

A HISTÓRIA DA FILOSOFIA É OU NÃO FILOSÓFICA ? SIM E NÃO

*Pierre Aubenque**

Em um debate como o que me solicitaram manter, hoje, com Jacques Brunschwig, sobre uma questão que, em princípio, pede como resposta sim ou não, e no qual esperam de nós, como nos velhos debates retóricos, que defendamos respectivamente uma ou outra das respostas possíveis, é muito importante - todo mundo o sabe, ao menos desde Górgias até os organizadores dos debates televisivos - saber quem fala em primeiro lugar. Se me permitem usar metáforas militares num debate consagrado a “estratégias”, direi que o primeiro que fala avança em terreno descoberto e deixa ao adversário tempo para preparar sua contra-ofensiva. Mas, por outro lado, ele tem a escolha das armas e do terreno e desfruta, se podemos dizer, da curiosidade ainda não adormecida das testemunhas. O melhor meio para tirar proveito da situação é ser o primeiro a defender o que Aristóteles chamava uma “tese”, isto é um “pensamento paradoxal” que, todavia, para ser defendida, deve, ou se apoiar numa autoridade (mas aqui não nos apoiaremos em autoridades) ou, na falta desta, Ter ao menos “um argumento para ela”.¹

Mas onde está aqui a tese, o “paradoxo”? Se Jacques Brunschwig tivesse falado primeiro (mas acabo de saber que não foi caráter não filosófico da história da filosofia, ao menos da que

* (NT) Ensaio originalmente publicado sob o título de *L'histoire de la Philosophie est-elle ou non Philosophique? Oui et Non*, in (org. Barbara Cassin): *Nos Grecs et Leurs Modernes* (Col. *Chemins de Pensée*), pp. 17-36, *Éditions du Seuil*, Paris 1992. A publicação desta tradução foi feita com a gentil permissão de *Éditions du Seuil*.

¹ *Topiques*, I, 11, 104 b 19-28, trad. J. Brunschwig

ele nada disso)² para defender, segundo uma fórmula que lhe atribuem³, o entende praticar, ter-lhe-ia seguramente objetado que essa estranha pretensão vai ao encontro da consciência habitual dos historiadores da filosofia, que geralmente consideram filosófica sua atividade, assim como da opinião comum dos usuários, segundo a qual, para compreender um texto filosófico difícil, é necessário você mesmo ser filósofo ou, não sendo o caso, recorrer à ajuda desses mediadores que são precisamente os historiadores da filosofia. Estes hoje não são mais doxógrafos, isto é, colecionadores de opiniões, mas “intérpretes”, isto é, tradutores no sentido próprio do termo: ora, para traduzir, é necessário não somente um conhecimento técnico das línguas, mas também um mínimo de intuição comum, de *Einfühlung*, de congenialidade, entre o autor traduzido e seu intérprete. Poder-se-iam multiplicar os argumentos.

Mas sou eu que começo. Portanto, apresentarei como paradoxal a tese que desejo defender: o caráter filosófico da história da filosofia. Efetivamente, se nos referimos à concepção de história hoje corrente, segundo a qual a história é uma ciência, ou seja, é constituída por um conjunto de proposições verificáveis ou, pelo menos, falsificáveis (mesmo se admitirmos uma certa subjetividade na escolha das questões postas pelo historiador e no recorte de seu objeto), só podemos considerar exorbitante a exceção que poderia representar uma história filosófica da filosofia. Não ocorre a ninguém exigir, nem mesmo aceitar, que uma história da geometria seja geométrica, isto é que seja conduzida *more geometrico*. Se a história das ciências em geral pôde se constituir como

² Pierre Aubenque reporta-se à conferência proferida por Jacques Brunschwig na Sociedade Francesa de Filosofia, em 22 de maio de 1976, na qual este deliberadamente se abstém de defender e demonstrar teses, preferindo adotar a orientação metodológica de levantar problemas a serem definidos e solucionados. Tal conferência foi primeiramente publicada no *Bulletin de la Société française de philosophie*, e posteriormente na coletânea de textos dirigida por Barbara Cassin, intitulada *Nos Grecs et leurs modernes*. N. T.

³ Refiro-me à sua comunicação feita em 22 de maio de 1976 na Sociedade francesa de filosofia, “Fazer história da filosofia hoje”, *Bulletin de la Société française de philosophie*, nº 70, 1976, reproduzido aqui em apêndice (pp. 67-96), especialmente p. 135 (=79), 146 (=92). Todas as outras referências feitas a Jacques Brunschwig remetem, sem outra indicação, a esse texto.

disciplina científica, não o foi porque é história das *ciências*, mas somente porque é *história*. Ela não é nem mais nem menos científica que a história das instituições ou a história dos costumes. Certamente poder-se-ia objetar que, para fazer história da matemática, é necessário ser-se ao menos um pouco matemático, para que se saiba do que se fala e, mais particularmente, para que se saiba medir, para que se compreenda tal detalhe técnico que escapa ao leigo e se dê conta da realidade ou importância de uma inovação, de um recuo e mesmo de uma revolução. O mesmo acontece com o historiador da arte. Admite-se, geralmente, que ele deve possuir uma espécie de afinidade eletiva com o objeto do qual fala. É o argumento da *Einfühlung*, que eu invocava, um pouco prematuramente, momentos atrás, e que não valeria, portanto, somente para a filosofia. Mas é necessário acrescentar imediatamente que, na concepção moderna da ciência - e não penso somente na concepção positivista, mas no consenso que parece mesmo caracterizar a comunidade científica, inclusive a dos historiadores - , a conaturalidade do sujeito e do objeto da história, que parece ser um requisito mínimo de sua prática, surge mais como obstáculo à cientificidade da disciplina do que como sua condição. A ciência, e em particular a ciência histórica, não supõe identificação, mas, ao contrário, distância e recuo. Imagina-se muito bem como um matemático, que vira historiador de matemática, poderia se impacientar com as lentidões dessa história e, seguro de seu saber atual, ser tentado a resumir os intermédios, apagar os zigue-zagues, simplificar os processos, além de que, sem dúvida, não teria prazer em se dedicar a ela. Um historiador da música que gostasse muito de música seria seguramente parcial em seus recortes, suas exclusões (o que é música e o que não o é ?), etc.

Digamos que o *habitus* do historiador não é o mesmo, não deve ser o mesmo que o do praticante da disciplina da qual ele descreve a história. A neutralidade axiológica concerne em particular ao *habitus* do historiador, o que quer dizer uma indiferença ao menos metodológica em relação ao *valor* daquilo de que fala, que não pode erigir como critério de suas decisões metodológicas. Quanto ao mínimo de afinidade requerido entre o historiador e seu objeto, poder-se-ia dizer com Aristóteles que,

para que esse requisito seja preenchido, é necessário e suficiente que o historiador possua uma “cultura” correspondente ao domínio ao qual se dedica⁴: o historiador da medicina deve possuir uma cultura médica; não é necessário que seja médico e é talvez melhor que não o seja.

Esses argumentos não valem também para a história da filosofia? Parece-me que lhe são dificilmente aplicáveis - de fato, mas também de direito. Que lhe sejam dificilmente aplicáveis de fato não constituiria ainda um argumento dirimente contra a subsunção da filosofia sob o gênero comum das histórias disciplinares. Pois, a dificuldade de aplicar, por exemplo, a regra da objetividade, da indiferença axiológica, se encontra em todos os domínios nos quais o historiador trabalha. Que seja difícil fazer história da filosofia sem se interessar pela filosofia e sem ter interesses filosóficos é de uma evidência bastante trivial, mas que valeria tanto para a história das religiões, quanto para a história da arte, etc., e que não é suficiente, portanto, para dotar a história da filosofia com um estatuto especial. Mas me parece que, no caso da filosofia, a dificuldade de aplicar a regra habitual da objetividade histórica é essencial, e deve-se à natureza mesma da filosofia, da qual ela constitui, aliás reciprocamente, um dos reveladores, e não dos menores.

Kant pode nos ajudar aqui a colocar o problema. Na Arquitetônica da Razão Pura (no fim da Crítica da Razão Pura), distingue entre o conhecimento racional, que é *cognitio ex principiis*, e o conhecimento histórico, que é *cognitio ex datis*. E focaliza o caso particular e recorrente, que é do que tratamos, em que os *data* que a história transmite são precisamente os *principia* e suas conseqüências, cuja articulação constitui o conhecimento racional. O caso não parece, à primeira vista, colocar muita dificuldade: se me contento com decorar e repetir a ordem das razões que constituem um “sistema de filosofia” como o de Wolff (é o exemplo de Kant), sem extrair, eu mesmo, a cada passo de minha própria razão (isto é da razão universal em mim) os diversos momentos do sistema que exponho, terei um “conhecimento histórico da filosofia de Wolff”. Objetivamente, trata-se de fato de um conheci-

⁴Parties des animaux, I, 1.

mento racional (na hipótese em que Wolff procede racionalmente), mas, subjetivamente, tenho dela apenas um conhecimento histórico. Poder-se-ia considerar como um progresso o fato de se assimilar a tal ponto a objetividade do conteúdo, que se possa re-pensar por sua própria conta (isto é, por conta da razão em nós) a ordem das razões do sistema e assim restituir à *cognitio ex datis* a racionalidade de seu conteúdo, isto é de um *cognitio ex principiis*. Mas, em se tratando de filosofia, essa coincidência é ilusória; pois, repensando Wolff (ou Kant ou Aristóteles), não posso deixar de “criticá-lo” (é Kant quem fala) e constatar que “a partir de fontes universais da razão pode resultar a refutação mesma do que se aprendeu”. Ou seja, se os *principia*, primeiro recebidos como *data*, são verdadeiramente re-pensados como *principia*, quando confrontados com outros “princípios”, correm o risco de ver questionado seu estatuto mesmo de “dado”.

Kant observa, em seguida, que essa situação de não-coincidência entre o conhecimento histórico de um dado racional e a retomada racional desse dado, não se encontra no caso desse outro conhecimento racional, que é o conhecimento matemático. Pois, se aqui o aluno “compreende” (o que é sem dúvida o mínimo que se pode exigir) o dado que aprendeu, só pode re-produzi-lo, re-construí-lo ao idêntico, de modo que não é somente objetivamente, mas subjetivamente, que o conhecimento matemático, mesmo primeiro “dado” como livresco, vale também e imediatamente como conhecimento racional. A causa disso é, diz Kant, que aqui o conhecimento não procede de nenhuma outra fonte senão dos “princípios essenciais e autênticos da razão”, que são de acréscimo aplicados à “intuição pura e por isso infalível” e que, desse modo, “excluem-se ilusão e erro”⁵. Diferentemente da matemática, a filosofia - Kant não o diz aqui, mas pode-se supô-lo - não parte de uma intuição infalível, e sendo um conhecimento por conceitos e não por construção de conceitos como a matemática, deve, sob um insuperável risco de erro, a cada momento legitimar de novo seus conceitos e os princípios que estes empregam. A consequência retirada por Kant é que, dentre as ci-

⁵ *Kritik der reinen Vernunft*, A 837 – B 865.

ências racionais, só se pode aprender a matemática e jamais a filosofia (a menos que o seja historicamente): “No que concerne à razão, pode-se aprender, quando muito, somente a filosofar”. Kant diz aqui que não se pode “aprender” a filosofia; ele acrescentará mais adiante que não se pode aprender *a filosofia*, pois: “Onde está a filosofia para que se possa aprendê-la e quem a tem em seu poder?”

Uma das conclusões a que leva, geralmente, esse texto célebre (cujo início aparentemente não se lê jamais), é que a filosofia não é tradição, transmissão escolar de um dado, mas exercício solitário e autônomo do pensamento, cujo ensino só pode fornecer, a rigor, exemplos históricos sempre recusáveis, exemplos que a razão pura poderia de direito dispensar. Em relação a nosso propósito, esse texto parece reduzir a história da filosofia à porção congruente, a de um auxiliar pedagógico menor e facultativo; mas essa porção é tão congruente que se torna inexistente, sendo a história da filosofia, a rigor, uma *contradictio ex adjecto*; pois, de duas coisas uma: ou o historiador respeita a facticidade das “filosofias” que estuda, mas então, reduzidas à categoria de dado factual, essas “filosofias” (das quais Kant se pergunta se de resto existem) não são mais a filosofia, que é e permanece o ato de filosofar; ou então o historiador da filosofia respeita a pretensão a “filosofar” das doutrinas que estuda: entra em suas razões, constitui-se inevitavelmente seu juiz e censor, tornando-se assim um filósofo inteiramente à parte que, com sua própria razão, assumindo toda responsabilidade, aceita como verdadeiro, ou refuta como falso, o que gostaria somente de transmitir. Ou seja, um *datum* que acontece ser ao mesmo tempo um *principium*, só pode ser recebido como simples *datum* à medida que se esquece que é *principium*; ele é reconhecido e compreendido primeiro como princípio, cessa de ser um puro dado histórico para tornar-se uma incitação a pensar por si mesmo, e eventualmente contra ele. Pode-se derrubar o argumento de Kant, segundo o qual não há *história* do filosofar, mas unicamente uma história das filosofias: a história da filosofia não pode deixar de reconhecer o *filosofar* atrás das filosofias; ela própria se torna então um ato filosófico.

Mas, pode ser que essa justificação do caráter filosófico da história da filosofia repercuta como geral demais, para a maioria dos historiadores profissionais da filosofia que somos, e que não reconheçamos aí a realidade de nosso trabalho cotidiano nem dos problemas concretos que coloca. Gostaria de tentar mostrar que a ambivalência de um *datum* que se dá por um *principium* e de um *principium* que nos é primeiro transmitido como *datum*, mas que medimos inevitavelmente com a medida de nossos próprios “princípios”, espreguiça e provoca o historiador da filosofia na sua prática mais cotidiana.

Começo pelo exemplo mais grosseiro. Quanto à nossa relação histórica com nosso objeto de estudo, é muito difícil não partir de uma idéia preconcebida, isto é, não datada e dada historicamente, mas admitida como um princípio mais ou menos evidente. Na época, que não é tão remota, em que se queria fazer uma história não metafísica da filosofia - digamos, para ser breve, positivista - , utilizava-se sem a menor crítica, para falar da filosofia grega, metáforas como as de nascimento, de desenvolvimento ou de aurora, que traíam uma pressuposição filosófica evidente: a de um progresso contínuo da humanidade para a maturidade ou as luzes. Hoje, um amplo setor da história da filosofia grega, assim como o tipo de interesse que suscita no público, são dominados pela idéia inversa segundo a qual somente os começos são grandes e que, por conseguinte, após a fulguração pré-socrática, só puderam vir esquecimento e declínio. Dir-me-ão que os historiadores *sérios* de hoje não compartilham tais preconceitos. Mas perguntarei: 1) Com certeza? 2) Necessariamente?

Emitirei primeiro dúvidas sobre a realidade dessa ausência de preconceitos. Não falo daqueles que mostram claramente o jogo e que não dissimulam que seu interesse pelos gregos é primeiro ditado pela esperança de que eles revelem os remédios ou os antídotos para os males do mundo moderno ou pelo cuidado de captar neles, em sua eclosão auroral (num sentido desta vez positivo), as possibilidades ainda não encerradas do “ainda não”. A dissimulação é mais habitual no outro campo, por uma razão, por sinal, totalmente honrosa, que é a convicção de que o progresso é indissociável da cientificidade e que não é portanto apenas uma questão ideológica estarmos persuadidos que sabemos dis-

so hoje mais que os gregos. Essa tese seria para se discutir filosoficamente em seu conteúdo; o que é certo é que os gregos sabiam diferentemente de nós. Não creio, além disso, que a pressuposição do progresso seja hermeticamente mais fecunda que a pressuposição inversa do declínio: se esta suscita admirações às vezes ingênuas pelos “começos”, aquela conduz a tratar os gregos com uma condescendência que arrisca desconhecer o gênio próprio de suas soluções, até mesmo sua literalidade. Qual historiador analítico da filosofia não está, no fundo dele mesmo, persuadido que o problema do ser foi resolvido, ou começou a ser resolvido, no dia e somente no dia em que Bertrand Russell distinguiu entre as três funções do verbo “ser”: existencial, identificadora e copulativa? Desde então, as discussões sobre a parte central do *Sofista* de Platão foram focalizadas - milhares de páginas foram escritas a respeito disso - sobre a questão de saber se Platão descobriu *ou não* a função copulativa do ser. Mas essa questão, ligada a uma leitura retrospectiva e, como o disse, condescendente, será uma questão pertinente, que permite dar ao texto o máximo de sentido ou, em todo caso, é a única questão e não mascara outras problemáticas possíveis?

Mas não estou aqui jogando pedra em ninguém. A questão mais unilateral e mais exterior ao espírito do texto é sempre útil, susceptível de abrir uma dimensão ou uma possibilidade. Creio, sobretudo, que esse tipo de questionamento propriamente “anacrônico”, porque se apoia em “princípios” que não são os do autor, mas lhe são retroativamente impostos, é inevitável. Pleiteio simplesmente que o anacronismo seja consciente. Um anacronismo confesso é metade perdoado. Controlado, pode tornar-se fecundo: citarei daqui a pouco alguns exemplos.

Infelizmente, muitos historiadores da filosofia que praticam, como todos os outros, o anacronismo, recusam-se a reconhecê-lo. Quando um historiador analítico reconstitui uma argumentação de Platão ou Aristóteles, *melhorando-a*, formalizando-a por exemplo, está claro que essa intervenção se deve à convicção tácita que a lógica moderna vale mais que a lógica tateante e ainda não tematizada que animava o discurso pré-aristotélico, ou mesmo a lógica que Aristóteles ainda não podia aplicar a seus próprios escritos, posto que estava em vias de elaborá-la (Aristóteles

não procede por silogismos). Certamente, responder-me-ão sem dúvida que nossa lógica, a lógica é eterna e que não é culpa nossa, mas deles, se os gregos não a haviam ainda descoberto inteiramente, ou se apenas a abordaram, enquanto eram inconscientemente regidos por ela. Mas é julgá-los assim do nosso ponto de vista, e não do deles. Poder-se-ia discutir sobre este ponto: é cometer um anacronismo, reprovar Heráclito por ignorar o princípio de contradição, como já o faz Aristóteles? Pessoalmente penso que sim, acrescentando que esse anacronismo permitiu utilmente a Aristóteles “desconstruir” a filosofia de Heráclito, mesmo ficando cego para outros aspectos dessa filosofia, julgados hoje mais interessantes. Seguramente concordarão melhor comigo, porque se trata aqui de física (onde as verdades parecem menos “eternas” que na lógica), que é anacrônica uma proposição do tipo: “Os erros de Aristóteles, na sua teoria do movimento, se explicam em função de sua ignorância do princípio de inércia”.

Mas, o que ocorre, de fato, no debate cotidiano entre historiadores da filosofia? Mesmo um historiador disposto a admitir o caráter filosófico de sua atividade, considera irresistivelmente que, quando critica como anacrônica, arbitrária, subjetiva a interpretação de outro historiador, não faz essa crítica em nome de sua própria filosofia (o que tornaria sua crítica igualmente anacrônica, subjetiva e arbitrária, no sentido de “proveniente de seu livre arbítrio”), mas em nome de uma Verdade intemporal, que deveria evidentemente obter a concordância de todos. Mas, a intemporalidade não é a máscara muito frequente da ideologia? Assim, num artigo recente destinado a mostrar que, na sua interpretação da alegoria platônica da caverna, Heidegger comete “erros”, que ademais, “não são nem interessantes nem fecundos”⁶, J. Barnes censura Heidegger, entre outras coisas, por ter escrito que, na alegoria da caverna, realiza-se uma “mudança na essência da verdade” (citado p. 186). Mais exatamente, supõe ele, maneiroso, que Heidegger não pôde querer dizer isso (do mesmo modo que Aristóteles dizia a propósito de Heráclito

⁶ J. Barnes, “Heidegger speaking”, *Revue de métaphysique et de morale*, 1990, p. 190. Que Jonathan Barnes queira me perdoar não é este texto na conferência, pois acabava de ser publicado e não o conhecia ainda. O que lhe concerne é, portanto, uma adição da versão escrita, que lhe submeto.

⁷ *Métaphysique*, Γ, 3, 1005 b 25 ss.

que “o que se diz não é necessariamente o que se pensa”), pois, defende J. Barnes, “uma tal constatação seria absurda: *as essências não mudam*” (p. 176, grifo meu). Argumento espantoso, na verdade, pois de onde J. Barnes tirou que as essências não mudam, se não foi do próprio Platão, enquanto Heidegger se situa, de modo evidente, fora do platonismo para criticá-lo? Que J. Barnes seja platônico e considere como “absurda” uma frase que contradiz um dos axiomas do platonismo, é direito seu (embora devesse dizer que a frase é falsa, não que é absurda). Mas que Heidegger não seja platônico e considere que uma essência (além disso, *Wesen*, não é a mesma coisa que a *ousia* platônica) pode mudar, isso deveria também ser seu direito, a menos que se considere que o platonismo é simplesmente a filosofia. É verdade que se trata aqui de interpretar Platão, e não outro qualquer. Mas é necessário ser platônico para interpretar Platão? Pode-se duvidar que isso seja possível; pois, para ser platônico, é preciso primeiro ler Platão e não o inverso. E o próprio J. Barnes não pensa de modo nenhum - e tem razão - nesse gênero de interpretação circular e imanente, que tenta compreender Platão *ex Platone*. São “os sábios preguiçosos”, diz ele um pouco mais adiante, que apreciam “o refrão de Trendelenburg” ‘Interpretar Aristóteles *ex Aristotele*’” (p. 184). J. Barnes não é um sábio preguiçoso e, portanto, não pode ter querido opor a Heidegger, interpretando Platão de seu próprio ponto de vista exterior, unicamente a autoridade de Platão. Na verdade J. Barnes também interpreta Platão com seu próprio ponto de vista, que é o de um platônico lógico pós-fregeano e pós-russeliano. Por isso, J. Barnes escreve, um pouco mais adiante (p.193), que a relação entre os quatro empregos do verbo “ser” (aos três empregos russelianos acrescenta o “*einai* veritativo”) “não é jamais tematizada por Platão, embora, no *Sofista*, pareça *se aproximar um pouco* dessa problemática”(pp. 193-194, grifo meu). É o que eu chamava acima de condescendência.

No fim de seu artigo, J. Barnes corrige Heidegger, tentando expor, a propósito da doutrina platônica da verdade, “o que Heidegger deveria ter dito” (p.190). Ele deveria, explica Barnes, ter distinguido entre o “emprego objetivo” e o “emprego proposicional” do adjetivo “verdadeiro”. No segundo caso, “pode-se interpretar o termo ‘verdadeiro’ do ponto de vista da sintaxe, como função proposicional”. No pri-

meiro, o do emprego “objetivo”, “o termo ‘verdadeiro’ significa mais ou menos ‘real’” (p.191). Paro aqui para perguntar: que significa “objetivo”? Que significa “função proposicional”? Que significa “real”? Sem dúvida, concordarão comigo facilmente que essas expressões são intraduzíveis em grego antigo. Portanto, não são conceitos platônicos; não podem entrar então no enunciado de *principia* do qual a filosofia platônica tiraria conseqüências. Certamente é verdade que Platão, mais que os pré-socráticos, “aproximou-se” desses conceitos modernos. Mas é exatamente a tese que defende Heidegger no ensaio incriminado: a mutação na essência da verdade é precisamente a emergência de um conceito de verdade proposicional (que só encontrará sua definição canônica com Aristóteles) e o esquecimento correlativo - sob a forma de uma subordinação, de uma tutoria - do que Heidegger tem por uma experiência mais original da verdade, que é a verdade ontológica. J. Barnes foi muito feliz ao se expressar, no sentido de Heidegger, nomeando essa verdade ontológica “objetiva”, isto é, já madura para a captação por um sujeito, e para sua submissão ao critério da retidão e da adequação: a verdade objetiva é, em boa terminologia, a verdade tal que um sujeito se represente que ela é. Ora, quem quer que seja que aborde os gregos, procurando neles (quer seja com o temor ou a esperança de encontrá-los alí) objetos, sujeitos (no sentido da subjetividade moderna), funções proposicionais (no sentido de Frege) e realidade (no sentido, mesmo se a esquecermos, da *realitas* de Suarez), comete anacronismos, intervém no texto que interpreta com princípios, pressuposições, que são os de sua própria filosofia; violenta, portanto, o texto interpretado, na medida em que não o repete, não *pode* repeti-lo, mas, como dizia Kant, “critica-o”. Mas então, com que direito censurar Heidegger por exercer sobre os textos uma outra “violência” do tipo, dessa vez, arcaizante? Vê-se ao menos que o debate aqui é filosófico. O valor de uma interpretação não se mede pelo fato de ser literalmente fiel ou não a um objeto - o texto - que se esconde, mas pelo fato, como o exige justamente J. Barnes, de ser ou não “interessante” e “fecunda”.

Aqui, dir-me-ão que subjetivizo demais a história da filosofia, a entrego à arbitrariedade das interpretações e desconheço, outra vez, o

trabalho efetivo do historiador da filosofia, cuja tarefa é também e primeiro (Jacques Brunschwig deu admiráveis exemplos disso) estabelecer textos, traduzi-los, pôr em relação sua forma com o sistema lingüístico no qual são redigidos e seu conteúdo com a história social, política, econômica de seu tempo. Eis aí um trabalho necessário e apaixonante, que resulta, como todo trabalho histórico, em proposições verificáveis ou falsificáveis, eventualmente corrigíveis, cuja soma e coordenação proporcionam um progresso evidente no nosso conhecimento das filosofias, das antigas, em particular.

Mas, continuo a pensar que, em se tratando do objeto filosófico (emprego aqui sem escrúpulo particular o vocabulário da modernidade), o discurso metateórico ao qual recorre inevitavelmente o historiador da filosofia excede, num momento ou noutro, os limites da verificabilidade empírica. O exemplo mais elementar e por aí o mais paradoxal é o do estabelecimento mesmo do texto. Há aqui regras precisas; por exemplo: é necessário preferir a *lectio difficilior*. Mas o que é *difficilior* sem exceder, entretanto, os limites da inteligibilidade? E o que é inteligibilidade? J. Bollack mostrou que, no século XIX, foram rejeitados textos julgados ininteligíveis, em nome de uma concepção de inteligibilidade ideologicamente orientada. Mas, a recusa de toda conjectura, a idéia de que todo texto transmitido tem uma coerência (que freqüentemente não é mais a do princípio de contradição) não refletem uma decisão ideológica inversa, a que aposta - talvez sem razão - na obscuridade?

Tomo um outro exemplo que me interessa particularmente: “O livro *Kappa* da *Metafísica* de Aristóteles é inautêntico”. Essa frase deveria pertencer à História, apoiada aqui na filologia, e deveria ser verificável ou falsificável. Eu a tenho pessoalmente como verdadeira, e creio ter dado boas razões para isso. Mas ainda não convenci 100% ninguém dessa verdade. Não falo dos que me dizem: “eu sou filósofo e não me interesso pelas questões de erudição”. Mas aqueles mesmos que, atentos a meus argumentos, me dizem: “Sim, provavelmente você tem razão”, continuam, o mais das vezes, a citar, imperturbavelmente, o livro *Kappa*, como se fosse de Aristóteles. E, de fato, compreendo estes últimos, mesmo se os desaprovo. Pensam - há suficientemente indícios

nesse sentido - que o texto não é da mão de Aristóteles. Mas, que texto é da pessoa de Aristóteles? Pode não ser de Aristóteles e todavia veicular idéias e argumentos autenticamente aristotélicos (como é o caso, num outro domínio, da *Grande Moral*). Ao contrário, penso que o conteúdo do livro *Kappa* não é aristotélico nem em sua letra nem em seu espírito. Convir-se-á então - e eu mesmo convenho, embora não seja meu interesse aqui - que o debate sobre a autenticidade só é inteiramente resolúvel a partir de argumentos filosóficos, e que o próprio conceito de “autenticidade” está carregado aqui de conotações filosóficas.

No sumário de minha intervenção, além da proposição precedente, havia proposto à sagacidade do auditório, de maneira a permitir uma elucidação de seu estatuto, uma série de proposições que são todas, de um modo ou de outro, da competência da história da filosofia:

- Sócrates diz, segundo Platão, que Protágoras disse que se pode ensinar a virtude.
- Aristóteles defendeu uma doutrina da analogia do ser.
- Afirmando que todo móvel supõe um motor em ato, Aristóteles transgride o princípio de inércia.
- Aristóteles é um gigante do pensamento (Marx).
- Aristóteles foi o porta-voz da ideologia da classe escravagista na Grécia (Grande Enciclopédia Soviética, edição de 1950).
- Nietzsche é o mais desenfreado dos platônicos (Heidegger).

Admitir-se-á facilmente que muitas dessas proposições, se não todas, não têm sentido, e por conseguinte, só podem alimentar pretensão à verificabilidade em relação a um contexto que pede interpretação. Tais proposições pretensamente históricas são, deste ponto de vista, homogêneas às proposições filosóficas às quais se referem, do tipo: “O ser não é um gênero”, ou : “O ato precede a potência”, que pedem primeiro a compreensão e não se prestam a procedimentos de verificação, senão ao termo de uma mediação, talvez infinita, e que é, em todo caso, de natureza filosófica.

Se as proposições da história da filosofia, enquanto tais, escapam, em grande parte, à verificabilidade, pode-se perguntar em que reside o critério de sua validade.

Há algumas décadas, a escola estruturalista francesa (Gueroult, Goldschmidt), que seguramente marcará época na história da história da filosofia, havia proposto tal critério, que era a conformidade com a “organização demonstrativa” do discurso filosófico, tal como desejada pelo autor; ou seja, tratava-se de compreender o autor como ele mesmo queria que o compreendessem. Assim pedia Gueroult que, para compreender Descartes, primeiro nos informássemos sobre “o método prescrito por Descartes para compreender sua filosofia”. E Goldschmidt fixava desta forma seu programa: “esforçar-se para compreender as teses de uma doutrina à luz do próprio método”, por exemplo, as teses de Platão à luz de seu lugar na estrutura dialética de cada diálogo, tal como se pode estabelecê-lo à luz do excuro metodológico da Carta VII, espécie de exposição de intenções do método platônico. Esse método de exegese, se teve o mérito de lembrar aos intérpretes a obrigação de contemplar a obra filosófica como um todo, em que o modo de encadeamento das partes - a ordem das razões - é ele mesmo significativo, esbarrou, em se tratando, além disso, de certas filosofias mais que de outras, em dificuldades de aplicação freqüentemente insuperáveis. A estrutura oficial da obra constitui sempre sua estrutura efetiva? O autor procede sempre como anuncia que o fará? E, onde o anúncio do método é o mais autenticamente apreensível? Nos textos publicados, como os Diálogos platônicos, ou nos textos marginais, em que o autor toma certa distância em relação a sua obra? Gueroult recusa considerar as Cartas de Descartes, porque a ordem das razões não se deixa reconhecer ali. Mas Goldschmidt crê poder apoiar-se num texto da Carta VII de Platão (texto cuja autenticidade foi aliás contestada) para aí descobrir a chave do método empregado nos Diálogos. Em nome de que pressuposição outra e não filosófica recusar além disso os testemunhos, que concernem ao “não-escrito” do platonismo? O debate sobre a existência e o conteúdo das “doutrinas não escritas” de Platão (a expressão é de Aristóteles) deveria girar em torno de uma questão de fato: Platão professou em seu

ensino oral doutrinas diferentes - na forma e também no conteúdo - das que se podem dissociar de seus Diálogos? É o que afirmam numerosos testemunhos que possuímos, mas esses testemunhos são dignos de fé? A paixão com a qual hoje é debatida essa questão, de ambos os lados do Canal da Mancha e do Atlântico (um autor anglo-saxão qualifica de *repugnante* - em um sentido, creio, infelizmente bastante próximo do sentido continental - a tese que atribui a Platão doutrinas não escritas), mostra que o debate filológico-histórico é carregado de implicações filosóficas sobre o valor respectivo do oral e do escrito e sobre a maneira pela qual *deve* se apresentar um discurso filosófico digno desse nome.

Mas, ouvirei de novo a pergunta: o testemunho do autor, caso o possuamos, não é o mais decisivo ou mesmo o único decisivo? Sim, como o escreveu Jacques Brunschwig (p.93 ss.), “a história da filosofia é essencialmente uma busca do sentido perdido”, não é tentador considerar que o autor permanece de direito o detentor legítimo desse sentido perdido e que, por isso, a única ambição do historiador deve ser, tentar coincidir, a partir dos textos conservados, com a suposta intenção do sentido e - acrescentarei, tratando-se de uma intenção - do sentido unívoco? Parece-me que as noites de muitos historiadores da filosofia, dos quais não faço parte, são freqüentadas pelo que chamarei o fantasma do telefone, o desejo e ao mesmo tempo o temor de que o autor venha resolver meu problema hermenêutico, “se eu pudesse lhe telefonar” (J.B., p. 82). O exemplo de alguns grandes pensadores contemporâneos, de quem não era difícil demais obter o número de telefone, deixa cético sobre esse ponto. Quando se pedia a Heidegger para resolver um ponto na interpretação de sua obra, ele respondia, em resumo: “Virem-se!”, ou, no melhor dos casos: “Comparem com o que digo a esse respeito naquela outra passagem de minha obra”. E Bergson não hesitava em escrever a um de seus intérpretes, sem que fosse necessário ver aí ironia ou lisonja: “O senhor me compreendeu melhor que eu mesmo”.

Acredita-se verdadeiramente que, se se pudesse interrogar Platão sobre sua obra, segundo um desejo formulado um dia por Yvon Lafrance⁸

⁸ Por ocasião de sua defesa de tese, em Nanterre, em 28 de outubro de 1982. Cf. sobre esse ponto Y. Lafrance, *Método e Exegese em história da filosofia*, Montreal, 1983.

e que domina toda a metodologia deste último, ele tomaria claramente partido entre as diferentes interpretações do *Parmênides* e do *Sofista*? Não estou nem mesmo certo de que ele responderia univocamente à questão: “Há oito ou nove hipóteses na segunda parte do *Parmênides*?” Minha suspeita sobre esse ponto é que Platão quis enumerar oito hipóteses, mas que teria achado retrospectivamente interessante o contra-senso neoplatônico que, fazendo da terceira parte da segunda hipótese uma “terceira hipótese” autônoma, permite reestruturar as hipóteses segundo um esquema ímpar e tirar dessa estrutura latente (embora não desejada ou não percebida pelo autor) conseqüências filosóficas consideráveis, sobre o papel do tempo em particular. Contrariamente ao que pressupõe, creio, a maneira “analítica” de fazer história da filosofia, não há enigma em filosofia, quebra-cabeça cuja solução, ainda desconhecida, estaria inscrita em alguma parte, num universo das essências ou na intenção do autor escondida para sempre. O inacabamento de fato de toda obra filosófica, sempre abreviada pela morte, traduz um inacabável mais profundo, o do próprio questionamento. Esse inacabamento suscita a interpretação: o intérprete prolonga a obra numa direção possível (há evidentemente extrapolações impossíveis), sem que possa garantir que essa direção é a única que a obra anunciava ou pedia.

A possibilidade real que a obra não impõe, mas autoriza, e que se situa manifestamente sempre entre duas zonas de impossibilidade, determina o que chamarei “plausibilidade” de interpretação. A plausibilidade poderia servir como critério mínimo - critério fraco, convenho - para julgar a validade das interpretações. Chamo plausível uma interpretação que, sem ser imposta por nenhuma asserção explícita do autor, também não é contradita por nenhuma. Essa interpretação será ainda mais plausível, à medida que puder, aparentemente, ser confirmada depois, por várias asserções marginais do próprio autor, quero dizer, por aquelas que pertencem, não à exposição mesma da doutrina, mas à reflexão metadoutrinal (observações casuais, cartas, testemunhos, etc.), e que são as mais propícias a revelar o não-dito do discurso oficial. Tais regras não são bastante estritas para conduzir à unicidade. Há interpretações impossíveis, mas há, em se tratando de uma obra grande, isto é,

rica em potencialidades, várias interpretações plausíveis. Entre essas interpretações, entregues, em última instância, à decisão filosófica do intérprete e à reflexão ulterior do leitor, esforçar-se-á por escolher a que garanta ao texto, ao mesmo tempo, o máximo de inteligibilidade (a que integra mais partes da obra) e o máximo de produtividade (a que mais faz pensar).

Não há aqui critério decisivo da escolha, mas há uma sanção retrospectiva da história. Na sucessão histórica das interpretações, consequência de seus conflitos legitimamente intermináveis, distingue-se espontaneamente (e com razão) entre interpretações profundas ou triviais, produtivas ou estéreis, interessantes ou entediadas, importantes ou fúteis, entre as que marcam data e as que, logo que propostas, são esquecidas (conceder-me-ão, creio, que, na lista precedente, os qualificativos positivos se aplicam, por exemplo, sem muita dificuldade, às interpretações neoplatônicas do platonismo). Essas distinções encobrem, evidentemente, a distinção entre o verdadeiro e o falso. Elas a substituem - na ausência de algo melhor, se quisermos, mas com a liberdade e a responsabilidade que isso implica - num domínio, o da filosofia, em que não se tem jamais a ver com asserções inteiramente verificáveis, mas com interpretações, sejam elas de primeiro grau, como é o caso da parte do filósofo (que interpreta o mundo, a ciência a arte etc.), ou de segundo grau, como o são as interpretações do historiador da filosofia. Minha conclusão é que, entre as interpretações de primeiro grau do filósofo e as meta-interpretações do historiador da filosofia, há homogeneidade e continuidade e que, portanto, falar de uma história filosófica da filosofia, não é defender um paradoxo, mas enunciar uma necessidade de essência: história, porque não há filosofia sem uma *Wirkungsgeschichte*, sem prolongamentos; filosófica, porque esses prolongamentos, esse “pensar mais à frente”, são a própria filosofia.

Tradução de Elizabeth Maia da Nóbrega.

Revisão técnica de Gabriel Alves de Oliveira.