



FILOSOFIA E HISTORIA DA FILOSOFIA: UMA REFLEXÃO SOBRE AS RELAÇÕES DE TEXTO E CONTEXTO

Mario Ariel González Porta

Professor do
Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia da
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – Brasil.
mariopor@pucsp.br

The long dominance of the idea that philosophy is one thing and history of philosophy is another is now visibly coming to an end. Or is this too optimistic and estimate? (Putnam, Hilary: A half century of philosophy viewed from within. Daedalus, 126, 1, Winter 199, pp. 175-208)

Resumo: Este artigo se propõe uma análise das relações entre texto e contexto no marco de uma reflexão sobre as relações entre filosofia e história da filosofia.

Palavras-chaves: Filosofia. História da filosofia.

PHILOSOPHY AND HISTORY OF PHILOSOPHY: A REFLECTION ABOUT THE RELATIONSHIP BETWEEN TEXT AND CONTEXT

Abstract: *This paper aims to analyze the relationship between text and context as it reflects upon the relationship between philosophy and history of philosophy.*

Key-words: *Philosophy. History of Philosophy.*

* * *

Nas linhas que se seguem proponho-me efetuar algumas reflexões sobre as noções de texto e contexto assim como a sua inter-relação. O horizonte das mesmas esta dado pela ideia de que é falsa a oposição entre filosofia e historia da filosofia. A filosofia é essencialmente histórica; a historia da filosofia é essencialmente filosófica.

1. A noção de “texto”: texto e escrita

Está fora de discussão o fato de que uma parte significativa do trabalho filosófico consiste em ler “os” textos de modo direto e minucioso. No entanto,

admitido o que chamaríamos de “condição mínima do texto”, o que devemos entender por “texto”? Não nos mantemos em um círculo vicioso quando dizemos que lemos “o texto” e que “o texto” é justamente aquilo que lemos?

Sem dúvida, em um certo sentido, é isso que acontece. Existe, no entanto, um ponto no qual atentar à relação texto-leitura, longe de nos condenar a um mero círculo vicioso, permite que se precise de modo decisivo o conceito de texto. Texto e escrita não são sinônimos: se o texto é certamente escrita, nem toda escrita é “texto”. Toda escrita é tal para todos, inclusive para seu autor, podendo existir escrita sem “leitor”; textos, por sua vez, jamais existem para seu autor, mas apenas para e por seu leitor. Em certo sentido, o autor produz escrita, o leitor produz textos ou, mais precisamente, o texto se constitui como tal em sua leitura (ou inclusive, em sua análise).

Mesmo tendo em conta a distinção introduzida, não estamos nem perto de haver fixado de modo suficiente o conceito de “texto”. Ainda é possível entender por tal pelo menos cinco coisas diferenciáveis:

1. O que usualmente se chama “o (texto) original” não é senão uma edição no idioma do autor ou, no melhor dos casos, uma edição crítica em tal idioma. Não obstante, há uma diferença básica entre o texto original e toda edição. O texto original é um ou são vários “manuscritos” que guardam uma relação de produção material com seu autor ou, em um sentido mais frouxo, o primeiro ou mais antigo manuscrito de que dispomos (eventualmente, o mesmo já é uma cópia). A maioria de nós seria incapaz de tratar diretamente com ele. Ele tem que ser “fixado” e essa fixação é um problema ao mesmo tempo físico e hermenêutico, que nem sempre pode ser resolvido de modo plenamente satisfatório.
2. Supondo que a tarefa anterior tenha sido cumprida, o texto pode então ser “editado”. A edição já não é o texto original. Também aqui encontramos um objeto físico ao qual, não obstante, foram integrados vários tipos de momentos interpretativos. Com eles surge, claro está, o perigo de alterações.
3. Nesse sentido, nem sequer a primeira edição (*editio princeps*) dá garantias absolutas, pois nela não são incomuns erros de todos os tipos. Seja como for, quando a primeira edição é efetuada durante a vida de seu autor, e revisada e corrigida por este, a questão do manuscrito original perde sua importância.
4. Mais confiável que toda edição, inclusive aquela revisada pelo próprio autor, é a edição crítica, produto do trabalho exaustivo de especialistas que levam em conta as variantes de edições, alterações da primeira edição em relação ao manuscrito original, correções do próprio autor do texto editado, etc., e que, mediante “introdução” e “notas” nos oferecem um “aparato crítico”.
5. No caso das traduções, elas apresentam problemas particulares, além daqueles próprios de toda edição, exigindo que o trabalho com as mesmas assuma cuidados especiais.

As considerações anteriores evidenciam já por si uma certa ingenuidade no apelo quase mítico ao texto. Mas há ainda algo muito mais importante. Suponhamos agora por um instante, que todas as dificuldades imagináveis tenham sido superadas. Tanto ao texto original quanto à edição crítica, quanto às sucessivas edições (incluindo eventuais traduções), corresponde uma realidade material. Trata-se de um objeto no mundo. Ao contrário deles, o que poderíamos chamar “o texto

ideal” não é uma realidade deste tipo. Ele é uma pura unidade objetiva de sentido, totalmente desvinculada de condições de existência efetiva e de toda facticidade. Ele é aquilo que o original, a edição crítica, e toda outra edição, “diz”.

2. Falácia da harmonia hermenêutica pré-estabelecida

Com base nas precisões anteriores, podemos colocar o seguinte problema: é possível garantir (*a priori*) que o texto, enquanto unidade física, seja também uma unidade hermenêutica, isto é, uma entidade autônoma e auto-suficiente de sentido? Não o creio. No melhor dos casos, estamos frente a um postulado metodológico muito útil, mas que não pode pretender de modo algum ser um princípio. Supor que a uma unidade física corresponde, de forma necessária, uma unidade de significação é uma ingenuidade que poderíamos denominar de “falácia da harmonia hermenêutica pré-estabelecida”. Só se pode afirmar que “o texto”, enquanto objeto físico, contém uma unidade de sentido que se autossustenta quando efetivamente se evidenciou a presença da mesma através da análise. Só se pode conceder *a priori* que o texto constitui uma unidade de sentido se o consideramos como integrado por aquilo que é imprescindível para sua compreensão. É óbvio que tal tese hermenêutica é analítica.

Tomemos o caso do “*Tractatus*”, de Wittgenstein. Aqui não há maiores problemas em fixar a unidade física do texto: os erros da primeira edição inglesa, por exemplo, são bem conhecidos. Sem embargo, essa unidade física não pode ser considerada uma unidade auto-suficiente de sentido. Se quiséssemos fazer do “*Tractatus*” uma entidade hermenêutica possuidora da característica mencionada, com certeza teríamos que fazer uma “colagem” do mesmo com textos de, pelo menos, Frege, Russell e, inclusive, Platão. O “texto ideal” do “*Tractatus*” se compõe de certas passagens de Russell, outras de Frege, e outras de Platão. De fato é isso que se faz, só que tal circunstância passa despercebida para muitos, pois, em vez de se efetuar uma “colagem explícita” que repercuta no visual do texto, este vem acompanhado de “introdução e notas”.

Todo texto é fragmento e, em tal sentido, remete para fora de si. Todo dizer necessariamente se opera no marco de um pressupor. É própria da natureza dialógica do sentido a noção do horizonte. Esta observação nos leva a considerar o problema anterior em outra perspectiva.

3. Texto e contexto

Já vimos que existe um vínculo intrínseco entre a noção de texto e a de leitor; mais ainda, todo texto se dirige a um determinado leitor. Ora, a ideia de um “leitor universal” é um contrassenso: é simplesmente impossível dirigir um texto a tal leitor. Os filósofos escrevem textos; estes, sem embargo, não são escritos para historiadores, professores ou estudantes, mas para outros filósofos, que são seus contemporâneos. Textos são sempre direcionados, dirigidos a interlocutores, não a intérpretes. Tal observação é essencial para se tomar consciência – e assim mesmo entender por que – os elementos oferecidos pelo texto, por regra geral, não são suficientes para a compreensão do mesmo.

Esse fato nos obriga a transcender o texto nos dirigindo a algo que o engloba e o contém como momento: o contexto. Fixar o contexto é uma condição

imprescindível da compreensão do texto. Na realidade, texto e contexto não constituem um agregado, mas uma estrutura, uma indissolúvel unidade hermenêutica. No entanto, a noção de contexto nos remete a história, ao processo mesmo do devir. Contra toda aparência provocada pela inércia do pensar irreflexivo, a historicidade do contexto e sua integração estrutural com o texto não se contradizem, senão que, pelo contrário, requerem-se de modo necessário. Um estruturalismo radical (ou simplesmente consequente) só pode ser histórico; um verdadeiro historicismo, estrutural. Sendo o pensamento essencialmente histórico, também as suas estruturas possuem tal caráter. O conceito de uma “estrutura histórica” não contém nada de estranho ou problemático.

4. A historicidade do pensar

Em outra oportunidade é mostrado que a formulação de problemas é parte essencial do fazer filosofia. Agora bem, o a-historicismo em todas as suas variantes é consequência da pressuposição de que os problemas filosóficos estão ali prontos e basta tomá-los; historicidade e hermenêutica, pelo contrário, tendem a exigir-se de modo recíproco. A natureza de tal exigência não é fácil de ser estabelecida, sobretudo porque, o atentar à historicidade do pensar, não precisa ser “historicismo”. Evidenciar a “construção” hermenêutica presente no problema supõe pôr de manifesto a relevância da dimensão histórica, ainda que, não por isso, situa o acento em alguma modalidade de reducionismo ou relativismo.

Talvez a história seja um reino de pura contingência: a história da filosofia, certamente, não o é. A filosofia não é possível sem atenção à sua própria história: esta é momento necessário daquela, a consequência do desenvolvimento sempre parcial (e dialógico) da racionalidade de um ser finito e, portanto, tão pouco prescindível quanto o caráter finito desta racionalidade. Para uma racionalidade finita o pensamento é sempre “histórico”, já que a totalidade é só tarefa, o “dado”, unicamente momento parcial. “História intelectual” é a porção da finitude realizada, o aspecto “efetuado” do todo infinito da significação. Se tivéssemos acesso a esse infinito por meio de algo assim como uma intuição, então certamente poderíamos fazer filosofia prescindindo de sua história. Mas esse não é o caso. Precisamos da história porque nunca deixamos de estar frente a uma totalidade parcial do universo infinito da significação.

É tal totalidade (repito: parcial) o que dá sentido tanto ao nosso perguntar enquanto tal, como ao seu conteúdo, no caso específico. Não existe uma interrogação absoluta, uma pergunta que não pressuponha nada. A pergunta só tem sentido na dinâmica do saber e do não saber. Se não se sabe nada, nada se pode perguntar; se se sabe tudo, a pergunta não tem sentido. Que “perguntamos” é o signo de que temos acesso unicamente a uma porção do universo do sentido, que reformula seu limite de forma contínua.

Opor de modo irreconciliável filosofia sistemática e história da filosofia é uma simplificação deformante. Alguns filósofos separam de modo radical filosofia e história da filosofia negando a relevância filosófica (e, inclusive, intelectual) da segunda. É certo que se pode fazer da “história da filosofia” uma cronologia, uma mera sucessão de nomes e obras. Que isso é filosoficamente irrelevante e cumpre, no melhor dos casos, uma função informativa, está fora de dúvida. Não obstante, uma coisa é o caráter eminentemente histórico da filosofia e outra são as “histórias

da filosofia”. Toda “história da filosofia” é história da filosofia (e não meramente “história”) por ser filosófica.

A oposição radical entre o filosofar e a história da filosofia é em verdade uma oposição entre a história da filosofia mais e menos recente. O que pretensos filósofos que questionam o valor filosófico da história da filosofia de fato efetuam é história da filosofia mais recente. Filosofia mais recente, contudo, não é *eo ipso* filosofia “contemporânea”. Se o fosse, o publicado neste instante seria mais contemporâneo do que o publicado há meia hora e, em tal caso, para decidir questões de “contemporaneidade” bastaria comprar um bom cronômetro. Entretanto, a noção de “contemporaneidade” não é uma noção meramente temporal, mas de “vigência”. Ninguém duvidaria que Wittgenstein é um pensador contemporâneo, mesmo sendo Jesus o único a ter ressuscitado. Tomar posição frente a um artigo do último número do periódico *Mind* não garante estar fazendo filosofia contemporânea.

A temporalidade do pensamento não é a da sucessão de instantes descontínuos senão que (assim como a da subjetividade) não pode ser pensada sem a noção de “êxtase”. Em cada instante se retém o anterior e se antecipa o seguinte. O presente não é uma espécie de relâmpago de eternidade; também ele é temporal. Pensamento contemporâneo nunca é simultâneo, senão que compreende o passado e o futuro sem excluí-los, de modo tal que não por ser “contemporâneo”, deixa de ser histórico. Toda compreensão é histórica; também a do presente.

5. A recepção

Crer que posso filosofar de costas para a história não é senão ingenuidade com respeito ao papel que joga em todo pensamento a tradição e a recepção. Não há pensamento sem recepção. “Recepção”, por sua vez, não é senão sinal de finitude. Nem a totalidade infinita pode ser “dada”, nem o dado finito pode ser objeto de absoluta negação. Não assumir a recepção é filosofar sem se atrever a questionar aquilo que se pressupõe, ou seja, não é propriamente filosofia, mas, no melhor dos casos, exibição de habilidade “técnica”.

Não existem gênios. Mesmo a filosofia mais original supõe recepção e é unicamente possível com base na assimilação da anterior. Pouco importa se o filósofo estudou ou não “história da filosofia”; é suficiente, por exemplo, que tenha seu Christian Wolff, seu Franz Brentano ou seu Bertrand Russell. Filosofar não é assunto das musas. Os filósofos não escrevem “coisas” depois de noites de trágica insônia e em manhãs de fulgurante inspiração. “Originalidade” em filosofia é sempre consequência de uma adequada percepção de qual é o próximo movimento possível (ou necessário).

A filosofia é uma atividade coletiva; nela há uma “divisão social do trabalho”, onde centenas de “colaboradores” efetuam um amadurecimento gradual de problemas, soluções e argumentos, dando assim uma contribuição que provavelmente jamais figurará nas histórias da filosofia. Este fato tende a ser ocultado tanto pela sobrevivência das quimeras românticas de “gênio” e “inspiração”, quanto pela distorção provocada por nos ocuparmos, quase exclusivamente, com os momentos culminantes do pensar filosófico e deixarmos de lado os “períodos intermediários”. Desse modo, claro está, a distância de um filósofo para outro aumenta, sendo interpretada de forma errada como algo que é integralmente mediado pelo último. Isso não é certo: a filosofia é um trabalhoso tatear no qual,

mesmo as ideias mais revolucionárias, contém sempre um importante componente de “trabalho intelectual socialmente acumulado”. Se, como indicamos, não há produção sem recepção, esta recepção não é senão a apropriação da “compreensão social historicamente acumulada”.

6. O “avanço direcionado” da história da filosofia

Existe no devir filosófico uma “continuidade” ou, mais precisamente, um “avanço direcionado”. Com este conceito não se pretende de maneira alguma fazer ressurgir a ideologia do progresso positivista ou uma das diversas formas de otimismo histórico dos séculos XVIII e XIX. O conceito proposto tampouco está vinculado a algo assim como a revelação de uma “Razão absoluta” através da história, ou a uma variante qualquer de uma “filosofia da história” de cunho especulativo. Ele não implica, também, a crença em uma aproximação qualitativa à verdade ou em um acúmulo quantitativo das mesmas no tempo. Trata-se tão só de chamar a atenção para o fato de que o trabalho filosófico tem, por sua natureza social, um caráter acumulativo. Depois de refletir sobre certos assuntos durante séculos aprendemos a pensar os mesmos de um modo mais claro e diferenciado, embora muitas vezes se produzam interrupções, esquecimentos e redescobrimientos.

A direção mencionada é um avanço por ser, assim mesmo, um retrocesso dado pelo aprofundamento nos problemas, pelo descobrir no problema anterior, pressupostos que conduzem a novos problemas. O avanço-retrocesso referido resulta tanto mais óbvio quanto mais geral é o ponto de vista assumido (atingindo inclusive, em seu sentido mais geral, a própria ideia de filosofia), mas se torna menos evidente na medida em que nos aproximamos de temáticas mais e mais concretas.

7. A reconstrução do problema

Já mencionamos o fato de que a compreensão de textos filosóficos só é possível a partir de seus problemas e que esses, por sua vez, não estão simplesmente aí esperando ser tomados, senão que sua “construção” é parte essencial da atividade filosófica. Agora bem, se o problema supõe uma construção, o compreender o mesmo só é possível no seio de uma reconstrução. Ainda que nosso vínculo com o problema tenha sido mediado pelo filósofo que o formula, nem por isso o mesmo é suscetível de ser apropriado mediante um simples tomar. Existem dois motivos de diferente ordem para isso, a saber, que o filósofo nem sempre tematiza seu problema e que, ainda que o faça, dificilmente evidencia de modo suficiente como o mesmo se constitui.

Reconstruir o problema é momento imprescindível de sua compreensão. Problema compreendido é sempre problema “reconstruído”. A reconstrução do problema é mais necessária e urgente que a da tese e do argumento. Se estes podem ser lidos no texto, o problema, por regra geral, tem que ser reconstruído a partir dele. Quanto menos indicações dá um texto sobre seu problema, mais difícil ele é.

A reconstrução do problema possui duas dimensões: a reconstrução histórica e a reconstrução racional. Muitas vezes se tende a ver entre ambas uma oposição,

mas elas não são excludentes senão, pelo contrário, complementares. Apenas mediante seu trabalho conjunto é possível uma reconstrução plenamente satisfatória. Cada uma delas, por si só, é insuficiente para tal tarefa. Agora bem, para poder integrá-los em um projeto único, joga um papel essencial o fato de que o conceito de reconstrução se aplique ao problema. Esta aplicação muda a dimensão originariamente anti-histórica da reconstrução racional, assim como a anti-racional da histórica.

8. A reconstrução racional do problema

O conceito de reconstrução racional pode referir-se tanto a um argumento singular, quanto a uma tese, quanto à totalidade de um sistema filosófico, estabelecendo a forma mais sólida de sua estrutura lógica e liberando-o de inconseqüências, vagezas, etc. O que nos interessa agora, sem embargo, não é essa dimensão genérica da reconstrução, mas evidenciar a necessidade, sentido e função, de uma reconstrução racional do problema. Não apenas uma tese ou a estrutura de uma teoria podem ser reconstruídas racionalmente, mas também o problema. Uma reconstrução racional do problema consiste em restituir à pergunta seu caráter de pergunta racional, sua inteligibilidade enquanto interrogação, e isso enquanto se explicitam os seus supostos específicos e o entrelaçamento lógico dos mesmos.

A reconstrução racional tem seus limites e eles tornam necessário completá-la com a histórica. Mesmo indicando textos concretos e estruturando um bom argumento sobre a sua base, é um “fato lógico” inegável que a mesma tese pode ser fundada em diferentes supostos. A reconstrução racional não consegue, por si mesma, a passagem do possível para o real. Ela só pode mostrar que de p, q e r, segue-se s, mas não que s tenha sido efetivamente derivado de p, q e r. O que vale para a tese vale, *mutatis mutandis* para o problema. A inteligibilidade de uma pergunta pode ser o resultado de diferentes supostos; podemos ser conduzidos à mesma interrogação por meio de percursos diversos.

Quem trabalha de modo puramente sistemático e não se preocupa em nada com a história da filosofia, muitas vezes afirma “impossíveis”. Ainda que “fatos” jamais possam ser fundamento de interpretações, eles podem ser (e muitas vezes são) condições negativas necessárias das mesmas. Saber se Kant lia ou não inglês, se existia ou não uma tradução de Hume em alemão e, eventualmente, de que obra, pode ser decisivo para corrigir a ideia de que na famosa passagem em que Kant afirma que Hume o despertou de seu sonho dogmático, o filósofo de Königsberg está se referindo ao princípio de causalidade. A necessidade de princípios sintéticos já era, antes do contato de Kant com Hume, uma ideia presente no horizonte kantiano por meio de Crusius. O que Crusius não percebeu foi a relação específica dos mesmos com a ciência (física – matemática) e, sobretudo, que não podemos nos limitar a postulá-los, senão que o como sejam possíveis, constitui a próxima pergunta necessária.

9. A reconstrução histórica do problema

A reconstrução do problema supõe um conhecimento do contexto e, em última instância, dada a historicidade imanente a todo pensar, sua inserção na história da filosofia. A historicidade que está aqui em questão é a do pensamento

mesmo, e não a de acontecimentos sociais, políticos ou econômicos. Reconstrução histórica é algo diferente de toda explicação reducionista que remete o pensamento a fatores externos ao mesmo e incomensuráveis com ele. Nada muda se esses fatores são o fato de certas crenças. O fato como fato, inclusive o fato da crença, nunca é elemento de inteligibilidade, mas apenas de explicação causal. Por tal motivo, a mera indicação de tal fato é insuficiente. Precisamos que a crença (e seu vínculo com outras) possa ser vista como sendo em algum sentido racional, pois, somente assim, ela deixa de ser causa para ser “razão”.

A consideração histórica não deve degenerar em “epoquismo genérico”, ou seja, na tendência a remeter-se de forma vaga “à época” para dar conta daquilo que hoje nos resulta estranho ou absurdo. No “epoquismo”, a incompreensibilidade permanece e é simplesmente solicitado um ato de fé de que ela seria superável se aceitássemos um outro modo de pensar vigente naquele momento, que não é ulteriormente precisado. Um exemplo do que dissemos poderia ser o tratamento que muitas vezes se reserva à física medieval. Sua sempre ressaltada “contradição com a experiência” não desaparece porque se menciona vagamente que aqueles homens pensavam de um modo diferente do moderno. O quanto de racional e, inclusive, de empírico (e não meramente “epocal”), encontrava-se nesse modo de pensar diferente, se evidencia lendo o próprio Galileu: seus problemas são, uma vez aceitos certos supostos, absolutamente inteligíveis. Concedida a dificuldade racional dos ideais de mudança e alteridade, concedido que o movimento como tal deve ser tornado inteligível (tanto que o repouso, assimilado à identidade, não contém esse problema), concedido que todo movimento tem que ter uma causa (ou razão), etc., tanto o conceito quanto o problema da *vis impressa* são legítimos. Ou por acaso o princípio de inércia é evidente “em si”?

O que se procura na reconstrução histórica não é pôr de manifesto a dimensão histórica do problema, mas justamente resgatar, entanto se toma em conta a história, o seu caráter de problema. O apelo à historicidade não procura anular senão, pelo contrário, restituir uma inteligibilidade cujos supostos (obviamente lógicos e não fatuais) nos são estranhos. A explicitação dos mesmos torna a pergunta “racional”, resgata-a do passado para devolver-lhe a sua vigência. A reconstrução histórica não é reconstrução do passado em seu caráter de “sido”, mas um torná-lo presente em sua vigência enquanto nos fazemos seus contemporâneos. Justamente por isso, o trabalho de reconstrução histórica precisa ser completado por uma reconstrução racional.