

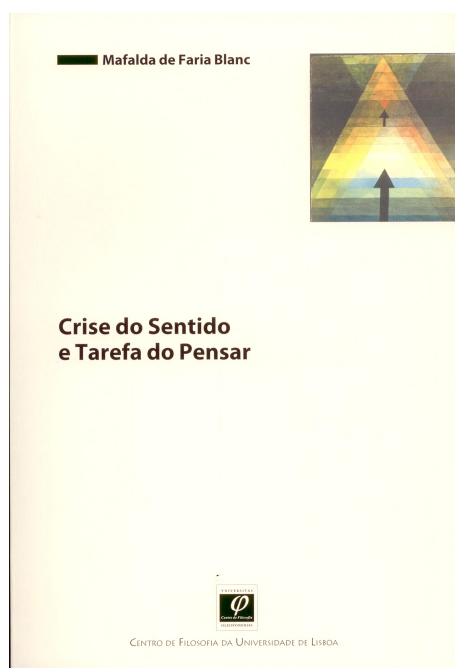
CRISE DO SENTIDO E TAREFA DO PENSAR



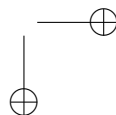
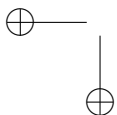
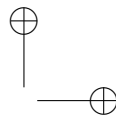
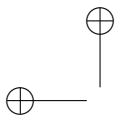
Mafalda de Faria Blanc

2011

www.lusosofia.net



Texto originalmente publicado *in* Mafalda de Faria
BLANC, *Crise do Sentido e Tarefa do Pensar*, Lisboa,
[Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa](#), 2011,
e agora republicado pela [LusoSofia.Net](#),
com autorização do Director do CF-FLUL,
o Prof^aDoutor Leonel Ribeiro dos Santos





LUSOSofia:press

Covilhã, 2011

FICHA TÉCNICA

Título: *Crise do Sentido e Tarefa do Pensar*

Autor: Mafalda de Faria Blanc

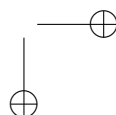
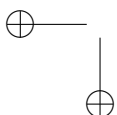
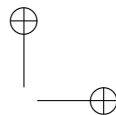
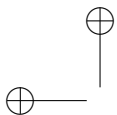
Colecção: Artigos LUSOSOFIA

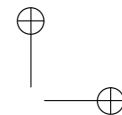
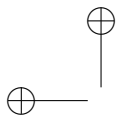
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: Filomena S. Matos

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2011





Crise do Sentido e Tarefa do Pensar

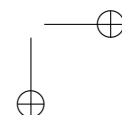
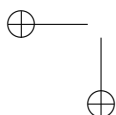
Mafalda de Faria Blanc

Índice

1. A filosofia face aos desafios da mundialização: uma universalidade a repensar	3
2. Tradição, modernidade e contemporaneidade	7
3. A Modernidade e a reinstituição platónica da filosofia	11
4. Pós-modernidade e crise da racionalidade	17
5. A tarefa do pensar: a restauração da razão metafísica	21

1. A filosofia face aos desafios da mundialização: uma universalidade a repensar

A filosofia, no seu perene intento de pensar o que é no que e porque é, não se pode eximir à interpelação do seu tempo, reflectindo as suas inquietações, incertezas e perplexidades, não só porque ela própria está radicada na história e nela se constitui como ainda porque é na história e como história que o ser, que ela tem por intuito pensar, se concreta, devém e efectiva. Na verdade, não perfaz o sujeito do filosofar uma abstracta consciência transcendental que, acima e antes do ser, estatua condições e possibilidades, mas a concreta humanidade que, na continência e operosidade de uma situação historial, não intenta sem mais subsistir, antes está



imbuída de uma vontade de progressão e de um desejo de plenitude, que é o fermento inesgotável da sua liberdade e distanciação crítica em relação ao dado actual. Tal vocação emancipatória, que o pensar retira da transcendência do seu ser de possibilidade e do poder auto-reflectinte da linguagem, não se limita apenas, porém, a questionar toda a forma reificada de consciência ou postulação dogmática de verdade. Antes almeja mais longe: abrir ao porvir humano perspectivas novas de sentido, capazes de acolherem e integrarem realidades e tendências entretanto evolvidas, superando antinomias, impasses e contradições geradas pela dinâmica da sua auto-constituição societária.

Não pode, por isso, o trabalho do filósofo cingir-se à análise crítica da actualidade, à rememoração pensante da tradição ou à mediação hermenêutica entre o saber dos especialistas e o mundo da cultura. Face a um mundo hiper-complexo e em plena transmutação, as questões universalistas que só ele pode colocar à luz de um horizonte de pré-compreensão ontológico não se compadecem com respostas de improviso ou estratégias de curto prazo. Comprometendo a viabilidade das gerações vindouras e a própria sustentabilidade do humano no seu todo, antes requerem ampla e séria ponderação que, não se dispensando de inquirir pelos fundamentos ontológicos do pensar e do agir, possa a partir deles desenvolver uma teoria afirmativa da verdadeira vida, tal como a possuía a metafísica.

Na verdade, face às incertezas e urgências das sociedades contemporâneas, sacudidas pelos fluxos do mercado e da opinião de um mundo globalizado, desigualitário e hiper-capitalista, sem unidade ou centro de decisão, já não pode a filosofia contentar-se preguiçosamente com a facilidade das certezas negativas ou pactuar complacentemente com o relativismo reinante. A crise generalizada de sentido que afecta as várias esferas da vida e que se prende com uma suspeição geral quanto aos fundamentos da racionalidade não se compadece com a situação de marginalidade

para que a filosofia se viu remetida pelo crescimento exponencial das ciências na Modernidade. Antes requer, da sua parte, um engajamento activo que lhe permita, através de um discernimento crítico das vias e possibilidades do saber, tomar partido quanto ao sentido do ser e da verdade. Trata-se, em suma, para a filosofia, de retomar de forma positiva e construtiva o seu inicial ideário de sageza, relançando uma interpretação global do sentido do mundo e da nossa existência nele, que sirva de referência última para a cultura e de orientação para o agir ético e político das pessoas e comunidades.

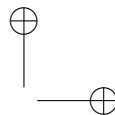
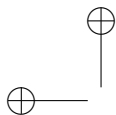
Porém, para que a filosofia possa corresponder a tal missão histórica, tem de o pensar primeiro regressar a si mesmo – à matriz reflexiva e transcendental, em que residem essas evidências primeiras que não podem ser negadas sem contradição – de molde a, suplantando a suspeição em relação ao valor do universal que desde os tempos medievos o vem atormentando, poder reconciliar-se com a sua original vocação ontológica.

Com efeito, do ponto de vista especulativo, a particularidade do nosso tempo crítico – já manifesta no primado da dúvida no método cartesiano – reside na suspeição generalizada em relação a toda a forma de verdade ou capacidade humana de a alcançar. Ela manifesta-se na crítica impiedosa de todo e qualquer princípio, norma ou tipo de asserção racional, que exceda os quadros da demonstração analítica ou da prova experimental. Atitude que é depois reforçada por uma hermenêutica redutora que, considerando todo o conceito ou representação supra-sensível como uma projecção idealizante de sub-estruturas psíquicas, sócio-económicas ou linguísticas, desvaloriza toda a afirmação positiva de sentido, fundamento ou finalidade como ilusória e mistificadora. Tal agnosticismo, contudo, que os *media* ajudam a promover e difundir como cartilha ideológica em voga nas nossas ágoras intelectuais, longe de ajudar a superar o desânimo reinante, antes aumenta o cepticismo, a desorientação geral e a paralisia, acabando por favorecer os in-

teresses dominantes do mercado e das finanças mundiais, que tudo têm a ganhar com a fragmentação social e a desmobilização das consciências.

Ora, o que mais dá que pensar no nosso tempo crítico e sobretudo requer a mediação reflexiva do pensar é, justamente, a antinomia entre a universalização da economia, da informação e da tecnologia por um lado, e a fragmentação sócio-cultural e política por outro; ou, por outras palavras, o contraste agudo entre uma consciência generalizada de pertença a uma espaço-temporalidade universal – um *unus-mundus* em rede e, todavia, sem centro de decisão ou significativa coesão estrutural – e um princípio individualista e pluralista como modelo persistente da organização política e jurídica das sociedades. A sua mediação efectiva requer um sentido renovado de universalidade, mais concreta e solidária, ecológica e sistémica, que – sem pôr em risco o equilíbrio do ambiente ou o futuro das gerações vindouras – se mostre capaz de conciliar o interesse geral com a diversidade das perspectivas e interesses na resolução dos problemas e desafios que enfrenta o desenvolvimento colectivo do humano.

E, portanto, a nosso ver, para um novo *ethos* planetário que a filosofia é chamada a contribuir, evidenciando a unidade do humano, a sua comum destinação societária e espiritual. Na tensão entre o tempo e a eternidade, no seio da qual o homem se aventura e constrói, mediadora entre a contingência empírica da sua situação histórica e as evidências *a priori* do pensar fundacional, cabe-lhe levar a cabo, na esteira de Hegel e Heidegger, uma ontologia da historicidade e da liberdade. Interpretando a metafísica como história e esta como metafísica, cumpre-lhe explicitar o sentido incondicional que atravessa a aventura humana sem, contudo, incorrer no dogmatismo do pensamento pré-crítico. Com efeito, não é possível hoje à filosofia ignorar os limites fenomenológicos e hermenêuticos do que o pensar, por si mesmo, pode asserir, as perspectivas de

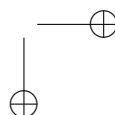
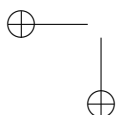


sentido por ele de cada vez avançadas na interpretação do real, jamais logrando, na verdade, exaurir a última insondabilidade deste.

Mais, portanto, do que pugnar pelo indefensável – a verdade-adequação das interpretações e teorias, sempre relativas e contextualizadas –, importa, sobremaneira, investir na amplitude e profundidade dos conteúdos e perspectivas de que são portadoras, ciente de que o próprio ser, na dialecticidade da sua auto-configuração processual, sempre, de algum modo, as acaba por corroborar enquanto aspectos e momentos significativos da sua devenida histórica. Assim, se a anterioridade do ser independente de nós se evidencia como indiscutível condição prévia de sentido e conhecimento, já contudo, estatuir que esse mesmo ser seja mais do que a totalidade da natureza e da história, constitua ou de algum modo remeta para um fundamento divino do mundo, é algo que por seus próprios meios o pensar não pode garantir, mas apenas esperar como dimensão última de sentido e destinação.

2. Tradição, modernidade e contemporaneidade

Numa certa leitura da história, a mais consensual talvez, apresenta-se a Modernidade, com as suas crises sucessivas dos séculos dezois ao dezoito, como uma árdua ascensão do obscurantismo medieval ao esplendor das Luzes, uma série de etapas graduais de libertação do espírito europeu em relação à tradição, que as bem conhecidas antinomias entre a razão e a revelação, o natural e o sobrenatural, o indivíduo e a comunidade, o sujeito e o objecto, o tempo e a eternidade celebram e consagram. Quer se trate do profano ou do sagrado, do público ou privado, do teórico, do prático ou do político, por toda a parte parece emergir uma atitude de rebelião e contestação da ordem tradicional vigente, que não deixou de



assumir por vezes contornos virulentos, desde as lutas camponesas no tempo da Reforma à Revolução francesa.

Não é tão certo, porém, que essa seja a única ou a mais funda interpretação dos acontecimentos, mais nos parecendo que a real fractura em relação ao espírito da tradição viria a ocorrer depois, nesse verdadeiro limiar da época contemporânea que o século dezanove representa com uma revolução industrial a pleno gás e todo o género de turbulências sócio-económicas, já bem prefiguradoras das primeiras crises do capitalismo, a que não foram certamente estranhos nem a ascensão dos nacionalismos, nem a rivalidade entre Estados e a luta pela conquista do comércio mundial, que precipitaram o eclodir da primeira guerra mundial. Tudo isto, na verdade, preparou o cadinho escaldante em que iria eclodir a crítica impiedosa da ideologia das Luzes, a qual já anuncia alguns temas maiores da contemporaneidade filosófica como a perda de referenciais, a fragmentação do sentido e o relativismo – razão, progresso, liberdade ou igualdade aparecendo, na sua aparente universalidade, como uma grandiosa mistificação de interesses hegemónicos.

Antes disso, porém, há que atender ao evoluir e amadurecer da Modernidade, à forma positiva e criativa como soube corresponder às mudanças da sociedade, sem jamais romper por completo com o espírito da tradição. A filosofia, em particular, não se cansou de reajustar conceitos e perspectivas, de molde a poder responder aos desafios do seu tempo – os quais, quer do lado da ciência, da política ou da sociedade, sobretudo se prendiam com a descoberta recente do poder constituinte do espírito – para isso conciliando pontos de vista, muitas vezes antagónicos, em amplas sínteses metafísicas, sem jamais se deixar vencer pela tentação do cepticismo ou da impotência. Foi nessa atitude construtiva que a revolução científica, de Copérnico a Newton, a democracia parlamentar ou até a revolução liberal nela encontraram eco e uma interpretação condignos, que não feriram nem a exigência de in-

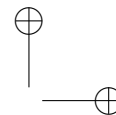
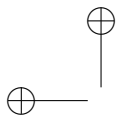
teligibilidade nem o espírito humanista. E a filosofia conseguiu-o, em nosso entender, porque foi buscar o melhor da sua inspiração às duas grandes fontes da cultura europeia: a grega que, privilegiando a razão, reporta o homem ao cosmos e ao seu fundamento ontológico, e a judaico-cristã, que, pela fé na Aliança, projecta o homem na história, entre Deus e o outro homem.

Do cruzamento fecundo daquelas duas tradições resultaram, com efeito, as grandes sínteses metafísicas da Modernidade europeia: a clássica, do Racionalismo, e a romântica, do Idealismo. Nelas a revolução galilaica, o cálculo infinitesimal, as transformações do social encontraram uma interpretação significativa, compatível com os quadros da racionalidade, o que de algum modo permitiu atenuar o efeito de surpresa e de descontinuidade cultural. O segredo deste feito residiu numa mudança de paradigma epistemológico por parte da filosofia, do empirismo abstractizante da Escolástica, centrado na relação analógica entre conceitos determináveis últimos, as species, para o intelectualismo platónico, de pendor idealizante e lógico-matemático. Privilegiando a relação e a síntese judicativa sobre a apreensão unilateral do ente, esta última perspectiva onto-gnosiológica afigurava-se bem mais ajustada do que o rígido realismo substancial da escolástica aristotélica para a interpretação de um mundo em mudança e prenhe de possibilidades, que a racionalidade interventiva das ciências parecia confirmar e promover. Também estas, na verdade, à semelhança de Platão, interpretam o conceito a partir da sua forma inteligível como um modelo abstracto, um esquema conceptual que permite projectar um real contingente, efectuar descrições ou até previsões, de molde a poder agir sobre a realidade. Não se trata, por conseguinte, nem de um abstracto, nem de um termo denotativo singular, mas — como viriam a reconhecer um Kant ou um Hegel no âmbito das suas próprias filosofias — de uma síntese ou estrutura unificadora que, integrando um diverso de elementos analiti-

camente discernidos, representa *a priori* e a título conjectural, ou seja, como simples possibilidade, uma determinada intuição.

Foi, portanto, para o Platonismo, nas suas mais variadas expressões e orientações que se voltaram os grandes construtores da metafísica moderna, de Cusa a Hegel, a fim de encontrar alento para resistir às investidas do proselitismo cientista e já positivista e levar para diante o programa de uma *prima philosophia* das causas e princípios do ente em totalidade. Poder-se-ia mesmo afirmar, a seu propósito, que eles efectuaram uma verdadeira reinstituição platónica da filosofia e isso em dois momentos principais: um primeiro, com o Cartesianismo, através da interpretação platónica da ideia matemática e o programa de uma ciência geral da ordem ou das relações funcionais entre ideias; um segundo, iniciado por Fichte com o seu idealismo da prática, mas levado a cabo por Hegel com a elaboração de uma ontologia da historicidade, interpreta a fecundidade do Uno-Bem platónico a partir da dialecticidade do próprio ser entendida como identidade da identidade e da diferença. Não se enganavam, por isso, Nietzsche ou Marx quando, assimilando Platão ao idealismo, discerniam na sua crítica e inversão a condição do derrube da metafísica, renunciando com tal feito o termo da própria filosofia como “interpretação do mundo” e o início de uma outra possibilidade pensante, essa em que o homem se assume como agente e protagonista do sentido do ser.

No que adiante se segue não se tratará tanto de reconstituir os meandros complexos de todo este vasto périplo historial, como de avaliar, no confronto com alguns dos seus momentos mais significativos, até que ponto não se torna hoje incontornável – face à cacofonia reinante da multiplicidade de vozes, sempre representativas de perspectivas parciais e discordantes, e a carência de reais convergências e perspectivas unificadoras – um novo regresso a Platão. Não, decerto, para o glosar na letra reiterando o conteúdo doutrinário da sua filosofia, como para, a exemplo de todos os grandes idealistas, nele colher a memória salutar desse princí-

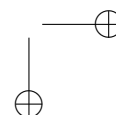
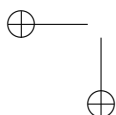


pio incondicionado do pensar, que Kant apelidava de “Ideal transcendental” e que, apesar de inobjectivável, irreduzível a um conteúdo representativo ou ao produto final do devir dialéctico das contradições, todavia se afigura garantia imprescindível de universalidade e premissa maior de toda a proposta de saber fundacional que vise a reconstrução de um qualquer ideário onto-metafísico.

3. A Modernidade e a reinstituição platónica da filosofia

A revolução heliocêntrica de Copérnico constituiu o evento cultural decisivo que marcou, do ponto de vista intelectual, o início da Modernidade e isso não só porque anunciou e preparou a revolução científica do século XVII, como porque pôs em questão os quadros filosóficos em que assentava o teísmo medieval, designadamente o realismo dos universais, obrigando ao reequacionamento radical das relações entre Deus, o mundo e o homem. Com efeito, ao substituir o cosmos fechado e hierarquizado de Ptolemeu e Aristóteles por um universo geométrico, homogéneo e infinito – destruindo as distinções entre as esferas supra e infra-lunar, relativizando lugares e posições –, o cosmólogo retirava toda a base de sustentação ontológica ao princípio da analogia, em que, para a Escolástica, assentava a relação entre a criação e Deus numa correspondência entre o natural e o sobrenatural, o terrestre e o celeste. Assim desfeita a estrutura hierárquica do ser, o homem via-se destituído do lugar central que até então ocupava num universo finalizado.

O panteísmo da Renascença, de inspiração neo-platónica que, no seu esquema de *exitus-reditu* da uni-totalidade, não diferenciava nem hierarquiza o real, antes valorizando a imanência, constituiu um primeiro princípio de solução alternativo ao realismo substancial. É assim que, para Nicolau de Cusa, Deus está em todas as



coisas de forma explicada ao desdobrar-se nelas e constituí-las, assim como elas estão nele de forma recolhida e complicada. A relação entre o finito e o infinito é matematizada, pensada como uma passagem ao limite, do inexacto ao exacto que é o Infinito divino em acto. Nele, máximo e mínimo absoluto, todos os opostos coincidem por superação, constituindo o absoluto, em si e como unidade, um *Deus absconditus*, que se retira do universo ao mesmo tempo que o absorve em si, tal esfera infinita, cujo centro está em toda a parte e a circunferência nenhures. Giordano Bruno, por sua vez, projecta a Transcendência de Cusa na imanência, realizando a infinitização do universo físico, ao mesmo tempo que relativiza o ponto de vista humano, todo o sujeito mais não sendo do que um centro contingente de visão relativamente à infinitude actual das consciências possíveis.

Mas a verdade é que nenhuma destas concepções, quer absorvendo o finito no Infinito, quer realizando o inverso, sem outra mediação racional, possibilitavam um conhecimento efectivo do real na sua estrutura e modalidades. Ora, com a matematização da física no século XVII e a sua interpretação da lei como correlação funcional entre variáveis, aparecia um modelo de saber verdadeiramente alternativo ao realismo escolástico. Tão rigoroso como a silogística aristotélica mas mais fecundo que esta, não partia de definições abstractas de universais, mas da observação e análise de factos complexos, intentando com isso, não a simples taxinomia abstracta dos particulares segundo o esquema lógico do género e das espécies, mas a determinação algébrica das relações elementares que os estruturam na sua singularidade e que perfazem a sua razão explicativa ou lei geradora.

Coube a Descartes a missão historial não só de explicitar o estatuto epistemológico da nova ciência como de a fundar do ponto de vista onto-metafísico, articulando as suas relações com o sujeito cognoscente, por um lado, e com a estrutura da realidade, por outro, numa doutrina – a da “ideia adequada” – que permanece-

ria válida até Kant. Autores como Galileu ou Kepler sugeriam-lhe o caminho em direcção ao platonismo, ao mesmo tempo que a sua própria experiência como criador da geometria analítica – enquanto método geral de resolução de problemas geométricos em termos algébricos – lhe confirmava, pela imanência do inteligível no sensível e a participação deste naquele, o bem fundado de tal perspectiva. Com a sua noção de ordem, não só determinou o método que a razão deve seguir para a captação clara das ideias matemáticas como o estendeu, para lá do mensurável, a uma ciência mais geral das relações, a *mathesis universalis*, a qual, pelo modo como determina em termos analíticos o quadro geral do pensável, prefigura já, pela sua conectividade, o carácter sistemático e orgânico da Razão iluminista.

Descartes interpreta o matemático como uma ideia *a priori*, independente dos sentidos, que o sujeito apreende numa intuição intelectual imediata pela evidência daquilo que, aparecendo, só reenvia, na distintividade do seu conteúdo objectivo ou representativo, à realidade formal e objectiva do próprio ser. Em virtude da «ideia adequada», que representa na mente intelectiva as ideias divinas a partir das quais todas as coisas foram feitas, o real, tal como ele é em si mesmo, é dado sem ruptura na cogitação, sendo a sistemática geral da ordem representativa, em continuidade, da cadeia do ser. Correlativamente, estabelece como natureza do sujeito cognoscente a forma pura da reflexividade, modelo de certeza apodíctica que, pela sua abertura à matéria das idealidades matemáticas, adquire o estatuto de vidente dessas verdades eternas. Porém, que o *cogito* exceda tal determinação para ser, mais profundamente que isso, o lugar privilegiado da génese ontológica, da geração simultânea do mundo, do homem e do próprio Deus, eis o que só seria pensado explicitamente por Kant e o Idealismo.

Espinoza, Malebranche e Leibniz buscam, entretanto, em Deus o fundamento da certeza *a priori* do matemático. O pensamento divino, que só se pensa a si mesmo, intui o conteúdo de si, isto é,

a idealidade matemática, legitimando assim a objectividade que a esta caracteriza; trata-se de um entendimento essencialmente lógico, que possui em si toda a matemática, bem como a física enquanto ordenação geométrica do universo segundo o princípio do melhor. E se a idealidade matemática é a verdade em si de todas as coisas, é porque ela é a sua realidade última tal como esta foi e é pensada por Deus, muito embora o homem não a conheça de imediato, mas por todo um método e cálculos subtis da experimentação, devido a estar mergulhado no finito sensível, submetido à ilusão, ao engano e à opinião.

No quadro desta reinstituição platónica da filosofia por que o racionalismo cartesiano intenta a validação metafísica da Ciência moderna, assiste-se ao ressurgir da cisão entre Deus e o mundo, o Infinito e o finito. A tendência é para sacrificar a imanência sensível e contingente à transcendência da idealidade matemática ou mesmo para reduzir a liberdade do homem a um necessitarismo ou determinismo universais. Entretanto Leibniz, aplicando o cálculo infinitesimal à estrutura do real, multiplicando exponencialmente os centros monádicos de visão, dificulta ainda mais a tarefa do conhecimento, acabando por concluir que o ideário de um conhecimento adequado, capaz de esgotar a análise infinita das determinações da substância, é um desiderato inatingível pelo homem e que a única metafísica possível deveria ser escrita por Deus, sede das primeiras noções e centro de convergência de todas as perspectivas. Ao que Kant iria retorquir que a única via filosófica rigorosa consiste em partir da finitude irreduzível do sujeito humano. Com efeito, para ele o *cogito*, pensado em toda a sua profundidade, é condição suficiente para legitimar a ciência, até porque o argumento ontológico, base de sustentação da onto-teo-logia, não colhe.

Na verdade, denegando à existência o estatuto de predicado, relegando-a para o plano factual da empiricidade, Kant retira à «ideia adequada» o seu ponto de apoio metafísico, reinterpretando-

a, não como o desvelamento de uma ordem já dada, mas como a sua constituição gradual e intersubjectiva. Circunscrito a partir dos seus limites de direito, o universal, a forma da verdade, já não coincide com a forma do ser, desloca-se do campo do saber real para o do transcendental. Rompendo assim a correspondência por que a representação abria acesso ao sentido do mundo, o filósofo, ao mesmo tempo que desvaloriza o conhecimento despertando na Modernidade a consciência inquieta a seu respeito, assinala a experiência ética como via alternativa para o Incondicionado.

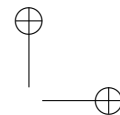
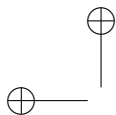
Discernindo no ideal autonómico da vontade a forma prática de alcançar esse “Ideal transcendental” que, no plano teórico, a razão em vão intentava, Fichte, o representante mais puro e radical da revolução copernicana, fiel à inspiração profundamente platónica do Kantismo, vai procurar efectuar a reinstituição platónica da filosofia a partir da transcendência prática. Afirmando o primado radical da liberdade, a iniciativa de uma vontade que, transcendendo toda a facticidade, é relação ao ideal e abertura de possibilidades, intenta deduzir não apenas o âmbito do matemático mas a totalidade do domínio do transcendental a partir das leis puras, universais e vazias do pensar. Considerando que, muito aquém do plano da representação, regendo-o e determinando-o na sua particularidade, está a actividade produtora absoluta de um sujeito transcendental, responsável pela génese das aparências, das ideias, das coisas e do próprio mundo, adscrive à filosofia a incumbência de uma fenomenologia, capaz de substituir a imagem estática e eterna do mundo pela descrição da sua génese e constituição progressiva.

Coube, no entanto, à fenomenologia hegeliana assumir para si a tarefa de retornar a totalidade do domínio empírico no interior de uma consciência que se revela a si mesma como espírito, quer dizer, como campo ao mesmo tempo empírico e transcendental, que se auto-configura em e pelo movimento das suas relações internas e recíprocas. Criticando o “platonismo prático” de Fichte

como um formalismo que consagra a cisão entre o ideal e o real, a transcendência e a imanência, a subjectividade constituinte e as formas concretas da existência, o filósofo de Stuttgart, situando-se do ponto de vista da reconciliação e da síntese, vai considerar a dialéctica, já pressentida por Kant como estrutura da racionalidade, como a chave essencial da resolução daquelas antinomias. A seu ver a história, na forma da sociedade e do Estado do seu tempo, encaminha-se para o seu estágio final, que é aquele em que a Ideia como ser último, puro movimento de auto-produção do absoluto, se consubstancia e auto-possui na sua forma final através da mediação de todo o particular – figuras, ideias, representações. E isso não obstante todo esse caudal de diferença e temporalidade – esse ruído de fundo da vida, do trabalho e da linguagem – que a reflexão tem de recuperar para o conceito, mas que sempre de novo assoma ao presente, reabrindo a história e o imperativo da acção.

Entretanto e ainda do interior do sistema, surgem as primeiras objecções ao idealismo hegeliano. Assim, Kierkegaard, assumindo o ponto de vista do indivíduo concreto e singular, sublinha a estrutura antinómica da existência, considerando a sua síntese uma tarefa que só a liberdade pode realizar, e não o saber, na sua propensão para alienar o sujeito numa objectividade universal e necessária. Considera, assim, a distância entre o finito e o infinito, o tempo e a eternidade como um abismo, um intervalo que só Deus, por sua iniciativa, pode suprir, não perfazendo o homem, no âmbito recluso da sua imanência, tensão para a verdade e para a Transcendência, mas separação delas e não-verdade.

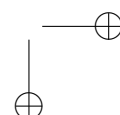
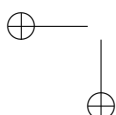
Também para Marx, a imanência da vida prática e concreta consigna o ponto de vista adequado para a realização do ideal filosófico de uma existência plena e reconciliada. A sociedade, no conflito que a anima, o trabalho enquanto auto-produção teleológica do viver e transformação do mundo – e já não aldeia na sua auto-moção especulativa –, são vistos por ele como a solução das relações entre o real e o ideal. Trata-se de uma acção emanci-



patória colectiva que, em condições naturais e sociais sempre particulares, traz a lume novas possibilidades de existência social e política, abrindo a história a um porvir de maior liberdade. A economia em particular, que a metafísica idealista da representação já não pode pensar, apresenta-se como a chave da crítica das instituições – o direito, o Estado, a esfera ideológica da cultura – e o verdadeiro motor da história real. Só esta, na verdade, consigna, na dinâmica das suas contradições internas, a verdadeira morada do ser, um transcender sem Transcendência através do qual se consubstancia o reino da liberdade pela reconciliação do homem com o outro homem e com a Natureza.

4. Pós-modernidade e crise da racionalidade

No quadro da inflexão pragmática da racionalidade que vimos descrevendo, a história aparece, com efeito, como o meio concreto, mas nem por isso menos inteligível, através do qual se efectiva a relação do ser consigo mesmo. Com efeito, a acção recíproca e dialéctica dos momentos em que as partes interagem no seio da totalidade é, de cada vez, indutora de uma teleologia, em que a existência, mas também a possibilidade, colhem plena legitimação e o homem, um real protagonismo como agente e mediador do processo ontológico. E que a produtividade do tempo, por que este se efectiva, na sua aparente contingência e casualidade, é portadora de um sentido positivo e afirmativo que redime toda a negatividade, e que é o da realização do ser que, na história e por ela, se quer e põe societariamente como saber e amor. E se, com a historicidade, aparece a finitude como um carácter imanente à condição empírica da razão, que a limita e vincula, no seu quadro categorial, a todo um contexto situacional e social de natureza comunicacional – o mundo da vida, simbolicamente estruturado, onde já opera, a nível



pré-cognitivo, uma certa compreensão do ser –, tal não significa, porém, que se questione ou até relativize o seu poder teórico, implantado que está o conhecimento numa referência objectiva à realidade, para a qual converge assintoticamente na exploração que faz de virtualidades atinentes à transformação e configuração histórica do viver.

Sem dúvida que, em relação ao Idealismo ou, de um modo geral, à metafísica clássica, alguma coisa mudou no modo de a filosofia se entender a si mesma. É que a razão já não age como uma reflexão totalizante e auto-referencial que tudo reporta a si numa teoria que se funda a si mesma absolutamente e a todas as premissas num sistema de verdades dado de uma vez por todas. A tal fundamentação *a priori* de carácter transcendental, privilegia-se a investigação, nos terrenos materiais e sociais, dos processos que conduziram à génese empírica dos fenómenos, ou ainda, a interpretação dos condensados simbólicos e semânticos do mundo da vida, em que, de cada vez, opera a consciência cognitiva como prática intersubjectiva e conjuntural. Mas nem por isso deixa o fenómeno de reenviar para a essência, para a objectividade sólida do dado e para o próprio processo do ser no conjunto das leis que o determinam. É que, quer a linguagem na diversidade das suas concreções históricas, quer a teoria como conjectura refutável – produto das soluções que vamos dando aos problemas através de um conjunto de procedimentos e métodos –, longe de constituírem intransponível obstáculo epistemológico, são, bem pelo contrário, os meios, pontes ou vias – é certo, sempre limitados – por que o ser se vai aclarando em e através da existência histórica dos homens.

Na verdade, a variação epocal e linguística dos universais só induz relativismo quando se esquece ou ignora a radicação ontológica do pensar, interpretando-se a transcendência da consciência finita, de um ponto de vista imanentista, como um horizonte posto por ela e com ela, e não como a atestação do próprio ser que, de forma prévia e independente, nela se põe e transcende. Em tal

registro sub jectivista, o *a priori* semântico do discurso, longe de constituir um acesso e uma porta de entrada para a perscrutação do real em suas possibilidades, um suporte imprescindível para o desempenho profícuo da linguagem nas suas funções representativa e cognitiva, é o seu fundamental impedimento, reportando-se o que e como do que nela é asserido (referência, significação) mais ao esquema conceptual prévio de descrição e classificação do discurso em que se insere, e que reenvia ao todo mais vasto e contingente de uma comunidade epistémica e tradição, do que à externalidade do objecto.

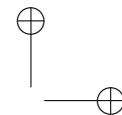
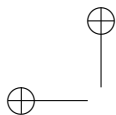
Foi, com efeito, numa linha antropologizante que o pensar contemporâneo relevou as vertentes pragmática e semântica do transcendental no assim designado “linguistic turn” da filosofia da primeira metade do século passado. Na sua perspectiva, com efeito, não se apresenta a história do saber como a descoberta gradual de uma série de universais invariantes, constitutivos de uma razão soberana, ou o périplo epocal através do qual esta ascende ao saber de si mesma como Ideia, mas, apenas, como uma cadeia de eventos contingentes – formações discursivas que, na sua singularidade, não são nem verdadeiras nem falsas, mas o produto complexo de causalidades que se cruzam de modo caótico e arbitrário, sem pre-formação ou finalidade. Nesta visão céptica e historicista, já não se acredita que a filosofia possa ofertar da realidade no seu conjunto uma interpretação coerente, a partir da qual o homem se possa situar no todo da sua experiência. Para onde quer que se volte este só se encontra a si mesmo, só depara com o resultado performativo da sua acção transformadora e produtora de realidade sobre a casualidade da Natureza, a coerência e funcionalidade dos modelos construídos bastando para produzir efeito e explorar virtualidades.

Para se chegar aqui, no entanto, a este estágio exacerbado de redução técnica do real e do pensar – apresentando-se a racionalidade, no seu teor transcendental, enquanto praxis conjuntural e cálculo de possibilidades úteis à vida – necessário foi que a teleo-

logia, como aliás a própria história, fossem desacreditadas como último grande dispositivo de justificação racional do mundo e da existência, obrigando a uma redefinição do papel e atribuições da filosofia para lá do quadro de uma “filosofia primeira”. Foi esta uma ruptura radical consumada por Nietzsche com a sua crítica e inversão do platonismo, mas que Schopenhauer já prepara e anuncia com a cesura que estabelece entre o plano da representação e o seu fundamento subjectivo e volitivo, irreduzível na sua irremediável insatisfação e conflitualidade a qualquer forma de legitimação pelo princípio de razão.

Nietzsche discerne na irracionalidade niilista da vontade schopenhaueriana um princípio afirmativo de vida, sempre excedentário em relação ao saber e, erigindo-o em centro de referência e avaliação do ente em totalidade, interpreta o conhecimento como um meio, uma perspectiva entre outras, ao lado da moral, da religião ou da arte, ao serviço da manutenção e intensificação do viver. Como antropomorfização do real tendente à estabilização e regulamentação do devir, enferma, contudo, o conhecimento de uma incoercível aparência transcendental, ao contrário da arte que perfaz o valor supremo, a via excelsa através da qual a vida revela e actualiza esse imperativo de transfiguração que a transporta para lá de si mesma, como fonte inesgotável de possíveis, e que se exprime ao nível cósmico e antropológico pela criação.

Ora, é de Nietzsche que parte Heidegger e um grande escol de autores contemporâneos da chamada “filosofia da diferença” na consideração que fazem do ser puro e indeterminado como um princípio anárquico e diferenciante, considerando que, pela sua irreduzível alteridade, ele não se deixa subsumir na identidade fixa do conceito, trate-se de um conteúdo representativo ou do produto final da dialéctica das contradições. É que o velamento constitutivo do aparecer temporal fáctico do ser e que se exprime por uma série aberta de eventos obsta à sua objectivação predicativa e categorial, não se deixando, por isso, reconduzir a sua negatividade, pelo es-

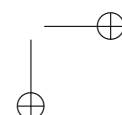
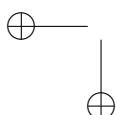


queima simplista da contradição lógica e da superação dialéctica, à presença escatológica de um sentido totalizante, dominado por um referente ou significado ideal.

Apresenta-se assim, a esta luz, a finitude, interpretada enquanto efeito da temporalidade e já não enquanto momento do devir dialéctico da razão, como uma tese anti-idealista de retracção do ser relativamente ao elemento ideal das relações. Associada à vontade de poder como princípio generativo produtor de um diverso proliferante e rizomático, ela obriga a uma redefinição do estatuto da filosofia como representação, discurso “sobre” o ser fundado na adequação do aparelho conceptual à estrutura da realidade. Preconiza-se, assim, o fim da filosofia como ontologia e a sua substituição por uma concepção poiética do filosofar, em que o pensar, reportando-se à vida e por ela se deixando determinar e dizer, se auto-produz numa figuração múltipla e simbólica do mundo como obra de arte, que mais se reporta ao que ficou por dizer e se reserva como não dito do que ao positivo-racional de uma qualquer significação ideal.

5. A tarefa do pensar: a restauração da razão metafísica

A crise de sentido que afecta a humanidade europeia na Post-modernidade não é uma turbulência episódica mais da sua devenida histórica. Corresponde sim, a nosso ver, a um momento de ruptura mais profunda, que se manifesta pela incapacidade da racionalidade reconduzir o conjunto do mundo e da existência a uma correspondente unidade significativa. Crise estrutural, ligada em parte à mundialização da cultura e da informação, que põe em causa os nossos universais de referência e paradigmas civilizacionais, mas sobretudo motivada por factores endógenos que se prendem



com a evolução dos saberes nas sociedades ocidentais. O método matemático, em particular – julgamos tê-lo mostrado –, foi o alicate de toda uma dinâmica de reconfiguração constante da racionalidade, que levou à sua bifurcação, fragmentação e posterior dissolução.

A verdade dogmática, prescrita a partir de cima como revelação ou simplesmente colhida na intuição cede diante de uma verdade obtida por consenso e construção inter-subjectiva. A validade do saber já não depende, assim, da autoridade da tradição ou das evidências de uma auto-consciência monológica que garante a sua assertividade no Infinito, mas de um transcendental intersubjectivo e histórico mediado pela instância discursiva. De modo que, sob o influxo de uma hermenêutica redutora, a imagem religiosa do mundo foi-se laicizando, arrastando consigo uma desmitização generalizada das concepções do mundo. A racionalidade assume um teor instrumental, já não é inerente à ordem das coisas, mas hipotética e conjuntural, liga-se à conjectura lógico-matemática que de cada vez é produzida como modelo de objectividade. De fora fica a opacidade do dado material, as questões da existência e da origem, dos valores e da finalidade, a totalidade indefinida das condições, o próprio Incondicionado – tudo isso é provisoriamente relegado para o âmbito impreciso da metafísica até dela ser positivamente eliminado. E que, se a metafísica resistiu num primeiro momento ao avanço das ciências com a ideia de *mathesis* e a dialéctica, viu-se depois, na contemporaneidade, a braços com a sua crítica e dissolução.

De modo que a crise de sentido começou por manifestar-se a nível epistémico, com a naturalização dos princípios da razão, a sua interpretação como modos de ser subjectivos ou inter-subjectivos para daí se alastrar depois a outras esferas da cultura e da vida social. Com a ideia de um condicionamento universal de todo o conhecer e agir, ou seja, da perspectividade fundamental de tudo o que é humano, difundiu-se um cepticismo generalizado relativamente à

relevância ontológica do conceito e à razão como fonte normativa de verdade. E tal aconteceu porque à medida que, com o avanço das ciências, se foram relevando aspectos distintos da nossa experiência empírica do mundo – psicológicos, sociais, linguísticos, mas também condicionamentos biológicos e físicos, tais como os referidos pela Teoria da Evolução de Darwin, pela Genética e a Neurobiologia –, se reduziram e eliminaram as dimensões transcendental e metafísica da consciência, em vez de as integrar com eles numa unidade orgânica mais larga. Em consequência disso, o homem – limite do mundo, ser fronteiro entre a imanência e a Transcendência – acabou por deixar-se descrever em termos naturalistas (mecanicistas, vitalistas e culturais) e, cansado de si próprio, chegou até a anunciar a sua morte antecipada e a vinda escatológica de uma era pós-humanista.

Face a toda esta situação crítica de derrapagem ético-política que se reporta ao entendimento do próprio homem, ao modo como ele se situa face ao ente no seu todo e nele se compromete a determinado agenciamento, importa à filosofia parar e reflectir, avaliar a possibilidade de uma restauração da razão metafísica, para lá da razão científica ou mesmo da razão prática, não para as eliminar mas para as integrar e articular num mais vasto contexto significativo. Trata-se de reatar com a tradição parmenidiana da unidade do ser e do pensar, firmar pé no realismo, superando toda a forma de subjectivismo, sem, todavia, cair no dogmatismo pré-crítico ou contornar as exigências reflexivas e críticas do transcendental e da viragem linguística.

É esta uma tarefa que passa pela reabilitação da noção de verdade, para lá da mera validade inter-subjectiva, enquanto correspondência ao ser em si, fora da representação subjectiva. É que a partilha de sentido própria da comunicação e que revela uma universalidade contrária a todo o particularismo semântico supõe ainda e, antes de mais, a referência objectiva partilhada a um mundo comum. Ela exprime-se e efectiva-se no juízo, pela capacidade

do seu conteúdo, além de definir um sentido universal partilhável por todo o género humano, se reportar às coisas mesmas, que somente decidem da verdade possível do que se diz. E tal sucede graças à ideia de ser, forma *a priori* do espírito e luz espiritual da inteligência que, exercendo uma função unitiva junto do diverso percebido ou inteligido, o reporta à unidade numa totalização progressiva, religando e subsumindo o individual, ou mesmo o particular, ao universal através do laço sintético da cópula judicativa.

Como saber dos saberes, reflexão acerca dos seus pressupostos últimos, cumpre à filosofia, como *lógica transcendental*, evidenciar essas verdades *a priori* que, não sendo demonstráveis porque condição de toda a demonstração, não podem ser negadas sem contradição performativa. Elas constituem condições do ser verdadeiro, antes mesmo de expressarem restrições formais do pensar ou condições da enunciação, expressando por isso alguma coisa acerca do mundo, da sua estrutura objectiva no conjunto das leis que a determinam e regem as suas possíveis transformações e que só parcialmente se realizam na realidade objectiva e na representação. Invertendo assim o sentido do kantismo, a filosofia deve assumir a transcendentalidade como onto-lógica, mostrar que o “facto da razão” não é algo de contingente, sem todavia deixar de o articular com a existência empírica e fáctica da existência e da liberdade na variedade infinita de formas por que se concreta.

Assim elevada a *ontologia*, cumpre à filosofia explorar e explicitar essa fonte ideal de ordem e acção, de onde decorre o processo estruturado de diferenciação categorial do mundo, que a ciência postula e confirma descobrindo regularidades e invariâncias na sua investigação empírica do mundo. E porque nem todo o não contraditório sucede, há-de intentar determinar como é que a realidade deve estar logicamente ordenada de modo a poder conter os objectos, propriedades e processos descritos pela ciência. E uma vez que o mundo comporta também mudança e novidade, há-de indagar ainda a natureza desse fluxo de criatividade que assiste ao

crescimento contínuo de complexidade e induz mudanças de nível na realidade.

Na passagem do ideal para o real, da essência para a existência, confronta-se então o filosofar com os limites da ontologia e indagando pelas implicações do que se dá a pensar como fenómeno – o acto de ser presente em toda a realidade, dá um passo mais na interrogação, constitui-se como *metafísica*. Pergunta, assim, não só pela origem como pela finalidade do mundo, que motiva e desencadeia o desdobramento das causas segundas. É que, mais do que simplesmente descrever e explicar a actualidade do existente, importa ao pensar, sobremaneira, atender ao que ainda não é – esse possível-ideal para que converge o mundo em formação e que justifica todo o processo.

E é então que, evitando toda a onto-teologia ou reificação conceptual da Transcendência, o filosofar discerne com Platão, na instância do Imanifestado, a chave causal e não-dual do enigma da realidade. O Uno-bem aparece-lhe assim como a fonte oculta de onde irradia, tal campo infinito de possibilidades, a ordem implicada de correlação infinita que sustenta o mundo como fenómeno e o horizonte para onde converge a itinerância historial do género humano, não obstante todos os conflitos e contradições. Só ele pode constituir o fermento de uma nova consciência espiritual, sem a qual, quer-nos parecer, não é possível esse sentido alargado de universalidade de que tanto carece, dizíamos atrás, o nosso mundo globalizado. Acima das falácias e querelas de religiões e teologias, ele constitui um convite à reconstrução do caminho contemplativo, isto é, ao desenvolvimento transpessoal de estádios de consciência transcendentais de fusão unitiva e mística, assim como à auto-transcendência ascética dos níveis inferiores de consciência, indutores de separatividade e conflito.