

OBRAS DO AUTOR

BIBLIOGRAFIA

Livros:

Essai sur le "Cratyle", contribution à l'histoire de la pensée de Platon, Champion, 1940 (esgotado).

Les Dialogues de Platon, structure et méthode dialectique. Presses Universitaires de France, 1947. Prix Paul-Pelliot. Obra premiada pela Association des Études Grecques.

Le Paradigme dans la dialectique platonicienne. Presses Universitaires de France, 1947. Obra premiada pela Association des Études Grecques.

La Religion de Platon. Presses Universitaires de France, 1949.

Le Système stoïcien et l'idée de temps. J. Vrin, 1953.

Obras coletivas:

Socrates, Platon, Epicure, Chrysippe, Epictète in Les Philosophes Célèbres, L. Mazenod, 1956.

Les Stoïciens, por E. Bréhier, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1962.

O restante das obras do Autor, constante de artigos, vem inserido nas páginas finais desse volume.

VICTOR GOLDSCHMIDT

★

A RELIGIÃO DE PLATÃO

Prefácio introdutório

de

OSWALDO PORCHAT PEREIRA

Tradução de

IEDA e OSWALDO PORCHAT PEREIRA

Capa de

MARIANNE PERETTI



DIFUSÃO EUROPEIA DO LIVRO

Rua Bento Freitas, 362

Rua Marquês de Itu, 79

SÃO PAULO

Título do original:
La Religion de Platon

1963

Direitos exclusivos para a língua portuguesa:
Difusão Européia do Livro, São Paulo
Copyright by
Presses Universitaires de France, Paris

PREFÁCIO INTRODUTÓRIO

Já no tempo em que éramos aluno de V. Goldschmidt na Faculté des Lettres de Rennes, tínhamos tomado a decisão de apresentar, um dia, sua obra, em tradução, aos leitores brasileiros. Eis que surge a primeira oportunidade, e graças à *Difusão Européia do Livro*, os tradutores podem oferecer aos estudiosos do pensamento antigo, e do platonismo em particular, e sobretudo aos nossos estudantes do Departamento de Filosofia da U.S.P., este primeiro contato, em língua portuguesa, com a obra do eminente historiador, de quem já se disse constituírem suas pesquisas sobre o platonismo acontecimento tal, que a história dos estudos platônicos será, no futuro, considerada segundo duas grandes etapas: antes e depois de Victor Goldschmidt.

Enquanto esperamos, para traduzir as principais obras do autor (*Les Dialogues de Platon* e *Le système stoïcien et l'idée de temps*), que os órgãos oficiais se disponham a subvencionar, entre nós, também no domínio da filosofia, as publicações de alto nível para as quais o nosso mercado livreiro ainda não conta com condições comerciais suficientes, oferecemos ao público esta pequenina e admirável obra, publicada em França, em 1949, sob o título *La Religion de Platon*, na coleção "Mythes et Religion" das Presses Universitaires de France. Nas exíguas dimensões impostas pelo padrão da coleção, V. Goldschmidt escreveu, de fato, não obstante a restrição sugerida pelo título, uma magnífica introdução ao pensamento platônico, uma vez que "a única maneira de estudar a religião de Platão segundo o espírito e a própria intenção do autor veda-nos subtraí-la a seu contexto propriamente platônico e prescreve-nos compreendê-la na sua relação com o próprio pensamento de Platão, isto é, com sua filosofia". O mesmo poderia dizer-se válidamente, aliás, de

qualquer outro tema platônico. Era um verdadeiro desafio, o autor no-lo confessa nas primeiras linhas do prefácio, tratar um tal assunto num livro tão pequeno. O desafio foi enfrentado; não enganem o leitor as pequenas dimensões da obra: ele tem diante de si, num estilo extremamente conciso, com uma profundidade que não tolera concessões, o resultado de anos e anos de pesquisa sobre a filosofia platônica, por um dos maiores historiadores da filosofia de nosso tempo. Escrita e publicada dois anos depois da grande tese sobre os *Diálogos*, *A Religião de Platão* não pretende, certamente, resumir o platonismo: quer ser apenas uma introdução. Será lida, com proveito, antes daquela outra obra, de bem mais difícil acesso. Uma introdução, entretanto, em que a referência constante aos textos platônicos, a comparação freqüente dos textos, a concisão do pensamento tornam enganosa qualquer aparência de facilidade. Tal como nos *Diálogos* de Platão, onde a profundidade dialética se oculta sob a forma literária e a linguagem familiar.

Citamos, algumas linhas atrás, uma frase do autor sobre a necessidade de compreender-se a religião, em Platão, na sua inserção natural no contexto filosófico, isto é, no seu caráter de momento interno a ser apreendido segundo as articulações de uma estrutura global, de que recebe sua plena significação. Estas considerações permitem-nos abordar rapidamente um tema caro a V. Goldschmidt, e ligado indissolúvelmente a seus estudos: *o do método em história da filosofia*. Outra não foi a razão por que traduzimos, em apêndice, a comunicação que apresentou ao XII Congresso Internacional de Filosofia (Bruxelas, 1953), intitulada "Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos". Consideramos essa comunicação, juntamente com o artigo de Martial Guérault sobre "Le problème de la légitimité de l'histoire de la philosophie" (in *La philosophie de l'histoire de la philosophie*, J. Vrin, Paris, 1956), como os dois momentos mais altos da metodologia científica em história da filosofia. Nem todos se dão conta de quanto é jovem essa ciência chamada História da Filosofia. Não nos iludam o volume ou a quantidade das publicações: a maior parte delas ressentem-se quase sempre de graves deficiências de método a comprometer irremediavelmente seus resultados. Eis por que julgamos útil insistir um pouco sobre aquele texto, em que se patenteia a preocupação de

fazer da História da Filosofia uma ciência rigorosa, e em que se buscam as regras que permitem alcançar, na exposição e interpretação dos sistemas filosóficos, uma real objetividade, a salvo das distorções freqüentemente produzidas pelos prejuízos doutrinários dos que erigem seus próprios dogmas em cânon para uma análise interpretativa, pretensamente crítica, do pensamento filosófico. Objetividade que consiste na reconstituição explícita do movimento do pensamento do autor, refazendo seus mesmos caminhos de argumentação e descoberta, segundo seus diversos níveis, respeitando tôdas as suas articulações estruturais, reescrevendo, por assim dizer, segundo a ordem das razões, a sua obra, sem nada ajuntar, entretanto, que o filósofo não pudesse e devesse assumir explicitamente como seu. E sem esquecer um só instante que "as asserções de um sistema não podem ter por causas, ao mesmo tempo próximas e adequadas, senão razões, e razões conhecidas do filósofo e alegadas por ele".

É certo que uma tal atitude, própria a quem não quer julgar um autor, mas compreendê-lo, exige um esforço penetrante de inteligência, uma rigorosa disciplina intelectual, a ausência de todo preconceito e dogmatismo. Exige que o intérprete se faça discípulo — ainda que provisoriamente — e discípulo fiel. O que é lamentável, entretanto, é que sob a influência de certo relativismo em moda, mal compreendido aliás, se veja recusar por alguns a própria possibilidade teórica dessa objetividade desejável para todo historiador. Lançando mão de argumentos capciosos ou sofisticos, um historicismo superficial torna-se apenas cômodo pretexto para dogmatismos fáceis e intollerantes: "refuta-se", "julga-se", critica-se um autor e sua doutrina, sem ter-se levado a cabo a exigência de compreensão objetiva, e postulando-se paradoxalmente o caráter irrealizável da pretensão a uma tal compreensão.

Goldschmidt reduz a dois os métodos tradicionais de interpretação dos sistemas filosóficos, que denomina respectivamente dogmático e genético. O primeiro pretende, é certo, abordar uma doutrina segundo a intenção de seu autor e aceitar a pretensão dos *dógmata* a serem verdadeiros. Examina um sistema sobre sua verdade, subtrai-o ao tempo: para fazê-lo, isola as teses de seu contexto filosófico, isto é, da estrutura que as engendrou e sustenta: tal método freqüentemente se converte em crítica e

em refutação. Descobre contradições nos sistemas, sem dar-se conta de que isso implica quase sempre uma teoria particular da contradição, que já é uma posição dogmática. Ignora no mais das vezes um perigo fundamental que espreita sempre o intérprete: o de assumir uma posição polêmica em face da obra estudada — a melhor maneira de não compreendê-la.

(2) Não é senão em aparência que o outro método, o genético, escapa a esse perigo. Ele busca descrever a etiologia (fatos econômicos, sociais e políticos, constituição psico-fisiológica do autor, sua formação etc.) dos *dógmata* considerados, então, como meros efeitos desses fatores. É lícito, sem dúvida, e cientificamente interessante, estudar um autor do ponto de vista sociológico, psicológico ou psicanalítico. Nada haveria a dizer contra tal empreendimento se não fôra sua freqüente tentação de “esquecer” a pretensão das doutrinas à verdade, de desprezar a especificidade propriamente filosófica, e de reduzir a filosofia à condição de mero resultado, geneticamente reconstituível a partir de elementos infra-estruturais conhecidos. Tomemos o exemplo de certa sociologia do conhecimento atualmente em voga: escolhem-se certas teses ou formulações de uma doutrina, retiradas de seu contexto estrutural próprio, apontam-se elas como a síntese fundamental da doutrina em questão e converte-se esta então em simples reflexo ideológico de determinadas condições históricas, culturais, e principalmente sócio-econômicas do tempo que a viu formar-se. Ora, não somente essa seleção e isolamento de teses é artificial e implica numa deformação fundamental da doutrina (tal como acontece com o método dogmático: não é a tese ou o dogma que distingue o filósofo do homem comum mas o movimento metódico de um pensamento estruturado), mas também, de outro lado, tais estudos genéticos repousam, no mais das vezes, sobre preconceitos doutrinários mal disfarçados a que está subjacente, por mais que se queira negá-lo, uma determinada filosofia (uma certa concepção filosófica da história, por exemplo), senão toda uma metafísica. É o destino de toda tentativa de erigir um método científico em interpretação última da filosofia (como se as definições principais da ciência e sua metodologia fôsem independentes de uma justificação filosófica) o abandonar inadvertidamente a esfera própria à ciência que se assim privilegia, para transformá-la em sistema filosófico dogmático, ainda que inconfessado: não explica

a ciência à filosofia senão em se substituindo a ela e em se fazendo filosofia, por sua vez, isto é, em se negando como ciência.

É conveniente lembrar, aqui, que a própria noção de História da Filosofia é eminentemente ambígua. Não fôsse a tradição a que nos acostumamos, melhor fôra que as obras que levam aquele título e as cátedras universitárias ditas de História da Filosofia se intitulassem “Sistemas e Doutrinas Filosóficas”. Afirmar, *a priori*, que a filosofia se constitui em história, e pretender “situar” e *explicar* por essa perspectiva “histórica” um sistema particular, já é abandonar a isenção necessária à exposição interpretativa rigorosa, já é tomar — mas há quem não o veja! — uma posição filosófica bem precisa e determinada, uma entre outras tantas possíveis, dogmática como elas, introduzindo na apreciação da doutrina estudada um elemento “crítico” a ela freqüentes vezes estranho e dependente tão-somente da perspectiva própria ao intérprete segundo suas convicções filosóficas pessoais. O que dizer, então, desses belos romances histórico-filosóficos em que se expõe não sei que “evolução” dos sistemas e do pensamento filosófico, concebida como um progresso gradual e inelutável, ou mesmo necessário, em direção da Verdade, isto é... da “verdade” do autor do romance?! Não é senão extremamente fácil, para quem se crê detentor da Verdade filosófica ou histórica, reescrever a “história” do pensamento filosófico a encontrar lenta mas progressiva e irresistivelmente a “boa” doutrina. Bastam-lhe a seleção dos “verdadeiros” problemas, uma escolha adequada dos textos, e a devida qualificação ou desqualificação dos autores e doutrinas, segundo se tenham aproximado ou afastado do caminho “correto”. Uma tal apresentação desses “romancistas” seria caricatural se não fôsse exatamente esse o método empregado em tantas reconstruções “históricas” da “evolução” da filosofia.

Todos esses métodos, que Goldschmidt denuncia em seus escritos e em suas aulas, têm isto de comum, que eles dissociam método e estrutura, e ignoram a ordem das razões, isto é, precisamente essa solidariedade estrutural entre as teses e os movimentos de pensamento que nelas culminam. Não vêem que, sendo a filosofia explicação e discurso, os filósofos nos dão um pensamento desenvolvido, onde as “teses” não valem por

causa de seu conteúdo material, mas pretendem-se verdadeiras em razão dos movimentos e processos de investigação de que resultaram. Se há um pressuposto no método estruturalista — e é o único, e o que caracteriza a sua total isenção — é que o filósofo é considerado *responsável* pela totalidade de sua doutrina, assumida como tal por ele, e que é, portanto, na sua compreensão dela, explicitada ou implícita nela, que se deve buscar a inteligência de suas asserções. Se chegou a estas, graças ao método de investigação e pesquisa que adotou, separá-las dêste é subtrair-lhes tôda condição de inteligibilidade.

Percorrer essa estrutura que se constrói ao longo da progressão metódica da obra e que define sua arquitetônica é situar-se num tempo que não é dos relógios nem vital nem psicológico, mas puramente lógico. Essa temporalidade das razões, independente das temporalidades em que as investigações genéticas encadeiam os sistemas, é a em que nos situamos ao refazer os caminhos do autor e repor em movimento a estrutura de sua obra. A iniciativa dêsse tempo, insiste Goldschmidt, não é do intérprete, mas do filósofo.

Abordando rapidamente êsses tópicos, temos a esperança de não haver deformado o pensamento de V. Goldschmidt. Tendo seguido durante vários anos seus cursos e estudado sob sua direção, devemos-lhe o essencial de nossa formação filosófica. A iniciativa de torná-lo conhecido do público brasileiro não especializado e a conseqüente publicação desta tradução, em que colaboramos, e que revimos cuidadosamente, possam exprimir um pouco de nossa grande gratidão. Que o maior interesse pela filosofia antiga, que há de resultar da leitura de sua obra entre nós, não se dissocie da compreensão profunda de que as filosofias de Platão ou de Aristóteles ou a estóica ou qualquer outra sômente se compreenderão legitimamente e sem prejuízos se consideradas, não como momentos "antigos" do pensamento humano, mas como sistemas entre outros sistemas, à cuja interpretação e exposição a cronologia e o tempo histórico não podem fornecer critérios válidos de apreciação filosófica.

Oswaldo Porchat Pereira

NOTA DO AUTOR PARA A EDIÇÃO BRASILEIRA

A edição brasileira dêste livro é conforme à edição original de 1949, aumentada apenas de um apêndice, por iniciativa e escolha dos tradutores.

Reproduziu-se, pois, igualmente, o Prefácio em que tínhamos definido, tão exatamente quanto possível, o assunto tal como o havíamos concebido e cuja fórmula nos parece ainda válida. Sem contestar de modo algum a legitimidade científica de uma pesquisa que isolasse certos aspectos do platonismo, para integrá-lo na história das religiões, continuamos a pensar que a única maneira de estudar a religião de Platão segundo o espírito e a própria intenção de seu autor vedamos subtraí-la a seu contexto propriamente platônico e prescreve-nos compreendê-la na sua relação com o próprio pensamento de Platão, isto é, com sua filosofia. A êsse respeito, ao dar como subtítulo a esta obra "Introdução ao Platonismo", os tradutores interpretaram perfeitamente o que ela visava.

*Uma tal tentativa não pretende absolutamente ser exaustiva e, propondo-se precisamente introduzir à leitura dos Diálogos, não poderia ter a ambição de reduzi-los a sistema. Apareceu, entretanto, um crítico a emprestar-nos uma tal ambição, sob pretexto de que nossas referências nas notas de rodapé eram tomadas indistintamente de todos os Diálogos, sem que fôsse levada em consideração sua cronologia, suposta ou real. Mas nossa desconfiança para com o preconceito "evolucionista" (contra o qual, ultimamente, H. Chemin, in *Lustrum* [1959/4], 1960, pág. 260) de nenhum modo era uma razão para fazer-nos cair na cilada, inversa e simétrica, do "sistema" (cf. Riv. Crit. Storia Filos., 5, 1950, págs. 169-178). E se asserções de Platão se harmonizam, de um diálogo a outro, por pouco que o intérprete consinta em*

pô-las em evidência e em paralelo, isso é apenas um testemunho da constância do pensamento platônico, a qual é o único "pressuposto" que nos permitimos, porque nos parece ter a caução do autor.

Resta-me exprimir meus agradecimentos ao Professor Oswaldo Porchat Pereira e a sua espôsa por sua tradução notavelmente fiel, na medida em que posso julgá-la. É-me muito agradável reafirmar, nesta ocasião, os laços de amizade e de trabalho que unem, desde 1956, o Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo e a Seção de Filosofia da Faculté des Lettres de Rennes. Estou longe de esquecer os dois anos em que o Sr. Oswaldo Porchat Pereira trabalhou em nossa Faculdade e alegro-me ao pensar que, por sua vez, êle ensina atualmente em São Paulo. O trabalho que teve em colaborar na tradução desta obra me sensibiliza tanto mais que êle se acha atualmente entregue a estudos sôbre a filosofia antiga, de que não tardaremos, espero, a ter os frutos.

Rennes, fevereiro de 1963

V. GOLDSCHMIDT

PREFÁCIO

Tratar um assunto tão importante num livro tão pequeno é um duplo desafio. Porque essa própria desproporção constitui uma poderosa condição de fracasso; mas, por outro lado, nada prova que se teria obtido melhor êxito num espaço medido com mais largueza. Não se deve, pois, contar com estas páginas suplementares do prefácio para suprir fissuras e lacunas, na vã esperança de prevenir, assim, críticas que, em muitos pontos, o autor é o primeiro a fazer-se. Ao menos, ser-nos-á permitido orientar essas críticas, indicando como se concebeu o assunto e de que maneira se fêz a tentativa de tratá-lo.

Não vale muito a pena justificar longamente o título dêste ensaio. Atualmente, não se crê mais que tudo aquilo que, nos *Diálogos*, merece o epíteto de religioso se reduza à crítica (*Eutifronte*, *Rep.*, II, III) ou à política (*Rep.*, *Leis*) religiosas. A crítica platônica das crenças populares se contrapõem exigências positivas, e as *Leis* contêm, tanto quanto e ainda mais que uma política religiosa, uma religião política. E, acima de tudo, o pensamento religioso de Platão mantém relações, difíceis de precisar, com seu pensamento filosófico. Sôbre essa fórmula geral, os intérpretes se poriam de acôrdo, sem dificuldade. Mas enquanto, para uns, a religião de Platão tem principalmente um caráter político e, sobretudo, cósmico¹, para outros, ela exprime-se, pelo menos em seus começos, na teoria das Formas².

(1) Assim, em último lugar, F. Solmsen, *Plato's Theology*, Ithaca (Nova Iorque), 1942.

(2) Posição afirmada diretamente contra a tese de Solmsen por W. Jaeger, *Paideia*, t. II, págs. 285, 415, Oxford, 1947, e pelo Rev. Pe. E. de Strycker, *Antiquité Classique*, t. XVI, 1947, págs. 148-150.

demia, exercer autoridade sobre o tirano, nem, em Siracusa, governar segundo a filosofia; não era possível defender "a religião da Cidade" e, ao mesmo tempo, combater com uma admirável constância, desde o *Górgias* até as *Leis*, o "imperialismo ateniense"; a causa das divindades políades era bem melhor sustentada por Demóstenes, que não era aluno de Platão e que seu adversário pôde tratar de ímpio)? E não era, também, porque os homens não são, como os filósofos, "as crianças", que jamais querem "os dois", mas que querem a decisão dramática e a escolha? Daí então, cada vez que, no plano político ou religioso, uma realização se inspirou ou se pretendeu autorizar por Platão, foi preciso que, ao mesmo tempo, ela optasse contra Platão. Pelo menos, se se concede o próprio princípio da intenção de Platão, que é jamais separar filosofia e religião, pode achar-se nêla a inspiração, senão os elementos, de uma doutrina. Se, ao contrário, se admite — e não é absurdo decidir-se dêsse modo — que todo *crente* opta fora e, em última instância, opta contra a filosofia, nada há a aprender de Platão, mas nada tampouco, parece, a apreender dêle, a não ser uma tentação intelectual. O que quer dizer que o platonismo autêntico é, para a fé, bem menos que outras correntes do pensamento antigo e, em particular, que o estoicismo (Malebranche não se enganou a êsse respeito), um atrativo temível.

TEMPO HISTÓRICO E TEMPO LÓGICO NA INTERPRETAÇÃO DOS SISTEMAS FILOSÓFICOS

Parece que haveria duas maneiras distintas de interpretar um sistema; êle pode ser interrogado, seja sobre sua verdade, seja sobre sua origem; pode-se pedir-lhe que dê razões, ou buscar suas causas. Mas, nos dois casos, considera-se êle, sobretudo, como um conjunto de teses, de *dogmata*. O primeiro método, que se pode chamar *dogmático*, aceita, sob ressalva, a pretensão dos dogmas a serem verdadeiros, e não separa a *lêxis* (A. Lalande) da crença; o segundo, que se pode chamar *genético*, considera os dogmas como efeitos, sintomas, de que o historiador deverá escrever a etiologia (fatos econômicos e políticos, constituição fisiológica do autor, suas leituras, sua biografia, sua biografia intelectual ou espiritual etc.). — O primeiro método é eminentemente filosófico: êle aborda uma doutrina conforme à intenção de seu autor e, até o fim, conserva, no primeiro plano, o problema da verdade; em compensação, quando êle termina em crítica e em refutação, pode-se perguntar se mantém, até o fim, a exigência da compreensão. A interpretação genética, sob tôdas as suas formas, é ou pode ser um método científico e, por isso, sempre instrutivo; em compensação, buscando as causas, ela se arrisca a explicar o sistema além ou por cima da intenção de seu autor; ela repousa freqüentemente sobre pressupostos que, diferentemente do que acontece na interpretação dogmática, não enfrentam a doutrina estudada para medir-se com ela, mas se estabelecem, de certo modo, por sobre ela e servem, ao contrário, para medi-la. Enfim, o método dogmático, examinando um sistema sobre sua verdade, subtrai-o ao tempo; as contradições que é levado a constatar no interior de um sistema ou na

anarquia dos sistemas sucessivos, provêm, precisamente, de que tôdas as teses de uma doutrina e de tôdas as doutrinas pretendem ser conjuntamente verdadeiras, "ao mesmo tempo". O método genético, pelo contrário, põe, com a causalidade, o tempo; além disso, o recurso ao tempo e a uma "evolução" permite-lhe, precisamente, explicar e dissolver essas contradições. — Ora, a história da filosofia, assim como Husserl o exigira da própria filosofia, deveria, e ao mesmo tempo, ser "ciência rigorosa" e, entretanto, permanecer filosófica. M. Guérout, comentando a obra de E. Bréhier, lembrou, não faz muito, que "a história da filosofia é, antes de tudo, filosofia, mas que ela não tem valor para a filosofia senão permanecendo intransigente sôbre a verdade histórica"¹. — É para a elaboração de um método, ao mesmo tempo, científico e filosófico, que queríamos contribuir as notas seguintes.

A filosofia é explicitação e discurso. Ela se explicita em movimentos sucessivos, no curso dos quais produz, abandona e ultrapassa teses ligadas umas às outras numa ordem por razões. A progressão (método) desses movimentos dá à obra escrita sua estrutura e efetua-se num tempo lógico. A interpretação consistirá em reapreender, conforme à intenção do autor, essa ordem por razões e em jamais separar as teses dos movimentos que as produziram. Precisemos êsses diferentes pontos.

A filosofia é explicitação. Que esta explicitação proceda de uma "intuição original", que haja, por trás do que está "desenvolvido e exteriorizado", "um núcleo, uno, simples, voluntário e livre que lhe (ao historiador) revelará um sujeito"^{2*}, é coisa que se pode, certamente, conceder. Mas tendo o filósofo pretendido dar-nos um pensamento desenvolvido, o ofício do intérprete não pode consistir em reduzir à fôrça êsse desenvolvimentto a sua fase embrionária, nem em sugerir, por imagens, uma interpretação que o filósofo julgou dever formular em razões. O primeiro motor de um sistema, que se chame intuição, sujeito * pensamento central, não permaneceu na inação. Reduz

(1) M. Guérout, *Rev. de Métaph. et de Mor.*, jan-março, 1952, pág. 114.

(2) J. Hersch, *L'illusion philosophique*, Paris, 1936, pág. 70.

(*) Julgamos conveniente traduzir *sujet* por "sujeito" neste contexto: não sômente porque pode esta expressão ser corretamente

-se êle a isso, cada vez que se toma um sistema assim, às avessas; ora, a intuição, tão bem denominada "original", tendeu, quanto a ela, a explicitar-se. Além disso, recorre-se a uma causa inteligível que teria isto de paradoxal, que, permanecendo oculta, como é preciso, aos olhos do filósofo, se entregaria ao intérprete. É que, tanto aqui como em outras pesquisas etiológicas, o intérprete se coloca acima do sistema e, em relação ao filósofo, ao invés de adotar primeiramente a atitude de discípulo, faz-se analista, médico, confessor. O sistema, entretanto, não é escrito para fornecer sintomas e índices destinados a uma desvalorização radical, em troca de sua causa produtora oculta, que êles teriam permitido inferir, mas, inversamente, para mostrar e para fazer compreender as produções desta causa, qualquer que seja ela. Ora, as asserções de um sistema não podem ter por causas, tanto próximas quanto longínquas, senão razões conhecidas do filósofo e alegadas por êle. É possível, sem dúvida, colocar, na origem de um sistema, qualquer coisa como um caráter inteligível; mas, para o intérprete, êsse caráter sômente é dado no seu comportamento e nos seus atos, isto é, nos seus movimentos filosóficos e nas teses que êles produzem. O que é preciso estudar é essa "estrutura do comportamento", e referir cada asserção a seu movimento produtor, o que significa, finalmente, a *doutrina ao método*.

Doutrina e método, com efeito, não são elementos separados. O método se encontra em ato nos próprios movimentos do pensamento filosófico, e a principal tarefa do intérprete é restituir a unidade indissolúvel dêste pensamento que inventa teses, praticando um método. Quando um autor consagrou a seu método uma exposição teórica, é preciso evitar interpretar esta última como um conjunto de normas dogmáticas, a serem classificadas ao lado dos dogmas prôpriamente ditos. Pode-se generalizar, a êsse respeito, o que Descartes diz de seu próprio método, que "êle consiste mais em prática que em teoria" (*a Mersenne*, março de 1637); e quando, a propósito dos "Ensaios dêsse método", Descartes precisa "que as coisas que êles contêm

usada, em português, como sinônimo de "tema", "assunto", mas sobretudo por causa das conotações etimológicas com "substrato", "*hypokeimenon*", que é conveniente realçar. (N. do T.)

não puderam ser achadas sem êle, e que se pode conhecer por êles o que êle vale”, é preciso acrescentar que, sem êles, nem mesmo se pode conhecer o que êle é. Inversamente, tampouco se conhecem as teses, se abstraídas do método de que resultam.

A pesquisa, em matéria de filosofia, não procede somente da verdade, mas faz corpo com ela. Assim, para compreender uma doutrina, não é suficiente não separar a *lêxis* da crença, a regra, de sua prática; é preciso, após o autor, refazer os movimentos concretos, aplicando as regras e chegando a resultados que, não por causa de seu conteúdo material, mas em razão desses movimentos, se pretendem verdadeiros. Ora, êsses movimentos se nos apresentam na *obra escrita*.

Seria ainda separar método e doutrina o achar na obra um método somente de *exposição*, e não de *descoberta*. Mas, na oposição entre êsses dois métodos, pensada até o fim, ou bem os dois termos acabam por coincidir, ou então o último destrói-se por si mesmo, porque sustentar, com E. Le Roy, que “a invenção se cumpre no nebuloso, no obscuro, no ininteligível, quase no contraditório”, é dizer que ela não é, de modo algum, um método. E é possível, sem dúvida, na exegese dos sistemas, dedicar-se à reconstrução de uma tal “invenção”, isto é, abandonar o filosófico pelo psicológico e pelo biográfico, e a razões pelas causas. Sem dúvida, é preciso também reconhecer que um autor possui, sob certa forma, idéias, antes de poder pensar em expô-las. Mas essas idéias não terão sua forma certa, sua descoberta não estará propriamente concluída senão com o traço final da obra. Crendo o contrário, corre-se o risco de ceder à ilusão retrógada denunciada por Bergson; admite-se que uma doutrina preexiste à sua exposição, qual um conjunto de verdades inteiramente constituídas e indiferentes a seu modo de explicitação (e não se deve ter o temor de precisar: à sua expressão verbal). Mas a *opinião* não se confunde com a *ciência*; a tese simplesmente “descoberta”, isto é, entrevista e que flutua livremente diante do espírito, não estará inventada, de verdade, senão quando fôr “exposta”, isto é, “encadeada por um raciocínio” (*Menão*, 98 a). “Este ensaio”, escreve Condillac, “estava acabado, e, entretanto, eu ainda não conhecia, em toda a sua extensão, o princípio da ligação das idéias. Isso provinha unicamente de um fragmento de cerca de duas páginas, que não estava no lugar onde deveria estar (*Essai sur l'orig. des conn. hum.*, II, II, 4).

Os movimentos do pensamento filosófico estão inscritos na *estrutura* da obra, nada mais sendo esta estrutura, inversamente, que as articulações do método em ato; mais exatamente: é uma mesma estrutura, que se constrói ao longo da progressão metódica e que, uma vez terminada, define a arquitetura da obra. Ora, falar de movimentos e de progressão é, a não ser que fique em metáforas, supor um tempo, e um tempo estritamente metodológico ou, guardando para o termo sua etimologia, um *tempo lógico*³. Em nada se cede, com isso, a um “psicologismo” qualquer. O tempo necessário para escrever um livro e para lê-lo é medido, sem dúvida, pelos relógios, ritmado por eventos de todos os tipos, encurtado ou alongado por toda espécie de causas; a êsse tempo, nem o autor nem o leitor escapam inteiramente, assim como aos outros dados (estudados pelos métodos genéticos) que condicionam a filosofia, mas não a constituem. Porém, como escreve G. Bachelard, “o pensamento racional se estabelecerá num tempo de total não-vida, recusando o vital. Que a vida, por seu lado, se desenvolva e traga suas necessidades, é, sem dúvida, uma fatalidade corporal. Mas isso não suprime a possibilidade de *retirar-se do tempo vivido*, para encadear pensamentos numa ordem de uma nova temporalidade”⁴. Esta “temporalidade” está contida, como cristalizada, na estrutura da obra, como o tempo musical na partitura.

Admitir um tempo lógico é bem menos formular uma teoria, por sua vez, dogmática, que uma *regra de interpretação*, de que é preciso, ao menos, assinalar algumas aplicações.

Em regra, em primeiro lugar, concerne à própria exegese dos métodos. Refazer, após o autor, os movimentos de que a estrutura da obra guarda o traçado, é repor em movimento a estrutura e, desse modo, situar-se num tempo lógico. Assim, o movimento inicial do método cartesiano dá às duas primeiras *Meditações* sua estrutura; esta estrutura, da maneira mais aparente, exprime-se no fato que há duas; a razão deste fato é que, para cumprir êsse movimento, é preciso o tempo. Descartes escreve sobre a dúvida universal: “Eu não pude (entretanto) dis-

(3) Cf. V. Goldschmidt, “*Sur le problème du “système de Platon”*”, in *Rev. crit. di stor. della filos.*, julho-set., 1950, págs. 169-178.

(4) G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, Paris, 1949, pág. 26.

pensar-me de dar-lhe uma Meditação inteira; e eu gostaria que os leitores não empregassem apenas o pouco de tempo necessário para lê-la, mas alguns meses, ou, ao menos, algumas semanas, a considerar as coisas de que ela trata, antes de passar adiante", e, sobre o modo de conhecer o espírito: "É preciso examiná-lo freqüentemente e considerá-lo longamente... o que me pareceu uma razão suficientemente justa para não tratar outra matéria, na segunda Meditação" (*Seg. Resp.*, com.). Esse tempo, sem dúvida, varia segundo o leitor; êle dura "alguns meses" ou "algumas semanas". Mas a estrutura das Meditações é dada objetivamente, o método que a subtende tem pretensões a um valor universal, e o tempo onde se desenvolve êsse método é um tempo lógico, apreendido pelo leitor-filósofo, ainda que êsse leitor, se êle se chama Pedro, possa gastar com isso menos tempo físico que se êle se chama Paulo. O êrro de interpretação, que Descartes censura em Gassendi, consiste em arrancar a dúvida universal ao movimento estrutural e ao tempo lógico. No método platônico, o quarto e último movimento caracteriza-se não somente por sua certeza, seu desembaraço mas, ainda, de uma maneira correspondente, pelo pouco tempo que ela supõe⁵. — Em certas filosofias, o método em ato, não somente se move num tempo lógico, mas mantém relações, implícitas ou explícitas, com uma doutrina do tempo em geral; isto, tentaremos mostrá-lo alhures, acontece em Bergson, aquilo, nos Estóicos.

De um modo mais geral, repor os sistemas num tempo lógico é compreender sua independência, relativa talvez, mas essencial, em relação aos outros tempos em que as pesquisas genéticas os encadeiam. A história dos fatos econômicos e políticos, a história das ciências, a história das idéias gerais (que são as de ninguém) fornecem um quadro cômodo, talvez indispensável, em todo o caso, não-filosófico, para a exposição das filosofias; eis aí, escreve E. Bréhier, "o tempo exterior ao sistema"⁶. — A biografia, sob tôdas as suas formas, supõe um tempo vivido e, em última instância, não-filosófico, porque é o au-

(5) V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon, structure et méthode dialectique*, Paris, 1947, pág. 256, n. 16.

(6) E. Bréhier, *La philosophie et son passé*, Paris, 1940, pág. 40.

tor da biografia, não o autor do sistema, que comanda seu desenrolar-se; mas o sistema, qualquer que seja seu condicionamento, é uma *promoção*; como diz M. Guérout, a propósito de Fichte: "Bem se pode (pois) transpor na ordem do especulativo o que se passou na alma do filósofo"⁷; seguindo-se o caminho inverso, impõe-se ao sistema uma desqualificação. É bastante notável que seja Bergson quem tenha afirmado a independência essencial de uma doutrina em relação ao tempo histórico em que ela aparece. "Tais ucronias fazem ver que o que é essencial num pensamento filosófico é uma certa estrutura"⁸.

Pondo em primeiro plano "a preocupação pela estrutura" que, para citar ainda E. Bréhier, "domina decididamente a da gênese, cuja pesquisa tantas decepções causou"⁹, a interpretação *metodológica* pode, pelo menos, quanto a seu princípio, pretender-se "científica"; além disso, do mesmo modo que as outras exegeses científicas, às quais ela não visa substituir-se, ela supõe um devir, mas que seja interior ao sistema, e busca as causas de uma doutrina, aquelas pelas quais o próprio autor a engendra, diante de nós.

Filosófica, ela o é, na medida em que tenta compreender um sistema, conforme à intenção de seu autor. Indo mais além, ela poderia fornecer indicações, ao menos, para o que concerne ao problema da verdade *formal* de uma *doutrina*. — Que os movimentos filosóficos se cumpram num tempo próprio, isso significa, essencialmente, que a filosofia é discurso, que a verdade não lhe é dada em bloco e de uma só vez, mas sucessivamente e progressivamente, isto é, em *tempos* e em *níveis* diferentes. Se assim é, não parece, então, que se possa exigir de um sistema, o acôrdo simultâneo, resultando de uma conspiração intemporal, de seus dogmas considerados, unicamente, em seu conteúdo material. É o mesmo desconhecimento do tempo lógico que está na raiz destas duas exigências, a nosso ver, illusórias: medir a coerência de um sistema pela concordância, efetuada num presente eterno, dos dogmas que o compõem, e *rea-*

(7) M. Guérout, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Paris, 1940, t. I, pág. 153.

(8) E. Bréhier, *loc. cit.*, pág. 41.

(9) E. Bréhier, *Revue philosophique*, out.-dez., 1949, pág. 388.

lizar o esforço filosófico por uma intuição única e total, estabelecendo-se, também ela, na eternidade.

O "pleroma" das filosofias jamais poderá constituir-se pela concordância intemporal dos dogmas; eis aí o contra-senso fundamental de toda tentativa de ecletismo. Para constituí-lo sólidamente, seria preciso unificar os diferentes tempos lógicos, mas sem recorrer ao tempo histórico (que não pode contê-los), nem a um tempo universal à maneira hegeliana (que os desregra e esmaga). Este tempo único englobante, não se pode conceber êle senão à maneira da idéia kantiana, tentando-se, unicamente, transpondo uma indicação dada por Bergson, restituir fragmentos dêle que sejam comuns a duas consciências (filosóficas) "suficientemente aproximadas umas das outras", para ter "o mesmo ritmo de duração" (*Durée e Simultanéité* 2, pág. 58); tais comparações, instituí-las-á o historiador, sem levar, necessariamente, em conta o tempo histórico, entre pensadores cujo "comportamento" filosófico ofereça estruturas aparentadas. As pesquisas sobre as "formas de pensamento", ou "estudos arquitetônicos"¹⁰ vão nesse sentido.

O problema da verdade *material* dos dogmas, considerados em si mesmo, não está, com isso, resolvido. Mas, pelo menos, parece que não se pode êle colocar em si mesmo e separadamente; toda filosofia é uma totalidade, onde se juntam, indissoluvelmente, as teses e os movimentos. Esses movimentos, efetuando-se num tempo lógico, implicam memória e previsão; mesmo se êles se apresentam como rupturas, são feitos em conhecimento de causa; são *decisões* ("batalhas", dizia Descartes); o que, ao mesmo tempo, mede a coerência de um sistema e seu acôrdo com o real, não é o princípio de não contradição, mas a *responsabilidade filosófica*¹¹.

É o que explica o recurso necessário, da parte do historiador, à *obra assumida*. Seja qual fôr o valor dos inéditos, eles

(10) Cf. E. Souriau, *L'instauration philosophique*, Paris, 1939.

(11) Expusemos esta idéia numa conferência, feita em 1950 no Collège philosophique, sobre "A idéia de sistema em filosofia": ela foi formulada e precisada, de outro ponto de vista, por Ch. Perelman, in *Études de philosophie des sciences*, em homenagem a Ferdinand Gonseth, Neuchâtel, 1950, pág. 141.

não são, enquanto concebidos num tempo unicamente vivido, construídos no tempo lógico, que é o único a permitir o exercício da responsabilidade filosófica. Notas preparatórias, onde o pensamento se experimenta e se lança, sem ainda determinar-se, são *léxeis* sem crença e, *filosóficamente*, irresponsáveis; elas não podem prevalecer contra a obra, para corrigi-la, prolongá-la, ou coroá-la; muito freqüentemente, não servem senão para governá-la, e, dêsse modo, falseá-la. Ora, o historiador não é, em primeiro lugar, crítico, médico, diretor de consciência; êle é quem deve aceitar ser dirigido, e isso, consentindo em colocar-se nesse tempo lógico, de que pertence ao filósofo a iniciativa.