

ALGUMAS REGRAS EM HISTÓRIA DA FILOSOFIA*

Jean-Luc Marion

Tradução de Leandro de Araújo Sardeiro**

1. Limites da proposta

Em conformidade à intenção de conjunto desse apanhado de estudos, nós não temos aqui a pretensão de definir a metodologia que deveria seguir idealmente a história da filosofia, nem mesmo de reconstituir a que ela seguiu efetivamente na obra de alguns de seus mais ilustres representantes¹. Trata-se somente de tentar reconstituir, após a sua aplicação e como que alçando vôo ao crepúsculo, alguns poucos dos principais traços do método efetivamente aplicado pelos trabalhos provenientes da história da filosofia após cerca de vinte e cinco anos. Nós nos ateremos a essa periodização, porque ela corresponde aos últimos suspiros de uma geração excepcional, nascida com o século (as últimas grandes obras de Alquié, Belaval, Costabel, Dibon, Gilson, Guérault, Gouhier, Vignaux, etc.). Nós privilegiaremos também a área francesa, não por estreiteza (veremos ao contrário quais progressos a internacionalização da pesquisa conheceu nesse período), mas

* Texto original em francês: Quelques règles en l'histoire de la philosophie. **Les Études Philosophiques**. Oct. - dec., fasc. 4, 1999. p. 495-510. © PUF.

** Mestrando em Filosofia pela Unicamp. Bolsista FAPESP. E-mail: leosardeiro@yahoo.com.br

¹ Ao contrário de outros estudos: "L'instauration de la rupture: Gilson à la lecture de Descartes", in M. Couratier (ed.), **Étienne Gilson et nous: la philosophie et son histoire**, ou "Du pareil au même". Ou: "Comment Heidegger permet-il de refaire de l'histoire de la philosophie?", in M. Haar (ed.), **L'Herne. Heidegger**, Paris, 1983 e, mais recentemente, "D'une quadruple méthode pour lire les textes de la philosophie - la pertinence d'Henri Gouhier", in D. Leduc-Fayette (ed.), **Le regard d'Henri Gouhier**, Paris, 1999. (N. do A.).

porque – ao menos ousamos pretendê-lo – a França fez mais do que desempenhar seu papel sobre a cena mundial na renovação qualitativa e quantitativa dessa disciplina. Enfim, insistiremos – por preocupação de nos restringirmos ao que conhecemos menos mal – sobre os trabalhos de história da filosofia clássica, que tem de resto desprendido uma energia excepcionalmente fecunda durante esses mesmos anos. Que não se espere então observações que ofereçam mais do que elas prometem: nada senão o esboço de um balanço, discorrendo sobre procedimentos de pesquisa e não sobre resultados, nem interpretações; um esboço limitado no espaço e no tempo, marcado enfim pelo trabalho e a experiência reais, mas inevitavelmente restritos e orientados de um pesquisador, tomado, como os outros, em dificuldades que só ultrapassou parcialmente, mas que começa entretanto a poder um pouco identificar. Sem dúvida nós nos apoiaremos primeiro sobre o que os nossos próprios trabalhos² nos fizeram, como em um segundo momento, compreender; mas na esperança de chegar a indicações de uma mais ampla validade.

2. Demonstrar

A história da filosofia, a título de disciplina ela mesma filosófica (e não somente histórica), ambiciona convencer, porque ela pretende apresentar teses estabelecidas por *demonstrações*. No que ela se distingue tanto desses ensaios sobre tal autor ou sobre tal problema de história das idéias (sem demonstrações, nem teses reutilizáveis), quanto dos manuais (teses sem demonstrações) e das *Histórias da Filosofia* estritamente doxográficas de ambição exaustiva (informações, demonstrações mas sem teses claras, por preocupação de neutralidade), de resto mais freqüentes nos escritos de nossos vizinhos (Itália, Estados-Unidos) que nos nossos.

² Ou seja, uma meia dúzia de obras, uma tradução anotada e dois *indices*, desde *Sur l'ontologie grise de Descartes*, em 1975, até às *Questions cartésiennes II*, em 1996. (N. do A.).

1. As condições de tais demonstrações podem se definir simplesmente: o historiador da filosofia deve: *a)* conhecer o autor exaustivamente, e *b)* nada avançar que não possa sustentar por *argumentos* – dos textos e sua hermenêutica correta. A primeira exigência, materialmente realizável, demanda somente o tempo e a memória. A segunda, indefinível em termos de materiais, demanda muito mais – a honestidade. Pois uma hermenêutica correta exige aplicar, tanto quanto se possa fazê-lo, o “princípio de caridade”: o intérprete deve supor de início que o autor estudado tem, até prova em contrário, razão de sustentar o que ele avança; isso significa que ele resta em princípio mais inteligente e mais profundo que seu intérprete (que não deve jamais esquecer que as interpretações passam, mas os grandes textos permanecem); o que implica enfim renunciar a toda ideologia, pressuposta ou residual; a experiência provou, desde *Matérialisme et empirocriticisme* até, pelo menos, *Trois réformateurs* e *Le Dieu caché* (sem mencionar tantos outros, de menor envergadura), que essa renúncia não é simples. Em tempo, o intérprete só pode nos instruir sobre um autor ou um problema se ele mesmo aceita deixar-se instruir pelo seu interlocutor – em uma palavra, aceita refazer o mesmo trabalho que ele. Somente sob essas condições a ambição perfeitamente legítima de – segundo a palavra de Kant – melhor compreender um autor do que ele mesmo tenha se compreendido pode evitar o ridículo e erigir-se em regra hermenêutica comum.

2. O que vale para o historiador da filosofia em relação a seu *interpretandum* se impõe ao leitor em relação ao *interpretans*. Pois também o leitor deve conhecer não somente todos os textos em questão, mas seguir seriamente o conjunto da interpretação proposta; ele deve então, para chegar a esse ponto, renunciar, tanto quanto se faça possível, a todo *a priori* ideológico. Ele é obrigado então, ele também, a refazer o trabalho do intérprete – como esse último se viu obrigado a repetir o pensamento ao qual se consagrou. Isso porque não há, em filosofia, um “público” consumindo a filosofia sem fazê-la (ao contrário da literatura, da economia ou do cinema): o leitor de filosofia e logo de história da filosofia deve

ele também filosofar. Essas exigências deveriam parecer evidentes; mas o uso mostra que amiúde elas não são respeitadas.

3. Não há demonstração possível sem boa-fé, esse outro nome da honestidade. Não se trata aqui de uma disposição psicológica, mas de uma regra hermenêutica. A má-fé procede assim: “Eu lhe concedo cada um dos elementos da prova, ou não me dou sequer o trabalho de examiná-los, nem de discuti-los, mas lhe recuso a conclusão, porque ela me põe em dificuldade”. De qual “dificuldade” se trata? Censura ideológica explícita, interdição mental implícita, “obstáculo epistemológico” ou recusa de um novo paradigma, pouco importa. Trata-se sempre de negar ao fim a evidência – de não lhe ceder, por mais consistente que seja, precisamente *porque* ela se impõe de modo consistente, ao contrário da exigência cartesiana de saber, a um momento, abandonar a dúvida mesmo hiperbólica, quando a evidência o impõe, porque ela a dissipa – exigência ética, condição finalmente moral da busca da verdade. Se a “dificuldade” cala e de cabeça baixa triunfa, então toda discussão cessa, porque (segundo a constatação de Aristóteles de que o filósofo não pode discutir com aquele que recusa os princípios primeiros da discussão) suspende-se a própria racionalidade. A má-fé pode também se descobrir com uma desconcertante franqueza, reconhecendo uma boa-fé impudente: “eu recuso toda a sua argumentação, porque eu lhe suspeito de pensar não o que diz (o que eu aceitaria eventualmente), mas o que não diz – faço então como se você dissesse o *contrário* do que diz. E então estou livre da demonstração que você conduz explicitamente em virtude disso sobre o que você não fala, não trata, e mesmo nega explicitamente”. Essa foi a situação de Descartes diante da acusação de ateísmo que lhe lançava Voetius, sob o pretexto de que ele demonstrava a existência de Deus. Nesses dois casos – não tão raros – a ideologia bane a filosofia. Resta escolher entre o quase-silêncio das discussões intelectuais e as justas absurdas dos ambientes televisuais.

4. Quer dizer que não haveria nem legitimidade para refutar

ou ao menos submeter à prova da crítica uma tese filosófica sobre um texto filosófico? Justamente o contrário, pode-se encontrar dois tipos de argumentos, pelo fato e pela razão.

Pelo fato: Deve-se, se o pudermos como em anexo preparatório à discussão de fundo, corrigir referências inexatas, retificar interpretações de textos evidentemente ou provavelmente contestáveis, trazendo eventualmente ao debate outros textos negligenciados, etc. Para além dos amontoados de bibliografia, de estabelecimento de textos e de tradução, podem-se e devem-se sublinhar evidências consistentes, cuja ignorância obstinada nutre muitos comentários inúteis de polêmicas encarniçadas: por exemplo que <o termo> *metaphysiká* é ausente na obra de Aristóteles, que “teologia negativa” é ausente na obra de Denys, que *argumento ontológico* não se encontra na obra de Anselmo, que *analogia entis* não está presente na obra de São Tomás, que “sujeito” e “subjetividade” não estão presentes na obra de Descartes para o *ego*, que *Deus sive natura* falta à *Ethica I*, que *ontologia* é ausente em grego antes de Goclenius (1613) e em latim antes de Clauberg (1664), etc. Entretanto, trata-se aqui somente de um trabalho honrado, mas ancilar, no qual o espírito de polêmica deveria menos encontrar seu lugar, que a erudição o seu honesto prazer. Nessa correção fraternal, no fundo, nada se decide ainda.

As coisas sérias começam no momento em que o leitor reconstitui a originalidade e a força do argumento, eventualmente o desenvolvimento absolutamente novo de um intérprete – mas pensa que se pode mostrar que de fato esse desenvolvimento vai além da conclusão que esse próprio intérprete chega a tirar a tal respeito. Nesse momento, a discussão não concerne mais ao acessório – o debate de galos que se dão golpes de bico para obter os aplausos de um público menos competente –, mas ao essencial: uma verdade nova, já estabelecida e verificada pela interobjetividade de dois (ou mais) olhares convergentes, pode ir mais longe ou tomar caminho diferente que o que seu iniciador previra? Alguns exemplos: a importância da doutrina da criação das verdades eternas chega à simples oposição do “objeto” e do “ser”, ou ela fecha definitivamente a questão da analogia? A visão

em Deus conclui, no seio da metafísica moderna, o desenvolvimento da iluminação agostiniana, ou universaliza, atribuindo ao próprio Verbo divino, a interpretação radicalmente representativa do ente em geral, tal qual o exigia a revolução cartesiana? Ou ainda, o afastamento entre *causa* e *ratio* indica um simples “tempo de latência do princípio de razão suficiente”, ou a ininteligibilidade final da causalidade e sua substituição pela unidade originariamente sintética da apercepção transcendental? E a “morte de Deus” valida definitivamente o ateísmo na metafísica ou reabre, contra a metafísica destinada ao seu fim, a questão de Deus como tal? Ou enfim, a redução fenomenológica chega unicamente seja ao objeto, seja ao ente, ou franqueia finalmente o puro dado? Em tempo, diante dessas teses, não se trata tanto de aprovar ou de criticar com alvoroço (os grandes intérpretes conhecem bem seus textos e quase não se “enganam” a seu respeito mais que os filósofos lidos por eles), mas ao contrário, de lhes honrar para além do que eles dizem, conduzindo-as, no que elas têm de mais forte e de mais demonstrativo, além do que elas mesmas criam alcançar, quer dizer, além do que elas não ousam ultrapassar.

Em regra geral, para discutir seriamente uma interpretação em história da filosofia, convém distinguir entre: *a*) uma tese verdadeira (exata de fato e inteligente de conceito); *b*) uma tese inexata (de fato), mas inteligente (conceito) ou, inversamente exata (de fato) e falsa (conceito); e *c*) uma tese inexata de fato e ininteligente de conceito. Os primeiros restam utilizáveis para uma nova investida, diretamente ou obliquamente; a última, inutilizável, não está necessariamente em discussão.

A complexidade dos textos e a sutileza das questões conduzem com frequência a que o peso de uma mesma interpretação passe de um autor ao outro: assim nasce uma escola de história da filosofia (penso na interpretação de Descartes pela Escola de Marbourg, que se limitava no início a tomar a sério as *Regulae* e a primeira *Crítica*). Por mais tempo que se trate de desenvolver argumentos, uma escola não tem nada em comum com uma ideologia e resta perfeitamente legítima.

5. A validação das interpretações novas depende sempre do livre trabalho da interobjetividade; ou ao menos da interobjetividade livre e competente, da *res publica litteraria* – aquela das comunicações em colóquios restritos autorizando artigos de objetivo limitado, mas assegurado, depois os ensinamentos longos e retomados permitindo validar livros, o conjunto se desenrolando em uma rede de interlocutores tão diversos quanto possível, e então necessariamente internacional. O que se opõe à interobjetividade ideológica, que não congrega senão agremiações homogêneas, onde reina o princípio que “Somente nós e nossos amigos temos espírito” – simples supletivos da ambição e do conservadorismo.

3. O texto ativo

A história da filosofia deve certamente ambicionar por permanecer ela mesma filosófica (retornaremos a isto). Mas esse argumento não poderia por isso autorizar a preguiça. Pois a história da filosofia deve em primeiro lugar tornar-se científica. Ela deve então, para se constituir como uma ciência, proceder sem fim por *acumulação de conhecimentos verificados*. Nenhuma asserção pode se conceber sem o domínio dos resultados anteriores, por mais longo, e mesmo desencorajador que pareça sua acumulação. Se não, ela devém seja arbitrária em suas escolhas iniciais, seja repetitiva das aporias anteriores, ou pior, das soluções admitidas – ideologia ou academicismo.

1. A acumulação dos conhecimentos exige de início que não se faça jamais a economia do trabalho textual. Nenhuma nova leitura pode se impor se, de uma maneira ou de outra, ela não busca discutir, ainda que em parte, o estabelecimento (ou o melhoramento) do texto estudado. Mesmo os textos melhor conhecidos demandam ainda correções (por exemplo, para Descartes, AT X, 378, 1, e AT VII, 79, 16). Distingue-se, salvo raríssimas exceções, um intérprete sério pelo seu investimento filológico. *A fortiori* apoiar-se em traduções somente, em referências frouxas, etc., desqualifica toda pretensão hermenêutica. Esse

critério é menos inofensivo do que parece, porque muitos intérpretes não o respeitam.

2. Por texto, precisamos que se deve entender hoje não somente as páginas impressas ou imprimíveis discursivamente, em resumo as obras tais como redigidas ou reconstituídas, mas também todos os outros instrumentos que permitem a ele aceder analiticamente ou estatisticamente. Assim os *índices*, fornecendo as ocorrências (volume, página, linha, ordem das palavras na linha, etc.), seu número absoluto e sua frequência relativa; eles indicam também por outro lado as ausências, os *hapax* e as baixas frequências. Da mesma forma, as concordâncias, que sublinham equívocos de conceitos, ligações sintagmáticas fortes entre termos (“células ideais”), evoluções cronológicas, etc. Em certos casos, *índices* e concordâncias se aplicam a duas línguas naturais distintas, e mesmo mais (por exemplo, na obra de Leibniz) e podem manifestar que certos termos de uma língua não encontram, na obra do mesmo autor, correspondente estrito em uma outra (donde certos casos de intraduzíveis internos à obra). É preciso hoje afirmar que nenhuma história da filosofia pode mais se dispensar desses dois tipos de instrumentos. Somente é preciso não superestimar a sua utilidade, nem se iludir a seu propósito, porque eles não permitem sem dúvida (salvo exceções, ainda mais raras aos nossos olhos) nenhuma descoberta positiva; assim o estudo estatístico tentado com importantes meios sobre alguns casos famosos (Tomás de Aquino, Malebranche, o *Lessico intelletuale Europeo* ou o *Trésor de la langue française*, etc.) quase não chegaram senão a confirmar estatisticamente grandes evoluções do léxico, que uma leitura não assistida distinguira há muito tempo. Enfim, a utilidade desses instrumentos resta negativa: eles jamais validam novas interpretações, mas permitem quase sempre invalidar novas hipóteses imprudentes mostrando que nenhum texto atesta um conceito pretendido (não mais de “substância de um só atributo” que de *fundamentum inconcussum*), ou um desdobramento presumido (nada de dois *cogito*), nem justifica um anacronismo (“subjetividade”, “consciência”, etc.). Assim, a distinção pode se

fazer entre o texto e o que a sedimentação do sem fim de comentários não cessa de nele acrescentar ou substituir: os melhores exemplos sendo sem dúvida a ausência de “*cogito ergo sum*” nas *Meditationes*, que, em latim, não se dizem também *mataphysicae* (mas de *prima Philosophia*). Por fim, o *texto ativo* (evitamos o barbarismo de *hipertexto*, que não concerne, aliás, senão a seu suporte eletrônico facultativo) serve para eliminar e invalidar (segundo uma epistemologia quase popperiana), muito mais do que para validar e inventar. Nada a temer: ele não dispensa em nada do belo risco da interpretação e da necessidade de uma cultura – simplesmente, ele os assegura, como um alpinista menos adiantado na escalada assegura um outro mais adiantado³.

3. O fato de que nós disponhamos doravante de bibliografias (críticas ou não) confiáveis, senão exaustivas, em periódicos ou em volumes, para a maior parte dos autores de primeira grandeza, impõe um outro alargamento da noção mesma de texto em história da filosofia. O texto compreende de agora em diante não somente o conjunto dos escritos deixados pelo filósofo, completados pela doxografia (os cursos sob condição de autenticidade e eventualmente os testemunhos indiretos), mas também a história de sua interpretação. Essa própria história compreende diversos elementos, às vezes difíceis de distinguir: *a*) Os aportes da erudição, que modificam de maneira definitiva a materialidade do texto ou a ele acrescenta fontes definitivamente localizadas: não é mais admissível que se comente um texto clássico sem se ter consciência das edições críticas sobrevindas desde a sua publicação. *b*) As interpretações exemplares dos leitores contemporâneos, não somente franceses, mas estrangeiros: não é mais admissível que se

³ O texto apresenta “comme un second cordée assure son premier”. A palavra “Cordée” designa um grupo de alpinistas atrelados entre si no momento de uma ascensão vertical. O “premier cordée” seria então o primeiro do grupo, a guiar os demais. O que o autor pretende nesse momento é mostrar que o “texto ativo” apresenta uma segurança, digamos, *a posteriori*. Ou seja, ele não vai à frente, mas não permite que se caia por algum deslize. (N. do T.).

ignore a literatura secundária de língua inglesa (mesmo que a maioria dos anglo-saxões não tenha ainda descoberto a Europa, nós devemos tirar as conseqüências de *nossa* descoberta das Américas), alemão (malgrado a regressão da abertura internacional dessa região), italiana (em constante expansão, de uma erudição jamais decrescente), holandesa, às vezes espanhola, e também russa, polonesa, húngara, romena, etc. O domínio da leitura de línguas estrangeiras tornar-se-á um fator cada vez mais determinante; e, se uma bibliografia multilinguística não prova nada, sua ausência desvaloriza definitivamente uma pesquisa. A internacionalização da comunidade científica impõe sem dúvida ainda mais exigência para as ciências humanas (e a filosofia em particular) do que para as ciências ditas exatas (que se aferram uniformemente ao inglês). c) Enfim, a interpretação de um filósofo deve integrar a história de suas interpretações e de suas leituras pelos filósofos posteriores, sobretudo aqueles de sua grandeza; quaisquer que sejam suas intenções, suas polêmicas ou suas mal-compreensões, as leituras, por exemplo de Descartes por Pascal, Spinoza, Malebranche, Locke, Leibniz, Condillac, Wolff, Kant, Schelling (e mesmo Fichte), Hegel, Schopenhauer, Marx, Nietzsche, Husserl, Bergson e Heidegger, e até Lévinas ou Henry e os “analíticos” abre muitas perspectivas e possibilidades do que aquelas de simples comentadores, desprovido de toda intenção filosófica original (o que não saberíamos desaproveitar, mas que convém admitir). Por outro lado, se um intérprete faz, voluntariamente (por pretensão ingênua de “objetividade”) ou involuntariamente (por ignorância), abstração dessas hermenêuticas canônicas, pode-se afirmar com certeza que ele se limitará a repetir uma ou outra destas, sem mensurar seus eventuais limites, e mesmo a lhes cristalizar ideologicamente, com o risco de se enquistar nos contra-sensos arquetípicos.

4. O alargamento do texto e da biblioteca hermenêutica demanda também que não se dissocie a história da filosofia de outras histórias paralelas, das quais ela pode e deve receber luzes ainda mais decisivas do que restam ainda infelizmente amiúde

ignoradas. Assim passamos pela história da arte, das ciências, do direito, da literatura e – insistamos nisto – da teologia. Porque, se os paradigmas teóricos somente se justificam em história da filosofia pelos resultados que permitem, de fato e não de direito, não há então também nenhum motivo de recusar a recorrência a conceitos e problemáticas retiradas da teologia em geral, cristã em particular. Por sua vez, no essencial, toda a filosofia ocidental após o ano 1 a.C. viu-se obrigada a se confrontar com a Revelação cristã e não pode se compreender, positivamente ou negativamente, senão no seu diálogo com ela. Como Descartes, todos os filósofos merecem o nome de “*Philosophi christiani*” (AT VII, 3, 6), sobretudo no momento em que, como Nietzsche ou Heidegger, recusam o cristianismo (H. de Lubac). O idealismo alemão pode e mesmo deve ser lido como uma Semana Santa dos filósofos (X. Tilliette), sem que esses percam então sua liberdade especulativa, muito pelo contrário. A uma história da filosofia que fizesse abstração das questões teológicas faltariam certamente pedaços inteiros dos autores que aborda. A experiência o confirmou abundantemente.

5. Um tal alargamento e aprofundamento do texto filosófico por explicar impõe um longo aprendizado (que torna o intervalo de tempo acordado para a elaboração da tese, atualmente muito curto, quase insustentável, de fato um obstáculo maior ao progresso da pesquisa e explica a mediocridade de muitos de seus sucessos). Mas ele manifesta também claramente que as escolhas para organizar esses materiais e assumir as opções metodológicas já relevam sempre decisões estritamente filosóficas. Não é porque a história da filosofia devém mais científica e procede mais por acumulação que ela devém menos filosófica e especulativa, mas, pelo contrário, ela deve se tornar tão mais especulativa na medida em que ela tem a gerar mais conhecimentos. O conceito não se apóia sobre a ignorância, mas a preguiça de pensar não conduz jamais a uma melhor erudição.

4. O contexto

O progresso em história da filosofia não procede somente por acréscimo de dados, factuais e especulativos, mas por crescimento externo.

1. Certamente, pode-se e deve-se sem dúvida iniciar por leituras sistêmicas e eventualmente internalistas. Mas, na medida mesmo em que elas obtiveram uma primeira inteligibilidade abstrata (segundo as figuras das exposições "... ad mentem divi..." ou "... segundo a ordem das razões", seguindo os "Princípios da filosofia de..." ou em um "Sistema de...", etc.), a progressão, mesmo por retificação dessa sistematicidade, devém todavia rapidamente impossível sem a introdução de novos dados históricos: os mesmos dados não se podem combinar ao fim que em um número finito de teses sensatas; donde a aparição de aporias clássicas, intransponíveis no pretendido sistema: individuação pela forma *ou* pela matéria, analogias de referência *ou* de proporcionalidade, *ego* absolutamente certo *ou* dúvida absolutamente hiperbólica, determinismo *ou* liberdade, criticismo logicizado *ou* imaginação produtiva, niilismo ainda metafísico *ou* além da metafísica, "metafísica da presença" *ou* "desconstrução", etc. Essas dicotomias obstinadas, verdadeiros *artefatos* do método internalista, nutrem disputas sem fim, porque a elas falta no mais das vezes legitimidade histórica e textual, para não falar na sua problemática frequentemente sumária. Além disso, mesmo a noção de interpretação sistêmica tem uma história, que depende da história do conceito de "sistema", logo, antes do idealismo alemão, pelo menos do *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mundo* de Galileu em 1632, do *Sistema novo da comunicação das substâncias* de Leibniz em 1695 e do *Tratado dos sistemas* de Condillac em 1749. Mesmo a noção de *philosophia perennis* tem uma história – um autor, Augustino Steucho, cônego regular de Santo Agostinho, um título, *De perenni philosophia*, um lugar, Lyon e uma data, 1535. Todos conheceram seu fim em nosso século. Sobretudo, a pretensão de uma leitura radicalmente internalista, longe de fazer ao autor estudado a homenagem de uma coerência definitivamente sem

falhas, o desfavorece duplamente: *a)* impondo-lhe uma exigência teórica inalcançável – a de um sistema auto-fundador e auto-dedutivo; *b)* hipostasiando cada dificuldade de fato (que resolveria uma enquête histórica sobre tal conceito, tal questão, tal alusão, etc.) em uma ameaça de incoerência de conjunto, logo em um perigo de destruição global; donde crispações quase inevitáveis que recorrem a distinções tão sutis quanto ignoradas pelo texto, para lhe fazer suportar a exigência sistemática que ele não ambiciona (por isso, sem dúvida, um dos mais virtuosos praticantes dessa hermenêutica prefere dispensar os filósofos que ele sistematiza da menor relação ao “real comum”, logo do acesso às coisas mesmas⁴). O sistema não é um método em história da filosofia, mas uma opção em filosofia e uma opção que tem sua história, um nascimento, e então também uma morte. E de fato, a moderação no uso do modelo de um sistema se generaliza hoje mesmo para a interpretação de Hegel, de Tomás de Aquino e de Spinoza.

2. Como aparecem novos dados? E de outra parte, por que o deveriam? Porque um estudo de história da filosofia (um autor, uma obra, uma querela, uma genealogia de conceito, etc.), fora repetir o que se conhece (o estado de uma questão pode servir, mas não apresenta nada de novo), tenta resolver uma dificuldade deixada até então insolúvel, e mesmo despercebida. Em que a história da filosofia concerne autenticamente à filosofia. Ora, salvo para demonstrar que todos os intérpretes precedentes ignoraram uma informação disponível ou descuidaram um raciocínio apesar de claro – o que resta um caso felizmente raro –, o novo intérprete pode progredir além dos seus mestres somente introduzindo novos dados – não redistribuindo *ad nauseam* as cartas já disponíveis e muito bem conhecidas, mas assegurando um novo dado com cartas até então jamais postas em jogo. Esses novos dados podem provir de diversas fontes.

⁴ Parece-me uma alusão direta à proposta estruturalista de Martial Guérault. Ela pode ser analisada em nossa tradução do seu texto *Método em história da Filosofia*, publicada em **Philosophica**. São Cristóvão, n. 6, p. 129-144, mar., 2005.

Primeiro, do *presente* do autor estudado. Pode-se às vezes descobrir e editar *novos textos*, até então ignorados (as teses de direito de Descartes, opúsculos de Leibniz, disputas medievais, o *älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, os *Manuscritos de 44* de Marx, certos inéditos para os contemporâneos, etc.). Pode-se também revisitar textos supostamente bem conhecidos, mas ainda tidos por marginais. Assim, no suposto campo todavia perfeitamente vasculhado de Descartes, reavaliou-se, em duas décadas, nada menos que as *Regulae ad directionem ingenii in veritatis inquisitione* como o tratado de referência para o método (ao contrário do *Discours de la méthode*, um resumo muito sucinto, como se queixava de forma justa Leibniz), o *Compendium Musicae* (cuja influência até sobre Rameau é doravante aceita), os escritos matemáticos anteriores à *Geometria*, a querela de Utrecht com Voetius (que fixa uma política cartesiana e esquematiza uma hermenêutica arrazoada das Escrituras), as partes II-IV dos *Principia Philosophiae* (e o fundamento metafísico sério que eles aportam a uma física ela mesma exemplar); e não avaliamos propriamente canteiros ainda abertos: como o *Studium bonae mentis*, *La recherche de la Vérité*, e até a anotação histórica das *Meditationes de prima philosophia* (ainda por fazer!). Diz-se o mesmo da mina sempre em exploração dos opúsculos de Leibniz, da reconstituição da atividade científica de Malebranche, da re-cronologização dos primeiros escritos de Spinoza, da leitura científica dos opúsculos tardios de Kant, da tradução ou a re-tradução dos diferentes *Wissenschaftslehre* de Fichte e dos últimos cursos de Schelling, da edição ou da tradução científica dos cursos de Kant, Hegel, Schelling e Husserl (e mesmo Bergson), da reconstituição cronológica dos fragmentos de Nietzsche e enfim da *Gesamtausgabe* de Heidegger. Em todo caso, a interpretação se encontra mais ou menos radicalmente revirada, enriquecida, reforçada na sua coerência, fosse ela aquela de uma evolução sutil e complexa⁵.

⁵ A que se pode atribuir a necessidade de trabalhar em traduções. Publicar uma tradução nova deveria fazer parte dos requisitos anexos de toda tese de um

Em seguida, do *passado* do autor estudado, a saber, suas *fontes*. Com efeito, nenhum filósofo pode se dispensar de falar uma língua técnica que lhe preexiste. Sem dúvida a potência de sua originalidade se testemunha nas modificações semânticas que ele acrescenta a certos conceitos, ao abandono de outros e à criação de neologismos, etc. Mas esses próprios distanciamentos só podem ser precisamente medidos tendo em vista a sua proveniência. De nada serve repetir sem argumento que Descartes se liberta da “tradição escolástica”, enquanto que na medida em que escreve, reutiliza cada vez mais o léxico, o transpõe diretamente em francês e forja assim sua própria língua conceitual. É preciso ao contrário, justamente se se quer sublinhar essa ruptura, evidenciar as constantes do léxico para, à luz dos textos e dos empregos de seus predecessores, aferir as variações que sofreram esses mesmos termos na sua obra. O que exige em primeiro lugar que se conheçam os autores de origem, para enfim estabelecer claramente até onde o uso cartesiano modifica os termos aparentemente parecidos (*intuitus* metaforizado, *realitas objectiva/formalis* para *conceptus objectivus/formalis*, *substantia/subsistantia*, etc.). Da mesma maneira, como compreender Pascal, se não se perceber no seu léxico francês certas transposições do latim de Descartes? A mesma reconstituição se impõe também para mensurar os distanciamentos entre teorias; amiúde Descartes responde a uma questão posta por Suárez, Ockham, Duns Scoto, Tomás de Aquino ou Agostinho, sem nomeá-la explicitamente; ruminar sua resposta sem identificar a questão que a torna possível, e que ao mesmo tempo ela satisfaz e suspende,

jovem pesquisador, primeiro por preocupação de formação filológica, e depois para contribuir com o alargamento do saber comum. Sob a condição de não ceder ao pendor bastante francês de re-traduzir sem cessar os mesmos textos (muito célebres e pouco difíceis), evitaremos assim talvez de deixar que se passem sessenta anos para traduzir em francês *Sein und Zeit*, poucas décadas para traduzir a *Gesammtausgabe*, dois séculos para traduzir o *Opus posthumum*, os *Wissenschaftlehre* de Fichte, a *Estética* de Hegel e os *Cursos* de Schelling, e mesmo cinco séculos para o *Ordinatio* de Duns Scoto e seis para o *Comentário das sentenças* de Boaventura. A velocidade e a qualidade das traduções italianas deveriam servir de exemplo (N. do A.).

não é suficiente para compreendê-la, e mesmo interdita a sua inteligência. A criação das verdades eternas resta, de fato, a extravagância que nela denunciaram Leibniz e Malebranche, tanto quanto não se reconhece nela uma recusa da univocidade entre Deus e o finito, logo o fechamento definitivo de toda problemática da *analogia entis*. Dois corolários se seguem. a) A reconstituição das fontes não chega de forma alguma então a uma redução do presente ao passado, nem ao conservadorismo implícito da “longa duração”, pelo qual nada mudaria jamais. Ela fixa, ao contrário, os limites do distanciamento, o espaço percorrido pela inovação, a amplitude da ruptura – evitando o delírio da ignorância, que toma desejos ideológicos os mais comuns por rupturas epistemológicas e ousadas libertadoras. A preguiça debilita e cega. b) Não se poderia então jamais tratar com desprezo ou indiferença autores tomados como menores. A categoria de *minores* é somente um refúgio da ignorância. Suárez e Vasquéz, Goclenius e Clauberg, Heereboord e Revius, Justo Lipso e Silhon quase não aparecem, nas bibliografias correntes, senão após uma trintena de anos; mas sabemos agora que não se pode compreender Descartes ou Spinoza sem se referir a eles, porque eles fixam justamente o que aqueles recusam ou tornam possível. Já não se poderia silenciar diante do fato de que, trinta anos antes do *Discours de la méthode*, Scipion Dupleix transpôs inteiramente em francês a herança medieval e então (sem falar em Montaigne, Bodin, Charron, etc.) estabeleceu a língua técnica da filosofia moderna.

Resta enfim por considerar o *porvir* do autor estudado, ou seja, integrar na interpretação os *efeitos* que um autor exerce sobre seus sucessores. Não se trata somente, nem em primeiro momento, de estudar sua recepção e sua influência (objeto da história das idéias), mas de observar, nas objeções que lhe endereçam seus leitores ou as teses que eles lhe concedem, as linhas de força de sua doutrina. Porque o intérprete moderno deve ter a modéstia e a inteligência de admitir que Arnauld, Spinoza, Bossuet, Fénelon, Locke, Leibniz, Voltaire, Berkeley, Hume, Kant, Schelling ou Hegel (e mesmo Nietzsche, Husserl e Heidegger) compreenderam Descartes pelo menos tanto quanto ele mesmo não o poderá jamais: a proximidade

cultural e o gênio filosófico penetram pelo menos tão longe quanto seu próprio olhar piscante nas implicações das doutrinas e das decisões do iniciador da filosofia moderna. É um fato que Descartes foi lido e discutido por todos os grandes filósofos vindos depois dele, sem exceção; é um critério da grandeza de um pensador, mas também uma ajuda sem igual para entrever sua significação até para nós – de sorte que nossa história dessa filosofia concerne sempre à filosofia que temos hoje a responsabilidade de pensar.

5. Paradigmas

Desde então se põe a questão sobre introduzir sem cessar novos paradigmas na história da filosofia.

1. Porque não há pesquisa de história da filosofia sem questão filosófica; e nem questão filosófica sem uma pré-compreensão ela mesma filosófica do que está em jogo nessa questão; na falta desse acesso à coisa mesma, a história da filosofia se confundiria com a história das idéias (disciplina distinta e célebre, que guarda sua grandeza, mas deve aceitar seus limites). No momento em que os filósofos escrevem a história das filosofias que lhes precedem (Aristóteles, Leibniz, Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl e Heidegger), eles jamais chegam a isto senão erigindo sua filosofia (e qual outra poderiam escolher?) em paradigma. De resto, é a Heidegger que se deve o reconhecimento de Nietzsche como filósofo. Inversamente, se resta por estabelecer definitivamente Montaigne e certos escritores maiores do século XVIII (de Condillac a Rousseau) na categoria de filósofos, o erro não concerne aos numerosos trabalhos inteligentes e eruditos que lhes foram consagrados, mas à ausência neles de uma visão metafísica assaz clara e potente (resultando geralmente, é verdade, de pressupostos ideológicos unilateralmente empiristas ou materialistas). Nenhum historiador da filosofia digno desse nome pode se subtrair a esta mesma exigência: nem Bréhier, nem Gilson, nem Alquié, nem Deleuze, nem Foucault foram exceção; mesmo a solução mais comum – o positivismo pretensamente neutro – se conforma a

minima a essa exigência. A questão não é então de se decidir por um paradigma ou não (porque pretender dispensar-se dele significa adotar um, não dito e tanto mais incontrolável), mas de saber qual escolher e com qual direito.

2. Em princípio, nenhum paradigma deve ser excluído, para guiar uma investigação em história da filosofia, porque sua legitimidade se mede, com efeito, pelos seus resultados – pela amplitude da inteligibilidade produzida no campo concernido. Donde uma escolha aberta. *a)* pode-se primeiro recorrer a paradigmas saídos de outros filósofos assumindo um anacronismo controlado: Hegel e Nietzsche, Husserl e Heidegger fizeram o trabalho de historiadores da filosofia – entre outras – cartesiana, com notáveis resultados explícitos, que autorizariam que hoje outros os controlem e, eventualmente, os prossigam (por exemplo sobre esse ponto decisivo: o *ego* se antecipa ao *eu* transcendental ou o critica imediatamente – um *eu* não transcendental e então também não empírico pode se conceber a partir dele?). *b)* Pode-se também referir a filósofos que não trataram explicitamente de um autor para contudo dele retirar uma significação ainda ignorada: assim se conduziu com sucesso uma interpretação fichtiana de Descartes, como também várias interpretações kantianas ou neo-kantianas, malgrado o silêncio quase completo de Fichte e Kant a seu propósito. *c)* Filosofias que se queriam completamente estrangeiras, e mesmo hostis a Descartes puderam, primeiro para refutá-lo, depois para compreendê-lo, produzir resultados decisivos sobre questões precisas: assim as diferentes filosofias ditas “analíticas” renovaram decididamente nossa compreensão do *pronuntiatum* do *ego*, do estatuto da representação e da relação entre pensamento e extensão no cartesianismo⁶. *d)* Mesmo se o que se nomeava sem precaução, faz ainda poucos anos, as “ciências

⁶ Alguns exemplos em J.-M Vienne (ed.), **Philosophie analytique et histoire de la philosophie**, Paris, Vrin, 1997, e nosso esquema “Le paradigme cartésien de la métaphysique”, **Laval théologique et philosophique**, 53/3, octobre 1997. (N. do A.).

humanas” quase não obtiveram, mesmo à época do seu maior arroubo estruturalista, indiscutíveis resultados em história da filosofia (ainda que não tenha se dado certamente a mesma coisa em história das idéias), isso se deve sem dúvida mais a certa insuficiência do trabalho textual ou a alguma indiferença do espírito de sistema à erudição proba, do que a uma impossibilidade de princípio; resta todavia alguma coisa da “lingüística cartesiana” e muitas leituras freudianas do *ego*. E não está excluído que uma retomada desses paradigmas permita, hoje, outros progressos. e) Nesse contexto, o recurso aos desenvolvimentos contemporâneos da fenomenologia (Merleau-Ponty, depois Ricoeur, mas, sobretudo Lévinas e Henry, etc.) não deveria turvar a própria consciência escrupulosa dos historiadores da filosofia: porque as conquistas dessas análises (por excelência sobre a idéia de infinito, sobre *ego* como auto-afecção ou como resposta a um chamado, etc.) se verificam tão precisamente no detalhe dos textos e neles manifestam deveras bem um sentido até aqui ausente que seria de uma insensatez não os registrar. A legitimidade do recurso a paradigmas, que instruísem uma investigação histórica propondo-lhe questões autenticamente filosóficas, somente capazes de abrir às próprias coisas sobre as quais os filósofos se questionam e então de levar o ferro precisamente nas dobras naturais de seus textos, não se atesta (ou se desqualifica) senão tomando como meio de comparação certos resultados efetivamente obtidos. O bom uso dessas fenomenologias em história da filosofia se deve unicamente aos resultados de sua hermenêutica: ela torna mais inteligível o que visam os filósofos passados, e mais rigorosa a letra de suas análises?

Já não se poderia silenciar diante de um caso particular, que levantou tantas contestações quanto produziu resultados fecundos: em qual medida o que Heidegger tematizou sob o título de “constituição onto-teo-lógica da metafísica” pode oferecer um paradigma operatório em história da filosofia? Estigmatizemos primeiro o duplo efeito de um contra-senso. O contra-senso considera a constituição onto-teo-lógica como um dogma, anteposto a toda validação histórica e que seria suficiente para identificar a

metafísica como tal; desde então, aplica-se esse modelo à força e inevitavelmente em detrimento da exatidão hermenêutica. Seu primeiro efeito possível será desqualificar a “metafísica”, e mesmo a “metafísica da presença” submetendo toda filosofia possível ao dogma de sua constituição onto-teo-lógica. Seu segundo efeito será, inversamente, fazer “defender a metafísica” tentando – com o mesmo arbítrio, somente invertido – erradicar dela o monstro onto-teo-lógico, que supostamente a ameaça e a marca de infâmia. Em que consiste o contra-senso que nutre essas duas táticas absurdas? Na consideração da onto-teo-logia como um paradigma anistórico, enquanto Heidegger só a conquistou ao termo de uma meditação longa e paciente de Aristóteles (a partir do “desdobramento” da “filosofia primeira” e da ciência do ente) e a formulou tardiamente a propósito de Hegel. Ele mesmo só a aplicou muito discretamente a outros metafísicos, mais por alusão que por afirmações (Aristóteles, Leibniz, Nietzsche). É a J. Beaufret e seus alunos que se deve a generalização, em princípio ao menos, de sua aplicação. Mas os desenvolvimentos recentes de uma hermenêutica segundo a constituição onto-teo-lógica não chegam a resultados sérios senão porque eles renunciam precisamente a ter esse paradigma por um dogma intangível e modificam a sua definição complicando-a. De outra parte, para o próprio Aristóteles, cujo pensamento é constitucionalmente, mas não ainda arquiteticamente onto-teo-lógico, é preciso primeiro distinguir seus diferentes programas e não ceder a especializações ou regionalizações de sua rede metafísica (E. Martineau). Assim para a filosofia medieval, de Duns Scoto a Suarez, a constituição onto-teo-lógica da metafísica deve, para tornar-se operatória, se complicar por consideração da univocidade do *conceptus entis* (O. Boulnois). Da mesma forma, para a segunda escolástica e seu prolongamento na *Schulmetaphysik*, a constituição onto-teo-lógica deve compor com o sistema escolar da metafísica (em *metaphysica generalis, sive ontologia / metaphysica specialis, sive cosmologia rationalis, psychologia rationalis, theologia rationalis*) (J.-F. Courtine). No caso particular de Descartes, a constituição onto-teo-lógica só devém adequada se desdobrando entre uma constituição do *ens ut cogitatum*, com

um ente supremo do tipo da *cogitatio sui*, e uma constituição do *ens ut causatum*, com um ente supremo do tipo da *causa sui*. Toda dificuldade e o interesse desse desdobramento consiste primeiro em traçar as linhas de articulação e de demarcação, em seguida, em identificar os dois entes supremos em concorrência; se, no caso de Descartes a resposta é simples (*cogitatio sui* = *ego* / *causa sui* = *Deus*), não se dá a mesma coisa na obra dos seus sucessores, que, para os maiores, não cessam de atribuir as duas funções do ente supremo a Deus, sob o risco de opor Deus a ele mesmo (Malebranche, Leibniz), ou de desagregar as duas onto-teo-logias irreduzíveis (Spinoza) (J.-L. Marion, depois V. Carraud, J.-C. Bardout, D. Moreau *et al.*). Retificar, complicar e adaptar o paradigma elementar da constituição, que convinha primeiro somente a Hegel (Heidegger), torna-se a condição mesma de sua extensão a outros metafísicos; o canteiro só se abrirá a outros autores sob essa condição (Kant, Schelling e Marx por exemplo). A redefinição do conceito de onto-teo-logia parece a condição de seu uso futuro em história da filosofia. E é também sob essa condição que uma definição não somente lexical, mas também conceitual do que significa “metafísica” tornar-se-á possível. Assim poderá construir rigorosamente uma das interrogações mais decisivas: o fim da metafísica implica o fim da filosofia – ou, ao contrário, torna-lhe possível a retomada?

6. Conceito / erudição

Não se poderia, de maneira alguma e sob nenhum pretexto, escolher, em história da filosofia, entre uma história erudita e uma hermenêutica especulativa.

1. A simples erudição resulta completamente cega: sem perspectiva, ela não sabe o que deve buscar e carece então de atenção aos fatos textuais, às citações implícitas e explícitas, às retomadas de problemas. Ela arrisca então, se pretende chegar a uma conclusão teórica, a se perder ao sublinhar falsas originalidades, falsas inovações, e mesmo a repetir ao final seus

pressupostos iniciais (assim sobre a questão dos “libertinos” do primeiro século XVII). Ela veicula então ainda mais ideologias inconfessadas ou inconscientes.

2. Uma história da filosofia sem erudição – ou uma filosofia sem história da filosofia – torna-se vazia. Ela jamais preenche esse vazio, mesmo por ideologias inconfessadas ou inconscientes.

A história da filosofia concerne à filosofia, porque ela marca o grau de pertinência retroativa de uma filosofia. Ela concerne também à história, porque ela coloca em evidência nesse contexto o trabalho do espírito e do conceito no campo complexo, desordenado e sempre a retomar da via indefinidamente renovada das idéias. Aqui está em jogo a história da razão.

Jean-Luc Marion
Université Paris-Sorbonne

Data de Registro : 28/08/07

Data de Aceite : 01/02/08