

BRÉHIER, É. *La philosophie et son passé*. Paris: PUF, 1940, pp. 1-9, 21-44.

## A filosofia e seu passado<sup>1</sup>

[...]<sup>2</sup>

 10.21680/1983-2109.2025v32n68ID38611

**Autor:** Emile Bréhier

**Tradutor:** Gionatan Carlos Pacheco

Universidade Federal de Santa Maria (UFMS)

gionatan23@gmail.com

**S**em dúvida não seria difícil escrever, no estilo dos sofistas, o elogio seguido da censura da História da Filosofia, do que ressaltaria claramente que todo o bem e todo o mal que possamos dizer não vem dela mesma, mas do uso, bom ou mau, que se pode fazer dela. Não é menos certo que há um abuso da história que é como que o inverso da

---

<sup>1</sup> Comunicação apresentada no Primeiro Congresso nacional das Sociedades francesas de Filosofia, 1938, em Marselha, publicado em *Études Philosophiques*, órgão da *Société d'Etudes Philosophiques de Marseille*, 1939, fasc. I.

<sup>2</sup> Nota do tradutor: antepusemos, ao texto do capítulo traduzido, trechos da introdução da mesma obra (1940, pp. 1-9), que servem como apresentação dele e vão deste, até o próximo “[...]”.

incapacidade de uma criação original: pois é ser muito otimista acreditar, como um hegeliano, que, para o espírito, criar é de alguma maneira “dar sequência”, e introduzir, sobre o palco da história, o momento dialético no qual uma reflexão posterior mostrará o resultado necessário de tudo o que precede, o que faria da história o próprio órgão da filosofia. Basta, para ficar cético, observar que essa pretensa necessidade só aparece aos olhos do historiador, prevenido em favor de sua própria disciplina, mas escapa aos olhos do próprio criador que, então, apenas seria como que um portador inconsciente do destino espiritual da humanidade. A dialética da oposição é pobre demais para dar conta da riqueza da história. Que o historiador saiba ao menos que essa riqueza não é dele; que não usurpe o papel das doutrinas que reconta (porque a história é antes de tudo uma narrativa) para manter, por algum interesse partidário, um passado que não é o seu.

É incontestável que a atitude de espírito histórico se opõe por tantos traços à atitude de espírito filosófico que se pode perguntar se o esforço para favorecer a primeira não conduz inevitavelmente a entravar a segunda. O único procedimento do historiador é a crítica dos testemunhos: determinar o sentido e, se for o caso, a autenticidade e a data dos textos filosóficos, o que o leva, pela necessidade de verificações cruzadas, à história geral. O que lhe interessa é o que pensaram os homens, não o que são as coisas.

Existe uma história objetiva ou realidade histórica na qual, queiramos ou não, estamos engajados por nossa linguagem, nossa educação, nossos costumes. Há uma história subjetiva ou ciência da história, o conhecimento do passado pela crítica de documentos, na qual permanecemos livres para penetrar ou não. Embora esta distinção seja patente, é indispensável mantê-la com bastante cuidado. Em certo sentido, de fato, a filosofia é liberação da história do primeiro

tipo; ela testemunha um potente esforço por libertar-se da realidade histórica; o esforço da filosofia grega por descobrir um permanente e um eterno sobre o qual o tempo não toma parte, também o desejo de alcançar uma visão de universo puro [*naïve*], direta, isenta de preconceitos, são a prova disso. Mas esse esforço, para afirmar a independência da filosofia a respeito do tempo, não tem absolutamente como resultado separar o filósofo de seu próprio passado e de sua própria tradição; o trabalho original, com ele, não existe senão em continuidade com o de seus predecessores; não que se trate aqui de uma espécie de continuidade objetiva, onde se veria, por uma espécie de crescimento natural, um pensamento produzir outro pensamento; fazemos alusão a essa continuidade subjetiva, onde o mesmo ideal de pensamento livre e racional é transmitido de uma geração à outra, não na forma de hábitos que se fixam nem de tradições que a antiguidade não permitiria mais julgar o valor, mas à maneira de uma reflexão que provoca outra reflexão: as grandes filosofias, como as de Platão ou de Descartes, são menos uma solução do que um apelo; assim, no diálogo platônico, o velho Parmênides convida o jovem Sócrates a usar da dialética em relação aos problemas que se apresentam, e Descartes não escreve seu *Discurso*, e os *Ensaios* do qual ele é o prefácio, senão para propor aos leitores sua experiência pessoal: tudo que está encerrado na filosofia, tudo o que se dá como solução definitiva e sistema acabado pode ter, e até certamente tem um valor pedagógico, mas não tem valor filosófico próprio.

É por isso que, se o filósofo certamente é livre para não penetrar no emaranhado dos sistemas, pode-se dizer que ele jamais exerce tal liberdade; nós não conhecemos um começo absoluto em filosofia<sup>3</sup>, e todo pensamento filosófico é uma

---

<sup>3</sup> Dizemos, para que não haja equívoco, que há mesmo doutrinas segundo as quais a filosofia deve partir de um começo absoluto, o qual se trata de uma proposição fundamental que encontra sua certeza na própria

continuação. Também a história da filosofia pode e deve servir de órgão e meio ao filósofo: foi o que tentei provar no primeiro dos artigos inseridos neste volume. Um sistema filosófico deve ser considerado não apenas como um fato do passado devidamente datado e limitado, mas estudado em seu impulso para o porvir, em uma irrupção que sobrevive muito tempo ao seu autor. Longe de mim, no entanto, a ideia de separar as doutrinas filosóficas do tempo em que elas nasceram; a filosofia seria uma coisa pobre se não se relacionasse com as preocupações de uma época. De fato, os grandes sistemas filosóficos não são inteligíveis senão como a reação de um pensador a uma situação política, moral e espiritual geral, em função da qual ele coloca questões cuja solução modificaria e transformaria esta própria situação em um sentido conforme ao que ele considera como essencial à condição humana; como o movimento de ideias, partindo de Sócrates e de Platão que, tendo por meta restaurar a moralidade política em Atenas, passou, como diz *A República*, por esse longo circuito, onde vemos se transformar os métodos e os princípios das ciências do pensamento e da ação. Nenhuma filosofia, que mereça este nome, poderia nascer ou renascer senão sob a pressão de eventos externos, seja tratando-se de Descartes, dos Enciclopedistas, de Augusto Comte ou de Renouvier; ela é tecida na trama do tempo que a produz; é assim que, em certo sentido, uma filosofia envelhece rapidamente e que são vãos os esforços para mantê-la ao abrigo de uma escola, separada

---

dúvida que ela pretende expressar, como o “Penso, logo existo”, de uma iniciativa radical, como o Eu de Fichte que não existe senão pelo ato de se colocar, de um fato primitivo, como o esforço em Maine de Biran. Mas essas são formas de uma tradição filosófica, que não deixam de ter uma relação efetiva entre si: dizemos mesmo que há aqui uma característica pela qual todas as filosofias se apresentam: se há tantos pensadores que se extraviaram em busca de um termo, como disse Platão, “anhipotético”, não é menos verdadeiro que essa busca comum por um começo absoluto prova precisamente que não há começo absoluto na filosofia.

de sua fonte criativa<sup>4</sup>. No entanto, por suas aspirações, a filosofia ultrapassa seu tempo; é que nela podemos notar (e esse é um traço característico, mas pelo qual ela pode chocar muitos espíritos) um tipo de estilização de problemas, que a leva a trazer à tona traços essenciais e independentes dos acidentes históricos que os provocaram. Também consideramos o estudo crítico de textos, que tem por objetivo datar uma obra, apreender uma doutrina em suas relações com os acontecimentos do seu tempo, como um meio de extrair, de todas as contingências históricas, a riqueza primorosa da ideia que aí se exprime, um meio de desvelar, não de explicar.

[...]

# 1

Em certo sentido, todo pensamento filosófico é começo e iniciativa absoluta. No entanto, o pensamento filosófico de uma época, da nossa por exemplo, tem um longo passado atrás de si, e esse passado lhe é presente, impondo-lhe seus problemas, sua linguagem, suas tradições. “A presença do passado”, segundo a expressão de Jaspers, tal é o tema desta comunicação. Mas existem várias maneiras para o passado ser presente: o passado ora pesa, ora ajuda. Não é preciso esmagar a filosofia sob o peso de seu próprio passado: o

---

<sup>4</sup> Digamos também que, sob um aspecto, a filosofia é um gênero literário (o diálogo platônico, o discurso do século XVII, o curso de estudos do século XIX) e que participa do envelhecimento de qualquer gênero literário ; por isso a restauração de uma filosofia, como a do platonismo, no segundo século. ap. AD, está ligada ao gosto arcaico; mas não é desse envelhecimento que queremos falar aqui.

passado deve ser um auxiliar. Como isso é possível? Em que sentido ele deve ser presente? É isso o que eu quero buscar.

O pensamento dos filósofos do tempo passado pode subsistir no presente de três maneiras: 1º sob a forma fixada e tradicional do que eu chamaria de conceitos de uso; 2º na forma de comentários; 3º na forma de história, que é uma evocação do passado, a partir de um estudo crítico dos textos, — três maneiras muito diferentes para o passado sobreviver a ele mesmo.

1º A vida humana é impossível sem o emprego contínuo de ferramentas materiais que, uma vez inventadas, podem ser reproduzidas sempre as mesmas, e estão sempre, a cada momento, disponíveis. O civilizado não pode fazer um ato, mesmo que simples, sem utilizar, direta ou indiretamente, um número enorme dessas ferramentas — quantas ferramentas foram necessárias para construir a casa onde mora, a mesa que usa, a cama onde dorme! Em todas essas ferramentas, o passado permanece de alguma forma presente, mas de forma fixa e permanente, e sem que a consciência jamais tenha que se referir à sua origem — apenas seu uso presente o interessa.

Dessas ferramentas materiais, existem algumas que servem diretamente para fins intelectuais, ferramentas de escritura, de impressão, etc. Mas também existem ferramentas propriamente intelectuais? Sem dúvida: se tenho uma data a fixar, uso um calendário que foi inventado na Mesopotâmia no segundo milênio a.C. Se tenho uma área a calcular, uso uma fórmula que foi descoberta por um agrimensor egípcio. Há ali resultados adquiridos, inscritos em regras, dos quais me sirvo sem conhecer sua origem. De uma maneira mais geral, a linguagem, em certos aspectos —, se não em seu material sonoro, ao menos na sua sintaxe e nas suas formas —, é uma ferramenta que, como qualquer ferramenta, oferece ao mesmo tempo ajuda e resistência ao pensamento que a emprega. Mais

profundamente também, as formas de raciocínio são uma daquelas ferramentas cuja invenção remonta a um passado insondável, de tal modo que aqueles que lhes teriam feito o inventário, como Aristóteles no *Organon* ou Bacon no *Novum organum*, apenas as classificam e separam do uso que os homens fazem delas, parecendo considerá-las como naturais ao espírito humano e, então, independentes não apenas de fato, mas de direito, de toda duração.

Temos também, neste modo de vida intelectual que chamamos de filosofia, uma espécie de ferramentaria fixa e permanente, que podemos usar, como usamos o calendário, a linguagem ou as formas de raciocínio? Temos, é claro, as ferramentas comuns a todo pensamento humano — mas existem ferramentas verdadeiramente filosóficas? Todos aqueles que tiveram que ensinar a filosofia tiveram que resolver praticamente a questão — porque ensinar é, antes de tudo, a comunicação de ferramentas. Ora, não há ninguém, creio eu, que não senta aqui um constrangimento extremo. Pode-se primeiro resolver a questão pela negativa, dizer que não há resultado adquirido na filosofia que possa servir como ponto de partida para o progresso, e pode-se extrair disso uma razão de ceticismo; tenta-se então substituir a filosofia por técnicas mais positivas, no sentido de que elas verdadeiramente tenham uma ferramentaria comunicável, sociologia, psicologia, etnologia — mas aqueles que cultivam essas ciências não querem ser e sentem que não são filósofos.

Essa dificuldade se deve à própria natureza da filosofia e parece insuperável. Não há conceito neutro em filosofia, isto é, que possa ser empregado sem referência a todo um sistema de ideias que lhe dá um sentido. A história do sentido da palavra *categoria* reflete a das doutrinas que a empregaram. Não se pode separar a noção de potência e de ato da doutrina aristotélica, a de ideia clara e distinta do cartesianismo, a de razão suficiente do leibnizianismo. Se quisermos nos servir

dessas noções como ferramentas, dados que permanecem inalteráveis e como insensíveis ao tempo, é a doutrina da qual elas dependem que é preciso fazer inteiramente presente, que é preciso salvar do passado. Mas enquanto a ferramenta intelectual propriamente dita se conserva intacta de alguma maneira automaticamente e porque foi esvaziada da reflexão consciente que a havia produzido, uma doutrina conjunta não pode assim se conservar presente sem ser renovada por uma reflexão plenamente consciente que a mantém em sua estrutura.

2º Daí vem essa forma de fixação do passado que chamei de comentário, por ter desempenhado um papel tão importante em certas épocas, o comentário de Platão e sobretudo de Aristóteles ao final da antiguidade, entre os árabes e na Idade Média. Não mais do que o comentário da Bíblia que se desenvolve na mesma época, ele não tem o menor caráter histórico. Tudo é sacrificado a essa meta de tornar uma doutrina presente, de suprimir seu distanciamento no passado. Daí uma série de procedimentos que, em relação às regras ordinárias da crítica histórica, nos parecem bastante arbitrários, embora se justifiquem perfeitamente, se pensarmos no fim buscado.

Uma característica constante é que o comentário doutrinário às vezes precede o comentário literal, às vezes é completamente independente dele. No comentário que Proclus ou Damásio fazem do *Parménides* de Platão, por exemplo, decupando o texto parte por parte, eles primeiro trazem à tona o sentido filosófico da peça; só em seguida procuram ver se o texto está de acordo com a sua interpretação, e o comentário literal, a léxis, consiste essencialmente em resolver as dificuldades que se apresentam, quando esse acordo não é evidente. Mesmo a exegese do Pentateuco, em Filo de Alexandria, é composta por dois comentários distintos: um comentário alegórico, que,

mediante certas traduções convenientes, transforma a história dos personagens da Bíblia na história dos estados interiores de uma alma, e um comentário literal que deixa à narrativa seu sentido aparente: dessa maneira, o sentido literal não pode em nada obstaculizar o sentido doutrinal, nem mesmo entrar em conflito com ele — e a doutrina permanece sempre atual e presente.

O comentário é como um rejuvenescimento perpétuo do passado. Somos tentados a dizer: uma deformação, porque nos é difícil colocarmo-nos no ponto de vista do comentador. O livro não é para ele objeto de erudição, mas um conservador de verdades adquiridas, que devem ser encontradas a qualquer preço. Ele tem, para o homem espiritual, a riqueza profunda e quase ilimitada que a natureza tem para o homem material. É retomado incessantemente para corrigir, purificar, aumentar os comentários precedentes. Não nos ocorre que, como o disse formalmente no início do século XII Robert, abade de Tuy, a *scientia liberalis*, a filosofia, seja algo diferente da *scientia litteralis*, uma ciência aprendida nos livros.

Essa forma de ressurreição do passado que é o comentário tem uma grande importância na formação do pensamento ocidental. Lembremo-nos de que, durante dezoito séculos, do século II a.C. ao século XVI, quase não houve outra iniciação à filosofia, ao lado dos manuais elementares de ciências, a não ser comentários diretos ou indiretos de autores antigos, de Platão e sobretudo de Aristóteles.

Ocorre, contudo, que o método do comentário é fatal para si mesmo pela diversidade e complicações de interpretações que acabam por se isolar do texto, opondo-seumas às outras como doutrinas independentes e deixando recair de algum modo o texto em um passado definitivo e irremediável. Por exemplo, Aristóteles escreveu, no capítulo

VI do livro III do *Tratado da Alma*, quinze linhas sobre os vários tipos de intelecto, que deram origem a inúmeras interpretações, desde os comentaristas gregos até os paduanos do século XV — o texto não conta mais diante da importância e interesse das divergências doutrinárias que emergem nessas interpretações. O comentário então não é mais que uma formalidade, exigida dos futuros mestres, como o comentário sobre as *Sentenças* de Pedro Lombardo, que os mestres de teologia dos séculos XIII e XIV tinham de escrever. No século XIV, o texto era pouco mais do que um pretexto para introduzir novas opiniões — não foi em um comentário sobre *De Caelo*, de Aristóteles, que Nicolas Oresme defendeu o movimento da Terra?

O passado não pode então se fixar, para um filósofo, nem sob a forma de conceitos de uso e de ferramentas, nem na forma de uma doutrina que seria um ponto de partida sólido e firme para o pensamento. É verdade que, em várias ocasiões desde a Idade Média, foram feitas tentativas de conferir ao passado uma espécie de direito de jurisdição sobre o presente: mas isso sob novas formas, que vemos surgir, por exemplo, no início do século XIX: crê-se então em uma razão única, ou em uma revelação primitiva, cuja diversidade de doutrinas não deve esconder a unidade como atemporal. O filósofo é, para Joseph de Maistre, como o profeta, “fruição do privilégio de escapar do tempo, suas ideias não sendo mais distribuídas na duração”. Ora, a tradição, devidamente compreendida, também é um meio de escapar ao tempo: “Será demonstrado”, escreve ele, “que as tradições antigas são todas verdadeiras; que o paganismo não é nada além de um sistema de verdades corrompidas e deslocadas; que basta poli-las, por assim dizer, e colocá-las de volta em seu lugar paravê-las brilhar com todos seus raios” — esse é o comentário purificador, que está ao fundo da concepção que Hegel tem da história da filosofia.

3º Ao comentário, que exclui todas as doutrinas exceto uma, como ao tradicionalismo ou à dialética, que não excluem nenhuma, opõe-se a atitude histórica, que, recusando-se a considerar uma doutrina como verdadeira ou falsa, consiste em estudá-la em si mesma como um fenômeno do passado, com todos os detalhes de linguagem, pensamento, sentimentos, hábitos mentais que a tornam inseparável do tempo em que ela é produzida, do indivíduo que a concebeu, o que significa que ela não pode ser arrancada de sua época senão pela violência.

A história, então, não é uma continuação do comentário: ela vai precisamente na direção oposta. E eu imagino que ela seja uma consequência da desaparição do comentário que teve lugar com o advento do racionalismo. Ao mesmo tempo em que a filosofia, nos séculos XVI e XVII, coloca a exigência racionalista, retira-se a uma autoridade que havia se tornado caduca pela inconsistência e incoerência de seus próprios intérpretes, não mais admitindo outra prova senão o raciocínio ou a experiência, ao mesmo tempo e em um mesmo golpe nasce a história, por uma espécie de queda no passado de doutrinas que não estavam ligadas ao presente senão por vínculos artificiais.

Já foi dito e repetido que o racionalismo de Descartes era por essência anti-histórico, rompendo radicalmente com o passado e fazendo com que a filosofia começasse, pelo menos na intenção, com os passos presentes de cada indivíduo, ou melhor, com aquela luz atemporal e sempre atual que é a luz das ideias verdadeiras. Em certo sentido, não há nada mais falso: a história verdadeira, ao contrário, é paralela ao racionalismo e nasce do mesmo estado de espírito. O século de Descartes foi um século de grandes eruditos. A crítica histórica de Pierre Bayle, em seu *Dicionário histórico e crítico* [*Dictionnaire historique et critique*], é parente próxima da dúvida metódica. Assim como a dúvida metódica vai, para

além dos preconceitos e crenças, buscar o que é verdadeiro, a crítica histórica vai, para além da tradição, das interpretações e dos comentários, buscar o que foi verdadeiramente pensado. Descartes é inimigo não propriamente da história, mas antes do comentário, que dá ao passado o direito sobre o presente que lhe recusa justamente a história. Quando Malebranche condena as deficiências dos eruditos, trata-se invariavelmente dos comentadores que são “teimosos” com as opiniões de seus autores. Mas a história erudita faz precisamente o jogo de Descartes e Malebranche, considerando essas opiniões como fatos passados dos quais não se pergunta se são verdadeiras ou falsas, mas apenas o que elas foram.

Essa atitude tem por efeito liberar nosso estudo do passado de qualquer relação com a atualidade, com nossas crenças e preocupações presentes. Em princípio, não há razão para que a história do pensamento se concentre em um período ou doutrina e não em outro. Nietzsche, não sem críticas, fez um forte comentário sobre esse tipo de neutralização do passado pelos filólogos contemporâneos seus. Não há no passado, tomado em si mesmo e separado do presente, direção privilegiada, nem centro privilegiado: são as circunstâncias acidentais, a descoberta de um documento, a insuficiência de pesquisas sobre este ou aquele período que guiam a atenção do historiador sobre este ou aquele ponto. Daí o tipo de desmoronamento do passado que se vê maravilhosamente no *Dicionário* de Bayle. Para ele, não há nada indiferente no passado, mas também não há método para distinguir o mais importante do menos importante. Nesse oceano de detalhes que são as colunas de observações no *Dicionário*, ele não sublinha senão o amor do fato por ele mesmo; os fatos mais insignificantes são tratados nos maiores detalhes; ele não se cansa de procurar as lacunas na tradição, suas obscuridades, suas contradições. “O fato”, diz muito precisamente Cassirer em seu *Filosofia do Iluminismo*

[*Philosophie der Aufklärung*], “é para ele o *terminus ad quem*, não o *terminus a quo*”. Isso é, como sublinha o mesmo autor, uma inversão copernicana: o historiador não baseia a verdade da história no dogma que encontra nela, como fazia o comentarista, mas remonta às origens subjetivas e às condições subjetivas desta verdade, eliminando pela crítica as causas de erro.

## 2

Se formos até o fim desse movimento rumo à história pura, veremos facilmente que o advento e o progresso da história tendem a separar mais e mais a filosofia de seu próprio passado. Por uma consequência inevitável, por mais paradoxal que possa parecer, o passado da filosofia só pode aderir à própria filosofia se for conhecido, por assim dizer, como presente, seja nos conceitos antigos atualmente utilizados, seja em comentários que modernizam o significado de um autor. Na medida em que é conhecido como passado, ou seja, historicamente, ele se distancia da filosofia e cessa de lhe servir de apoio.

A esse respeito, para mudar a situação inaugurada no século XVII pelo advento simultâneo do racionalismo e da história, será preciso que, no século XIX, Hegel e outros transformem a história da filosofia em uma filosofia da história onde, cada sistema filosófico aparecendo como um momento dialeticamente necessário na evolução do espírito, a filosofia presente não possa ser entendida senão como a conclusão desse movimento. Basta dizer que esta filosofia suprime a história, visto que o caráter temporal não é inerente ao movimento dialético que deposita, por assim dizer, os sistemas em seu progresso, visto que a distância de duração

que separa o começo e o fim poderia ser indefinidamente diminuída, sem que o importante, a saber, a necessidade dialética, seja de alguma forma afetada. Essa filosofia retorna, portanto —, se não na forma, ao menos no espírito —, ao velho método do comentário; mas, em vez de eleger e conservar um só sistema do passado, ela conserva todos, reduzindo cada um a um momento do sistema total.

Esse retorno ofensivo, esse novo estrangulamento do passado sobre o presente, que coincidiu com a decadência do racionalismo do século XVIII, cedeu ele mesmo a uma contra-ofensiva da história autêntica por volta de 1850. Neste momento, são rapidamente desintegradas as grandes sínteses que fundiam e telescopavam de alguma maneira o passado com o presente. Foi então que se exigiu da história que ela fizesse reviver cada período, cada pensamento, na sua originalidade irredutível, no seu sabor próprio e inimitável. Novamente, o passado se desatrelou do presente e foi objeto da curiosidade múltipla e móvel do historiador. Muito além, com o desenvolvimento da história das religiões, com o conhecimento das línguas e civilizações extremo-orientais, e enfim muito recentemente com o aumento dos dados sobre os grandes impérios da Ásia anterior, que precederam a civilização grega, o domínio da história da filosofia, à qual se juntou a história da ciência, cresceu desmesuradamente. Desta mesma vez, descobriam-se aspectos de um passado decididamente estranho à nossa tradição filosófica e que não poderíamos sonhar, sob a forma que fosse, em incorporar a ela. Assim, a história da filosofia, não somente por seu método, mas por sua própria matéria, rejeitou qualquer combinação com a filosofia atual.

A repulsa da filosofia pelo seu próprio passado não se apresenta, todavia, da mesma maneira ao século XVII racionalista e à nossa época. Para os homens do século XVII, a história da filosofia é a história dos erros do espírito humano,

que somente muito tarde chega a descobrir o verdadeiro método. Um século mais tarde, o século XVII, por sua vez tornado passado, apareceu ao espírito de Voltaire ou de Condillac como o século dos sistemas, onde a filosofia, ainda incapaz de retornar às fontes reais do conhecimento, substituiu a natureza, que ela não sabia interrogar, por uma construção sistemática, isto é, arbitrária.

A situação, para um moderno, não é mais tão simples. A atitude do filósofo moderno em relação à história parece ser marcada por uma tensão perpétua entre o desejo de apoiar-se sobre o passado e o medo de ver o pensamento filosófico se dissipar e desmoronar na erudição.

Na medida em que se apoia no passado, deve-se dizer que sua atitude é do tipo do comentarista que busca no passado uma verificação de seu pensamento presente, ou pelo menos um ponto de referência e uma sugestão. Esta não é uma atitude propriamente histórica, pois ela consiste em escolher, em eliminar. Distinguimos, no passado, a tradição da qual nosso pensamento parte: esta escolha é justificada por nossa intenção de nutrir nosso próprio pensamento com a meditação daqueles outros. Mas onde há escolha, não há mais história pura.

É certo, por outro lado, que o homem moderno não pode se contentar com comentários à moda antiga. Ele deseja unir a exatidão à tradição, a crítica histórica à verdade filosófica, quer ser objetivo em sua apreciação e interpretação das doutrinas.

Ora, não há um conflito entre esta atitude histórica e o uso que se pretende fazer do passado? Não há ao mesmo tempo uma repulsa e uma atração em direção ao passado, uma espécie de jogo dialético que nos faz alternar incessantemente a seu respeito entre a adesão do partidário e a imparcialidade do historiador? O testemunho desta dialética

é a diversidade de interpretações de uma mesma doutrina, do platonismo, por exemplo, ou do aristotelismo: interpretações que devem trazer na mesma filosofia tantas origens de diferentes linhas de pensamento.

Essa combinação é, creio eu, característica de nosso tempo: o filósofo do passado não é, a respeito do pensamento atual, nem o *autor* a quem se apela para defender uma tese, nem o personagem cuja doutrina está como que presa a um passado sem retorno. Essa atitude em relação ao passado parece, sobretudo para certos historiadores, querer unir os contraditórios. Ela tem, de fato, por mais que tenha se tornado habitual ao filósofo, algo de paradoxal e que precisa ser explicado.

O que queremos dizer dizendo que um fato é um fato histórico? Três coisas: que tem uma data definida no tempo; que ele nos é conhecido somente pelos vestígios que deixou, pelos documentos; que tem uma singularidade que o impede de ser confundido com qualquer outro fato. Nesse sentido, a Batalha de Marengo é um fato histórico. Mas a filosofia de Descartes é igualmente um fato histórico: ela tem as suas datas, é conhecida pelos documentos que são as obras, as correspondências, os manuscritos, as relações ou as lembranças dos contemporâneos; ela tem uma singularidade que a distingue de qualquer outra. O historiador é perfeitamente livre, tem até o dever de considerá-lo a título de fato histórico definido. Assim como, depois de ter criticado os documentos relativos à batalha de Marengo, procurando as causas ou condições, depois os efeitos, ele procurará, tendo estabelecido a realidade, a autenticidade e o sentido dos documentos cartesianos, as causas ou condições, depois os efeitos, de seu sistema: ele mostrará qual foi, em sua formação, a parte da educação de La Flèche, a da matemática, a da campanha contra os libertinos, qual foi a influência mais difusa no espírito de sua época sobre sua busca de um método

universal, de seu país sobre seu racionalismo, até mesmo, se quiser, das condições econômicas e sociais do tempo, que lhe permitiram encontrar uma audiência em círculos novos, completamente diferentes dos “doutos”. Depois ele poderá retratar a história de sua influência prodigiosa com todas as suas ramificações, suas diminuições, suas retomadas, buscando ainda as causas e condições dessas mudanças.

Em pesquisas dessa ordem, e por mais diferente que seja a matéria, o historiador do pensamento de Descartes tem procedimentos idênticos àqueles do historiador da batalha de Marengo. Mas o efeito desses procedimentos, levados ao limite, seria o de pregar o pensamento de Descartes em sua data, na singularidade de seu momento histórico. Consequência que não assusta certos historiadores que, por assim dizer, levam o relativismo histórico ao extremo absoluto e que pensam que (não somente) Descartes não pode ser imaginado senão como contemporâneo de Luís XIII, mas também que seu pensamento não tem sentido senão em relação àquela época. Consequência que choca o filósofo: consequência que liga o pensamento filosófico à atualidade mais estrita, do que resulta que as fórmulas filosóficas, dificilmente pronunciadas, tornam-se obsoletas, e doravante só podem interessar à história do homem e não mais ao conhecimento da realidade.

Essa opinião do historiador é a de numeroso público que aborda a história da filosofia como uma forma de crítica literária, que aí não interessa senão como aspecto de uma época. Considera-se a filosofia como uma pseudociência que não alcançou o que as verdadeiras ciências alcançaram, as fórmulas estáveis e permanentes que são como ferramentas intelectuais que desafiam o tempo. Reduz-se ela ao que tem de momentâneo, de singular na expressão literária e no estilo da própria ciência em uma época dada. Acrescentemos que esse modo de ver as coisas pode ser encontrado até mesmo

entre certos filósofos, cujo oportunismo prático costeia o relativismo dos historiadores, com aqueles que querem intencionalmente construir uma filosofia que seja a expressão do espírito de uma época e de um momento histórico.

O historiador da filosofia, além disso, não faz assim senão estender à filosofia um hábito mental, comum às criações do século XIX que são a história das religiões e a etnologia, que, aplicando-se a uma humanidade muito diferente, no tempo e no espaço, daquela do nosso Ocidente clássico, são naturalmente levadas, para absorver um assunto tão vasto, a considerar não o valor de verdade das crenças e práticas, mas, por assim dizer, seu valor social e histórico, ou seja, as informações que elas nos dão sobre uma humanidade muito distante de nós. Este é o hábito de destacar de si mesmo o objeto de sua pesquisa (mesmo quando esse objeto é um espírito humano), para situá-lo em um ambiente objetivo e neutro. Ninguém nem sonha em perguntar se é verdadeiro ou falso que o curso das estações não pode ser regulado senão pela sábia administração do Filho do Céu, se é verdadeiro ou falso que o Átis dos frígios renasce a cada primavera — apenas procuramos saber o que essas crenças nos dizem sobre aqueles que as sustentavam. Nada impede de adotar a mesma atitude, a respeito dos sistemas mais modernos, de buscar compreendê-los, sem colocar a questão de sua verdade ou falsidade.

### 3

Se essa atitude, que separa a filosofia de seu passado, pretende responder ao anseio de objetividade que anima as ciências humanas, no entanto, isso talvez não passe de uma ilusão: crê-se muito facilmente aqui que ser objetivo é

considerar o assunto de seu estudo como um objeto. Ora, se o assunto a ser estudado é uma filosofia, ou seja, um pensamento concreto e vivo, a objetividade assim compreendida seria arbitrária, ou melhor, seria inteiramente impossível. Essa pretensa objetividade seria, na verdade, subjetividade, pois não se pode compreender um pensamento senão o pensando por sua vez, adotando para si mesmo seu ritmo e suas abordagens: sem o que se pode muito bem chegar a compreender as fórmulas e as relações entre essas fórmulas, o que permite até mesmo falar delas com exatidão; não se pode mais dizer, então, conhecer este pensamento, assim como não consegue um jogo de cartas a criança que distribui e lança as cartas, como viu os adultos fazerem. Pode acontecer que sejamos reduzidos ao estado dessa criança, a respeito de pensamentos muito distantes e muito estranhos. E é, portanto, uma regra de prudência, por exemplo, no historiador das religiões ou no etnólogo, não ir além da descrição de fórmulas, gestos e ritos — mas o é porque ele não pode fazer de outra forma; e ele não deve fazer da necessidade uma virtude, afirmindo que esses gestos e esses ritos sempre foram desprovidos de pensamento. Este mesmo exemplo traz à tona uma verdade, que é certamente óbvia, mas que não deve ser esquecida, a saber, que o historiador é de um tempo e de um país, ou seja, ele também tem uma linguagem, crenças e hábitos de pensamento que o distanciam psologicamente ou o aproximam dos pensamentos que ele estuda. A penetração que ele tem deles às vezes é frustrada, às vezes, ao contrário, é ajudada por essas circunstâncias. É, no entanto, claro que ele nem mesmo sonharia considerar um documento como um documento humano, se não visse um sentido nele e se não vislumbrasse a possibilidade, mais ou menos remota, de assimilar esse significado por seus próprios meios intelectuais.

Mas há mais: até agora raciocinamos como se uma doutrina filosófica fosse um evento que tinha começo e fim em

certos momentos do tempo, como a batalha de Marengo, por exemplo: a batalha de Marengo teve efeitos que se seguiram a ela, a conquista da Itália, o fortalecimento do poder de Napoleão, etc., assim como o sistema de Descartes, através de sua influência, teve efeitos sobre a formação filosófica de Spinoza ou de Malebranche, etc. Na verdade, há aqui, entre o evento histórico e o evento filosófico, uma semelhança completamente ilusória que vem de se confundir o próprio pensamento filosófico com símbolos e meios materiais que o exprimem e são mesmo inseparáveis dele: dessa forma, pode-se marcar um limite preciso para a conclusão do evento cartesianismo. Assim, considera-se as divisões da duração como capazes de fornecer uma espécie de quadro temporal para o pensamento.

Esta é uma ilusão totalmente natural, mas que falseia nossa perspectiva sobre o passado. Existem eventos espirituais que podem ser considerados como terminados, digamos, por exemplo, a adoração das divindades de Elêusis. Por uma espécie de ficção, considera-se assim o pensamento de um filósofo do passado como terminado, e a duração que decorreu desde o seu termo até a época do historiador como uma duração vazia desse pensamento. Para melhor estabelecer essa ficção, reconstrói-se esse pensamento (e é um processo muito frequente entre os historiadores) em um sistema fechado cujas partes se encaixam tão bem que é impossível acrescentar nem subtrair nada. Esta fixação do pensamento concreto e vivo em um sistema, na maior parte das vezes, é antes obra dos críticos do que dos próprios autores (o historiador costuma ser mais platônico do que Platão, mais cartesiano do que Descartes) — ela permite datar com segurança.

Ora, esta interpretação do historiador é contrária à própria intenção da filosofia da qual se faz a história. Ela consiste: em considerar cada pensamento filosófico como uma

conclusão, enquanto o autor o dá por uma iniciativa e um começo; em fazê-lo voltar, por assim dizer, a face para o passado, de modo que ele nos apresente só o obsoleto e o ultrapassado, enquanto o autor se volta para o porvir; em ver nele uma resposta para todas as questões, enquanto seguidamente é uma perguntaposta para o porvir. Se a história não pode incidir senão sobre realidades acabadas, se não pode haver uma história de realidades ainda em processo de devir, admitamos, se quisermos, que não há história da filosofia, em vez de distorcer a natureza do pensamento filosófico para torná-lo um objeto da história.

O gênero de eventos que ocupam o historiador da filosofia são, em certo sentido, eventos passados, mas em um sentido mais profundo (e este é o que interessa à filosofia) eventos em vias de se produzir. O platonismo é coisa passada e resolvida: isto significa que não podemos compreender os diálogos senão estudando o ambiente histórico no qual foram escritos: a língua, os hábitos literários, o estado de avanço do conhecimento positivo, os modos de raciocínio, tudo isto, na sua singularidade, não poderia se produzir senão na Atenas no século IV antes de nossa era. Mas este é apenas o tempo exterior ao sistema: há também o que eu chamaria de tempo interior: quando o historiador estuda as inúmeras influências que atuaram sobre Platão, tanto as mais distantes como as mais próximas, a poesia homérica, o folclore, conhecimento do Egito como os acontecimentos políticos de seu país ou suas relações com os tiranos sicilianos, ele bem vê, concluído seu trabalho erudito, que o platonismo não é feito de partes e pedaços que ele isolou, mas que é a condensação, em um espírito genial, de uma enorme duração que, remontando ao passado, vai se ramificando e se diluindo quase ao infinito, mas que, na sua criação, recolhe e unifica para depois projectar-se na riqueza múltipla de suas obras. Esta duração interior, que condensa tanto de passado, é bem diferente do

tempo exterior da expressão. Para que se possa produzir essa condensação espiritual, foi necessário o encontro acidental das condições da vida ateniense no século IV e o nascimento de Platão naquela época: e é isso e apenas isso que pode ser datado — mas isso não é a essência do platonismo que é um certo modo de condensação espiritual. Como Bergson sugeriu, se Platão tivesse nascido em outra época, seu pensamento teria sido o mesmo, embora ele não tivesse escrito uma linha do que escreveu. E Brunschvicg pensa que Platão carecia apenas do instrumento analítico para inventar a física matemática moderna.

Tais ucrônias mostram que o essencial em um pensamento filosófico é uma certa estrutura, digamos, se quiserem, um certo modo de digestão espiritual, independente dos alimentos que seu tempo lhe propõe. Essa estrutura mental que pertence, por acidente, ao passado é, então, no fundo, intemporal, e é por isso que tem porvir e que vemos sua influência reverberar sem fim apreciável.

Sem dúvida, é preciso admitir que a abstração que consistiu em separar essa estrutura da forma em que ela se exprime, em querer definir a essência do platonismo, “seu único pensamento”, por fórmulas independentes das obras em que ele está expresso, seria uma abstração ilegítima: o espírito e a obra não são mais um, se bem que sejam realmente dois. Há, contudo, uma tendência contínua para essa abstração impossível e é isso o que prova um segundo aspecto daquilo que chamei de duração interna de uma doutrina filosófica: esse segundo aspecto é o porvir que toda doutrina traz em si, que ela anuncia, que ela deseja. Esse porvir é, por exemplo, todas as retomadas do platonismo, que permitem dizer que a história do platonismo ainda não está completa. Essas retomadas nunca são recomeços: elas próprias são criativas, elas reproduzem a mesma doutrina, mas em uma atmosfera nova; e em seus progressos e tentativas repetidas, elas tendem

a tornar efetiva essa operação que o historiador não tem o direito de realizar no abstrato, esta separação da essência e do acidente, que manifesta a fecundidade da mensagem platônica. E a duração externa do platonismo, que se estende até a nossa época, cujos momentos são o neoplatonismo pagão, cristão e muçulmano, o platonismo da Renascença com todos os seus ecos nos tempos modernos, não é senão o símbolo de uma duração mais profunda que consiste nas condensações espirituais que são as doutrinas de Plotino, Santo Agostinho ou Giordano Bruno: tantas doutrinas que seria vão procurar compreender por uma pura influência externa, onde essa influência externa foi a ocasião, sem dúvida indispensável, mas não decisiva, mas onde a causa real é uma afinidade interna entre as estruturas mentais, afinidade que, acima do tempo, acima das circunstâncias históricas que lhe dão sua forma, religa entre elas os espíritos numa espécie de duração interna e de penetração recíproca.

Não é preciso, então, que o tempo histórico seja concebido como uma série de eventos separados, um sucedendo somente ao outro. Se a história fosse isso, não passaria de um fardo para a filosofia, subjugada por uma erudição inútil: ela certamente tende a esse estado de decomposição e dispersão na medida em que seu próprio objeto, a filosofia, se torna mais oportunista, mais estreita, mais ligada a um ambiente e mais incapaz de deixá-lo. E do mesmo modo, na medida em que (em qualquer filosofia) há elementos inseparáveis das questões atuais ao tempo do escritor (os acontecimentos da Sicília, por exemplo, na política de Platão), a história é portanto um puro desdobramento. A verdade é que cada ideia, cada pensamento filosófico tem uma espécie de tensão que lhe é própria e que o faz transbordar o tempo de sua expressão, seja como ele recolhe, une e absorve em si correntes vindo do passado, seja como ele lança um apelo ao porvir. Não podemos pensar a fundo uma grande

doutrina, como a de Platão ou a de Descartes, sem ter o sentimento de que alguma coisa ali termina e que alguma coisa ali começa, sem ver que uma doutrina deste gênero se esforça por atravessar a duração e quase eliminar o tempo: o fracasso desse esforço se manifesta por uma queda, por um lado, no sistema fechado que embeleza a doutrina como um cadáver doravante imutável, por outro lado, na atualidade e no oportunismo que a tornam solidária com a hora que passa. Seu sucesso é visto em uma força expansiva que não é a de uma tradição que imobiliza a doutrina, mas a de um renascimento e de uma retomada que resiste à mudança moral, social e econômica. Mas não há aqui sucesso sem fracasso. Não há renascença que não seja fundada em uma tradição mais ou menos surda, não há doutrina que possa ser integralmente restituída. E se perguntássemos a um platônico moderno para responder a esta pergunta: “As Ideias existem?”, é provável que, como já fazia Plotino, ele fosse forçado a atribuir ao termo Ideias um valor bem diferente daquele que tem ele nos diálogos.

A história não faz senão recontar a série desses sucessos e fracassos. E é isso que explica a dupla atitude, repulsa e atração, do filósofo em relação a ela: se ela é história pura, isto é, história de eventos sem outro elo que não seja o de causa e efeito, então é apenas a história de fracassos do espírito, e, quaisquer que sejam as conexões históricas que se possam discernir entre esses eventos, ela se desfaz, do ponto de vista intelectual, em fragmentos sem conexão inteligível. Mas, se a história, assim compreendida, falseia seu próprio objeto, se o historiador nos torna capazes de entender, sob as formas históricas cambiantes, as estruturas mentais essenciais e, por assim dizer, atemporais e permanentes, cuja reaparição no curso do tempo depende muito pouco de circunstâncias variáveis, então a história se torna um elemento essencial da pesquisa filosófica, capaz de nos libertar das tradições que

imobilizam o pensamento, alertando-nos tanto contra o relativismo histórico, que dissolve cada pensamento no momento em que é expresso, quanto contra a ilusão de uma filosofia absoluta e completa que definitivamente cruza os limites do tempo. Mas o é com a condição de distinguir, no dado histórico, dos planos e dos valores, que ela não considera mesmo a sucessão dos tempos e a distribuição local senão como acidentes relativos a essa espécie de união dos pensamentos pelo interior que faz que a história da filosofia não seja nem uma rapsódia, como parecia a Bayle, nem o jardim bem traçado de uma dialética, como acreditava Hegel, mas uma série de apelos que, de longe ou de perto, fazem vibrar simpaticamente as consciências capazes de recebê-los. E concluirrei (de uma forma que corre o risco de parecer paradoxal) que a história, cujo domínio é o temporal, visa contudo o intemporal e que, através dela, a filosofia procura, no seu passado, seu eterno presente.

**(Submissão: 05/08/24. Aceite: 13/11/25)**