conjuga-se como matéria com dois elementos formais, receptivos sem dúvida, mas também determinantes (forma de tempo e de espaço). É, partindo do aristotelismo, uma nova maneira de conceber essas duas realidades (matéria e forma) que só mentalmente se podem separar. O mesmo esquema formal-material se dá das categorias para os fenómenos.

Uma vez mais ressurge a ideia aristotélica de categoria mas agora limitada ao que a própria palavra grega designava. Esta ideia de categoria será, entre outras, ressuscitada por Hartmann mas já do ponto de vista realista e com uma amplidão muito maior do que aquilo que encontramos em Aristóteles e Kant. Morte e ressurreição é também o que acontece com

a noção de substância e causa pretensamente anuladas pelo empirismo de Hume e revividas na imanência construtiva do Kantismo, válidas uma vez transferidas.

Nenhum sistema anterior a Kant valorizou o tempo como o fez este filósofo, se bem que imanentemente. Isso ia constituir o início de uma valorização crescente do tempo até aos nossos dias contra aquela concepção que nele via a marca da contingência e por vezes o oposto ao ser. Entretanto há também em Kant a marca da superioridade da intemporalidade (*noumeno*) que lhe terá vindo igualmente do passado: com efeito, o *noumeno* se se considerar teoricamente como existente, encontra-se como superior, irreduzível não só ao espaço mas também ao tempo. Mas há ao nível da estrutura cognitiva uma inquietante observação ao dizer que a forma de tempo, ou, se quisermos, o tempo, não é temporal. De facto é temporalizante e o que temporaliza não é temporal: presença ainda da superioridade ao tempo que vem do passado conjugada com a sua nova valorização contra o passado, como se disse. Mas se é certo que numa longa tradição filosófica anterior a Kant há um grande desprezo pelo tempo, também há no Kantismo a possibilidade de se encontrar a ressurreição de sistemas muito anteriores àquela tradição, tais como a perspectiva agostiniana do tempo também considerado subjectivamente e, nesse caso, valorizado pelo espírito de que provém, assim como o sistema de Plotino, em que o tempo deriva de ordem superior como é a alma do mundo. Não é necessário considerar que Kant tenha tido consciência desta possível ressurreição. Nem aquele que neste momento analisa o Kantismo está a reduzir este sistema aos anteriores, pelo contrário, a ressurreição desta recepção de tempo é a matriz da sua perspectiva inovadora.

### **Descartes $\Rightarrow$ Sartre**

A partir de Descartes e tendo presente Kant pode saltar-se para aquilo que foi Sartre, o qual, pode dizer-se, ressuscitou e transformou Descartes. Assim, a oposição eu-corpo ressuscita na forma da radical oposição do *pour-soi* em face do *en-soi*, sendo este chamado o ser em si, espesso, irreduzível à consciência considerada como distância de si a si, negatividade surgida sem qualquer explicação a partir do *en-soi*. É todo o repensamento e inversão da ontologia anterior, a que se vai buscar a diferença “existência / essência”, a relação dinâmica entre ambas mas com precedência daquela, agora também no interior do tempo. Além disso, aquela diferenciação absoluta *pour-soi* negativo / *en-soi* positivo transpõe para o presente a

tradução da irreduzibilidade e superioridade de algo sobre o seu oposto. A negação esconde uma expressão de superioridade, de ilimitação, se a outra parte for dita positiva. Tudo isto é ressuscitado, transformado, invertido. Note-se que, embora contingente, embora absurdamente surgido e não menos absurdamente desaparecido ou vindo a desaparecer, é o *pour-soi* que na sua fragilidade é superior.

Não poderá silenciar-se neste ponto a inversão do argumento ontológico. Estou a referir-me à doutrina exposta em *L'Être et le Néant*, que teve grande impacto: se Deus existisse seria *en-soi* e *pour-soi* ao mesmo tempo, o que é incompatível dentro deste sistema. Referirei também um conceito fundamental em *Critique de la Raison Dialectique*. A noção de *raretê* da matéria, não deixa de evocá-la como obstáculo, traduzindo de novo a oposição do *en-soi* ao *pour-soi*, e reproduzindo antigas concepções da matéria como limitadoras do espírito, se bem que aqui se trate da acção humana. É difícil, por outro lado, não ver no *en-soi* uma tradução da ideia de substância ao serviço da dessubstancialização do sujeito. Deve recordar-se que Sartre quis fazer uma ontologia no terreno em que lhe era possível. Por isso, embora tratando daquilo a que chamamos “homem”, esta primeira grande obra tem como subtítulo “Ensaio de uma ontologia fenomenológica” e não de uma antropologia fenomenológica, fenomenologia essa que não seria o que foi (e o que é) desde Husserl sem o recurso à antiga noção escolástica de intencionalidade igualmente transposta e transformada. E de novo a fenomenologia, na sua extrema originalidade, é a amplificação do empirismo a cujos limites acaba por sobrepor-se superando-o. Também este tinha um antecedente notável que nele ressuscita: inicialmente a mente é como uma tábua rasa na qual nada está escrito e nada está na mente que não tenha passado pelos sentidos: são dois princípios de Aristóteles longamente seguidos por correntes escolásticas, agora ressuscitados e diferentemente orientados pelos empiristas, transfigurados ou desfigurados? É só uma questão a que aqui não se responde.

### ***Possibilidade e mundos possíveis***

Também aqui deverão ter-se presente as vicissitudes da noção de possibilidade. Possivelmente sem a noção de potência aristotélica não haveria filosofia tal como a temos pois que a grande aventura do Estagirita foi a de considerar que à noção de possibilidade mental corresponde em parte uma possibilidade real. Esta ideia amplifica-se quando filosoficamente se avança para o criacionismo. Com efeito, é inegável que de qualquer

maneira aquilo que pode ser criado já tem a sua possibilidade no criador e portanto já não será apenas no processo material que se deve encontrar o possível. Pode até acontecer que se negue a realidade da possibilidade na matéria encontrando, no entanto, um mais forte fundamento em Deus. E quando esta noção parece desaparecer dos diversos horizontes materiais e divinos surge como definição importante ou como contributo importante para a concepção do único ente que permite chegar ao ser, ou seja, do *Dasein*. Esta noção ressurgue quando se trata de mundos possíveis como são tratados por Kripke e Lewis. Já vimos ao falar de Leibniz como a preocupação pelos mundos possíveis aparece, sendo isto nele muito natural e explicável pela relevância que dá ao próprio possível em geral como “mínimo de ser”.

A velha provocação do possível relativamente ao real ressuscita em cada período da Filosofia, mudando esta radicalmente segundo o estatuto mental ou de alguma forma real que atribuímos a esta noção.

Não pode deixar de pensar-se na premência do possível quando se lêem as seguintes afirmações à luz da teoria dos mundos possíveis, chegando a afirmar-se que o mundo em que nos encontramos é apenas um de entre uma pluralidade de mundos e que nós, habitantes deste mundo, constituímos apenas uma parte dos habitantes de todos os mundos (por exemplo vg Lewis). Pela via do estudo da modalidade ressuscita-se assim a tese de Giordano Bruno sobre a infinidade dos mundos.

### ***Da difícil ressurreição do homem***

Não foi o homem o primeiro objecto da Filosofia. Este surge como emergente da consciência sofisticada ou como oposição a essa mesma consciência (Sócrates). Mas esse tratamento directo centralizado é logo substituído por sistemas que tudo abrangem ou tentam abranger e onde ao homem é sem dúvida atribuído um determinado lugar no mundo e no próprio sistema. Chamei a esta situação “a provisoriade do socratismo”<sup>5</sup> por parecer que este esquema se repete em vários momentos de Filosofia. Não foi um sistema antropológico que legou aquilo que se acabou por considerar a definição mais tradicional do que chamamos homem: animal racional ou animal *politikon* (social, conotado com a *polis* pela sua organização e pelo poder que lhe é inerente). Na continuação o homem dignificou-se fazendo parte de um todo e é desse todo que haure a sua

---

<sup>5</sup> Numa das rubricas de um programa da disciplina de Ontologia.

dignidade. No entanto outros aspectos se foram acrescentando. Na visão plotiniana o homem é uma projecção da alma do mundo, que naturalmente não é humana, assim como no platonismo anterior é o mundo das ideias e a ideia de *bem* assim como o *demiurgo* que são superiores às almas humanas. Numa palavra, nem o sistema de Aristóteles, nem o sistema de Platão, nem mesmo os sistemas estóicos que aceitaram uma imanente alma do mundo podem ser chamados antropocêntricos. Na Idade Média predominou a sua concepção como imagem de Deus, tendo a definição aristotélica cabimento nessa perspectiva referencial na qual acaba por integrar-se e subordinar-se. Até no Renascimento o homem é referido a algo que não é ele próprio mas do qual é indissociável. A filosofia renascentista não acabou com a relação do homem a Deus. A dificuldade aumenta quando se tem presente a noção de natureza humana e se lhe quer dar um significado com alguma base real.

Terão os empiristas definido o que é o homem? Em último lugar o homem é um conjunto de fenómenos que capta outros fenómenos no mesmo movimento de todos eles. Mas esta dissolução já é uma resposta a um sistema que à primeira vista parece centrado no homem.

Só o sistema cartesiano poderá ser considerado como sistema do homem. No entanto passa com Descartes aquilo que passou com o socratismo: os sistemas de Espinosa e Leibniz não são antropocentrismos, se bem que concedam ao homem um lugar muito importante. A chamada revolução copernicana de Kant, ao contrário da revolução do próprio Copérnico, centra tudo no sujeito cognoscente. Nessa medida e na medida em que a Crítica da Razão Prática é para o homem, pode considerar-se como mais uma ressurreição do homem. Mas... a unidade transcendental da apercepção ainda é homem? Seja como for, uma vez mais, do possivelmente antropocêntrico Kant nascem sistemas que para explicarem o homem têm de recorrer a entidades às quais este se subordina e as quais passam a ser o que mais exige explicação. Assim, nem o EU de Fichte, nem a natureza de Schelling, nem o sistema totalizante de Hegel se podem considerar como filosofias do homem. Kierkegaard representa um outro momento em que o homem se destaca. Mas quando se enfrenta à filosofia de Hegel era também contra outros filósofos não-hegelianos. Mesmo assim a emergência do homem em Kierkegaard é afirmada pela sua relação a um ser absoluto que afinal é uma relação de fé. O centro desloca-se para Deus. Estranho socratismo que não existiria sem uma relação permanente ao luteranismo. Como se o homem no seu sentido de cada homem estivesse enterrado, Kierkegaard fá-lo emergir na sua singularidade; neste ponto, ainda que com a ajuda do absoluto e da fé, pode dizer-se que o ressuscitou. A

atenção que ao homem mostrou o existencialismo acabou também por subordinar-se a outras realidades ou por encontrar naquilo que chamamos homem dimensões que não se lhe atribuíam. Tenha-se presente o caso de Gabriel Marcel cujo pensamento não pode deixar de referir-se à relação dos homens com Deus. Tenha-se presente também a filosofia de Sartre cujo ponto culminante é o *Ser e o Nada* onde se pretende desenvolver uma ontologia. Finalmente Heidegger, indesligável de Kierkegaard, cria, antes de tudo, uma filosofia do Ser, se bem que passando pelo homem. De facto não seria muito próprio traduzir *Dasein* por a *realidade humana*.

### **Conclusão**

Um olhar sobre a história da Filosofia, se, como a princípio se disse, consideramos tratar-se de filosofia diacrónica, pode levar-nos facilmente a considerar a importância da retoma de noções que pareçam ultrapassadas, além das transformações de noções ou esquemas anteriores, das transferências que implicam igualmente transformação. Não se trata apenas de ver, à maneira de uma narrativa em que A sucedeu a B e desapareceu dando origem a C em que curiosamente mais tarde A foi recuperado para um sistema. É preciso notar-se como isso foi necessário, como era a última alternativa válida ou, pelo menos, uma delas. Uma vez mais é preciso haver uma Filosofia da história da Filosofia.

Trata-se da força das ideias entre si. Como forças as ideias impõem-se, dinamizam-se entre si, transformam-se, atenuam-se, morrem, mas de uma morte que não é definitiva. Tudo isto porque apontam sempre para além de si mesmas e por isso ressurgem transformadas, transfiguradas, por vezes desfiguradas, por vezes negadas pois que forçam e seduzem, obrigadas ao irreductível que se teme, caso em que a pessoa do filósofo pode chegar a intervir. No entanto as ideias são forças cujo dinamismo vem não só de cada uma mas da própria relação com outras ideias, com aquilo de que é ideia, quer isto exista, quer não, com as novas realidades que vão surgindo e de que também nascem novas ideias. O mesmo poderia dizer-se das ideias a realizar, ou seja, dos ideais.

Falou-se de uma certa influência de recusa que pode vir da interpretação do filósofo, ou de uma certa disciplina imposta à sua pesquisa e construção, criando-se nesse caso uma certa tensão que rebentará. Introduzido num sistema que pode ser o seu próprio, o filósofo não orienta, não põe ideias como quem deseja previamente construir com quaisquer pedras, o filósofo é orientado pelo dinamismo das ideias que “maneja”, pelo que pode ser



o primeiro a surpreender-se com os resultados do seu trabalho, mesmo quando coloca a sua mente discursiva ao serviço de uma ideia que defende e que supõe verdadeira (ou eficaz). Os argumentos encontrados por vezes superam ou criam desvios naquilo que querem defender, aportando estes uma outra novidade: os argumentos emergem por vezes acrescentando nova doutrina à doutrina. Por isso os defensores fanáticos de uma ideia podem chegar a desconfiar dos argumentos que outros usem para defendê-la.

A força das ideias desenvolve-se através dos homens que a elas se dedicam, o que leva a que alguns caminhos dos que se apresentam em alternativa fiquem num plano virtual quando essa apresentação se dá em alternativa, mas mesmo aí o que ficou diz respeito ao relacionamento dinâmico das ideias.

A recuperação é uma parte fundamental do progresso e este encerra a simbiose e não apenas a coexistência dos elementos antigos ressuscitados, que deixam de o ser com a inovação que provém do próprio dinamismo do pensamento filosófico e de tudo quanto entra nele de fora da filosofia que a muda e que também apela a elementos anteriores, vg a técnica, a ciência no seu todo, noções provenientes da ciência e da arte, noções que entram na filosofia e que também no interior da mesma se transformam. Assim por exemplo uma filosofia da técnica (e não estou a referir-me a Heidegger) implica pensar uma nova ontologia que englobe também esse mundo da técnica e que provoque da parte que já existe um recurso à sua modificação e também o recurso à fecundidade de anteriores ideias. A propósito disto deve ter-se presente que faz parte da filosofia tratar à sua maneira aquilo que integrou transformando-o. De lembrar será também que a simbiose não é apenas harmónica, poderá ser tensiva, conflituosa mas não contraditória. Duas objecções podem surgir perante estas ideias apresentadas:

1. Onde está o progresso deste movimento de pensamento, que tanto recupera o passado, como vimos que acontece?
2. Não acontecerá que essas ressurreições são resistências do que já se deu em face de uma inovação que o silenciaria se fosse levada radicalmente até ao fim?

À segunda só se pode responder: se as ideias forem estereis, é verdade. Mas o que se observa é que os sistemas e portanto o seu dinamismo acabaram quando ainda tinham muito a dar. Na velocidade da corrente, muito ou pouco se perdeu pelo caminho, o que não revelou as suas consequências e possibilidades. Teríamos por outro lado que saber a razão dessa possível resistência... É pelo culto da inovação como inovação que

serviriam de objecção. Mas vimos que em grande parte a ressurreição de noções aparentemente mortas é feita pela sua utilidade, é dinamizada para além do que parecia ser e muitas vezes é deslocada do lugar que ocupava no anterior sistema e que seria a princípio impróprio. Uma entidade como reprimida à custa da qual o sistema viveria. Foi o caso da matéria-prima aristotélica colocada no mais baixo nível, onde não poderia manter-se. Um caso extremo acerca da matéria-prima é a transformação que sofre esta no pensamento de Giordano Bruno, que a conhecia primeiramente através da escolástica, para permanente e indestrutível manancial de todas as coisas dando origem assim ao panteísmo.

A primeira objecção supõe um progresso linear num tempo linear sem descontinuidades. É esse o sonho mental de uma simplicidade que nunca existiu e que não tem como modelo nem a vida nem a ciência. É por influência do elemento inovador que o anterior é integrado e transformado. Acontece que os regressos adornam a novidade e que esta adorna o regresso sempre transfigurado.

Há sempre leitura de textos à luz de X ou Y ou mesmo sem recorrer a perspectivas prévias ao próprio texto. É uma forma de ressuscitar o que está implícito, por exemplo descobrir num autor uma teoria da linguagem implícita ao tratar de determinados objectos do seu pensamento. Neste caso nem o autor poderá ter pensado que estava a usar determinada teoria. Mas o descobrimento disto que estava implícito pode transformar o sentido do sistema que veio até nós até ao ponto de se poder formular outro completamente transformado.

Na mudança, no dinamismo das correntes filosóficas há de facto sempre uma tensão entre o definitivo e o provisório. De facto a diacronia da filosofia implica o tempo mas actua como se não fosse temporal, como se fosse obrigada à discursividade apesar de si mesma. Ligado a esta ressurreição do ultrapassado ou do que ficou isolado no tempo são formas a destacar:

1. A permanência das escolas.
2. Os neo-ismos ligados afinal ao que se disse da releitura dos sistemas.

Há escolas filosóficas ligadas a um determinado filósofo de um determinado século que se mantêm através dos tempos. Que simboliza esta continuidade enquanto a própria história da filosofia evoluiu do diferente para o diferente? Esta permanência resulta da intuição de que em determinado sistema há uma fecundidade inultrapassável. Por isso nestas “escolásticas” há progressos e muitas vezes a partir das mesmas cria-se um diálogo com os sistemas que vão aparecendo. Se a filosofia se reduzisse a tais escolas, seria naturalmente menos rica, mas a sua presença é também significativa

de como certas mundividências se impõem e se degladiam com outras resultando daí novas ideias que nunca seriam o equivalente à história dos sistemas e a este dinamismo engendrador de uns pelos outros. Quanto aos neo-ismos, representam eles igualmente esse dinamismo mas adaptado a novos tempos e, portanto, aceitando que em determinado sistema há noções ultrapassadas. E não surgirão de novo nesses tais neo-ismos? Sem dúvida não surgirão se a disciplina se impuser à fecundidade.

Nenhum sistema, uma vez aparecido, é definitivo, e aquele que o considera, ainda que se tratasse daquele mesmo que o criou, deverá convencer-se que dali surgirão novas ideias e porventura novos sistemas. Que não só está inscrito numa corrente que o transcende como também não é o fim dessa corrente. Poderá desaparecer como sistema e outros poderão recuperá-lo, transformá-lo, invertê-lo, desconstruí-lo, transferi-lo até ao seu contrário com a memória sempre possível daquilo que foi antes, como parte da nova perspectiva. Nada está definitivamente construído nem definitivamente soterrado, tudo pode reaparecer e, se assim for, será novidade em alguns casos, novidade surpreendente, quanto mais se parecer com uma ressurreição daquilo que estava morto.

