

A HISTÓRIA DA FILOSOFIA COMO COISA DA FILOSOFIA¹

[THE HISTORY OF PHILOSOPHY AS A THING OF PHILOSOPHY]

Marcos Aurélio Fernandes*framarcosaurelio@hotmail.com**<https://orcid.org/0000-0001-8928-1723>*

Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília. Possui graduação em Filosofia pela Universidade São Francisco (1991), mestrado e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Università Antonianum de Roma (2000 e 2003). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Heidegger, atuando principalmente nos seguintes temas: fenomenologia, existência, liberdade e facticidade. Além disso, dedica-se a estudos do pensamento medieval, sobretudo o franciscano, bem como a investigações em filosofia da religião e filosofia da educação

DOI: [10.25244/tf.v16i2.6650](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.6650)

Recebido em: 8 de outubro de 2024. Aprovado em: 10 de outubro de 2024

¹ O texto foi originalmente apresentado como Palestra na X Semana de Filosofia do Campus Caicó da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), ocorrido entre os dias 09 e 13 de setembro de 2024 (Nota do Editor)



Resumo: Este ensaio pretende pôr em discussão questões que concernem à história da filosofia. Tais questões são: o que é filosofia? Qual a sua “coisa”? A “coisa” da filosofia é histórica e/ou é história? A história da filosofia diz respeito essencialmente a esta “coisa”? Como é a historicidade da filosofia? Quais as possibilidades e os limites de uma historiografia filosófica? Qual o sentido de uma confrontação pensante com a história da filosofia? Filosofia é filosofar. Filosofar é uma realização de ser. É a radicalização da possibilidade de ser do pensamento. Trata-se de uma correspondência ao mistério do que se dá e se subtrai nas destinações do tempo. Filosofia é correalização kairológica da realidade. A historiografia filosófica que se empreende depende, a cada vez, em sua visão prévia, conceituação prévia e em sua posição prévia, da filosofia da história da filosofia que se tem. Os métodos do pensamento objetivo (método filológico, hermenêutica enquanto técnica e teoria da interpretação) são insuficientes para uma confrontação pensante com a história da filosofia. Esta requer uma hermenêutica originária.

Palavras-chave: História da filosofia. Filosofia da história da filosofia. Historiografia filosófica. Hermenêutica originária

Abstract: This essay aims to discuss questions concerning the history of philosophy. Such questions are: what is philosophy? What is its “thing”? Is the “thing” of philosophy historical and/or is it history? Does the history of philosophy essentially concern this “thing”? What is the historicity of philosophy? What are the possibilities and limits of philosophical historiography? What is the meaning of a thoughtful confrontation with the history of philosophy? Philosophy is philosophizing. Philosophizing is an accomplishment of being. It is the radicalization of the possibility of being of thought. It is a correspondence to the mystery of what is given and subtracted in the destinies of time. Philosophy is the kairological co-realization of reality. The philosophical historiography that is undertaken depends, each time, on its prior vision, prior conceptualization and prior position, on the philosophy of the history of philosophy that one has. The methods of objective thought (philological method, hermeneutics as a technique and theory of interpretation) are insufficient for a thoughtful confrontation with the history of philosophy. This requires an original hermeneutic.

Keywords: History of philosophy. Philosophy of the history of philosophy. Philosophical historiography. Original hermeneutics.

1 O QUE É FILOSOFIA?

Primeiramente, partamos de uma indicação importante: é constitutivo da filosofia interrogar sobre si mesma, sobre seu próprio ser. Essa pergunta é essencial para a filosofia. E a filosofia não parece nunca segura de uma resposta. Nenhuma resposta, aliás, esgota a pergunta. A filosofia é questionável a si mesma. E esta questionabilidade lhe é essencial, originária, inesgotável. Sendo assim, não vamos nos iludir de poder dar uma resposta cabal e definitiva a ela.

Em segundo lugar, se nos apresenta a dificuldade de se colocar esta questão. Heidegger, numa conferência pronunciada em 1955, em Cerisy-la-Salle, na Normandia, França, intitulada “*qu’est-ce que la philosophie?* (O que é isto – a filosofia?), diz:

Com esta questão tocamos um tema muito vasto. Por ser vasto, permanece indeterminado. Por ser indeterminado, podemos tratá-lo sob os mais diferentes pontos de vista e sempre atingiremos algo certo. Entretanto, pelo fato de, na abordagem deste tema tão amplo, se interpenetrarem todas as opiniões, corremos o risco de nosso diálogo perder a devida concentração (HEIDEGGER, 1978, p. 17).

O tema *filosofia* é um tema vasto. A vastidão de um tema o torna indeterminado. A indeterminação de um tema permite que se o trate a partir dos mais diversos pontos de vista, nas mais diversas perspectivas, e que se acerte em algo que se diz a respeito dele. Mas, do fato de que se diga algo correto sobre um tema não segue que se diga algo que desvele o que a ele é essencial, o seu mais próprio. E o decisivo é que se diga algo de essencial a respeito do tema, algo que dê acesso ao seu mais próprio. Um diálogo em torno de um tema muito amplo, por causa de sua indeterminação e de sua dispersão, exige, pois, que o questionamento se dirija ao essencial. A questão, assim, precisa encontrar um direcionamento para a essência da coisa em questão, no nosso caso, a filosofia. Mas, como ter acesso à essência da filosofia? Como há que ser uma pergunta a respeito da filosofia que abra o acesso à sua essência, ao seu vigor mais próprio e ao seu mais próprio modo de ser?

O perguntar a respeito da filosofia há de ser de tal modo que não se relacione com a filosofia desde fora, mas que permita uma penetração em seu modo de ser. Quando nós começamos a estudar filosofia na universidade, facilmente nós trazemos uma concepção exterior, extrínseca, de filosofia. É uma concepção, digamos, burocrática da filosofia:

Sempre se chega ao ensino superior com a idéia de que a Filosofia é uma área de conhecimento composta de teorias e disciplinas, formada por sistemas e doutrinas, cheia de ideologias, defendendo, através de argumentos, padrões de comportamento e justificando, com razões, práticas de ação e normas de vida. Esta não é uma idéia filosófica da filosofia, uma idéia que encarasse a filosofia por dentro, como filosofia. É uma idéia burocrática da filosofia, que a encara por fora, como órgão no organograma acadêmico de uma universidade. Trata-se da

A história da filosofia como coisa da filosofia

FERNANDES, Marcos Aurélio

preguiça de um turista preguiçoso, que toma o mapa pela cidade (LEÃO, 2017a, p. 139).

Uma ideia burocrática da filosofia não é uma ideia que nos conduz para o essencial da filosofia. E qual seria a ideia que nos conduz para o essencial da filosofia, para o seu vigor e modo de ser mais próprio? Como há de ser a nossa ideação, para que obtenhamos uma ideia essencial da filosofia? Como é uma ideia essencial da filosofia? O que é uma ideia essencial da filosofia? Resposta: uma ideia essencial da filosofia é uma ideia filosófica. Aqui tocamos em algo peculiar à filosofia: a ideia de moeda não é algo de monetário. Mas a ideia de filosofia é algo de filosófico. Isto quer dizer: uma ideia da filosofia carece de ser uma ideia da filosofia tanto no sentido de um genitivo objetivo – em que a expressão “da filosofia” significa o objeto da ideia – quanto no sentido de um genitivo subjetivo – em que a expressão “da filosofia” significa o sujeito da ideia. Isto quer dizer: uma ideia da filosofia precisa surgir da própria filosofia e precisa se fundamentar e se sustentar no seu modo próprio de ser e no seu horizonte de sentido. Neste sentido, a filosofia é um fenômeno hermético, isto é, cujo acesso não pode vir de fora dela mesma.

Só a filosofia é começo dela própria; só ela é medida dela mesma; só ela é acesso a ela própria; por fim, só ela pode se revelar a si própria. Nada de fora dela pode nela pretender introduzir, ou explicá-la, ou justificá-la (FOGEL, 1999, p. 53-54).

Para acessar à filosofia nós já precisamos vir dela, como um manancial vem de uma fonte, já precisamos pertencer ao seu reino, saibamos ou não, queiramos ou não. A dificuldade do acesso à filosofia não vem de ela nos estar muito distante, mas do fato de ela nos ser demasiado próxima. O reino da filosofia concerne ao que a própria existência tem de mais íntimo. Ora, o que a existência tem de mais íntimo permanece, de início e de costume, velado a nós mesmos, quer na vida ordinária de nossas ocupações e preocupações, quer na vida científica, com o seu modo de ser objetivo, exato, técnico. Face ao ordinário, o reino da filosofia é o do extraordinário. Face ao objetivo, o reino da filosofia é o do mistério. O extraordinário, o mistério, vigora no fundo e no mais íntimo da existência humana, do qual nos encontramos de início e de costume alheados. Esse reino da filosofia se abre à medida que se rompe com a familiaridade da existência cotidiana e com a objetividade da existência científica. Então se irrompe o espaço do extraordinário, do mistério de ser. Quando somos tocados pelo extraordinário, pelo mistério de ser, desperta em nós a busca filosófica. A busca já é sempre dádiva de um encontro, do advento do mistério do ser, de sua irrupção da fonte, do fundo e do centro de nossas próprias existências. Só podemos ir à filosofia se estivermos já vindo dela, como de uma fonte. Isto quer dizer: “A filosofia já está sempre operando em todo pensamento, que nela se procura iniciar e introduzir” (LEÃO, 1989, p. 107-108).

Entretanto, para que a filosofia já esteja operando em nosso pensar, é necessário que a filosofia já nos tenha vindo ao encontro, se nos tornado próxima e já ter nos tocado, isto é, atingido, afetado, de algum modo. Antes de nós escolhermos a filosofia, ela já nos terá colhido. Ela já terá de ter despertado em nós como que uma tendência, uma aspiração. A tendência para a filosofia, a aspiração de sua busca, já é dada dela mesma. A questão a respeito de o que é a filosofia, assim, nasce já desta afeição que se despertou em nós pela filosofia. A partir desta afeição, a filosofia se nos apresentou como *uma possibilidade de ser*. Trata-se de uma possibilidade concreta, real, de viver.

Quando perguntamos – o que é filosofia? –, na intencionalidade mesma desta pergunta, nós já estamos sendo orientados por ela em nosso ser-no-mundo e já estamos querendo agarrar esta possibilidade de ser, como algo que amamos. Mas não se apanha uma possibilidade de ser a não ser nos deixando formar nela, naquilo que está esboçado nela. Assim como o artista não agarra a possibilidade de ser da arte a não ser se deixando plasmar pela existência artística, do mesmo modo, o filósofo não agarra a possibilidade de ser da filosofia a não ser se deixando cunhar pela sua forma de vida. Por isso, o que está em jogo aqui e agora não é meramente falarmos *sobre* a filosofia, de fora dela, e sim falarmos *a partir da* filosofia, isto é, a partir do atingimento, da afeição de seu toque em nós, como um artista, por exemplo, fala da arte. Assim, “a meta de nossa questão é penetrar *na* filosofia, demorarmo-nos nela, submeter nosso comportamento às suas leis, quer dizer ‘filosofar’” (HEIDEGGER, 1978, p. 18).

Filosofia é filosofar, assim como natação é nadar, dança é dançar, oração é orar, amor é amar. Ao definir o nome abstrato com um verbo concreto não se está simplesmente cometendo uma redundância estéril e frívola, que se detém em uma ninharia (uma *nugatio*, como diziam os latinos). Não. O verbo está a indicar que o que é natação só sabe quem aprende a nadar, o que é dança só sabe quem aprende a dançar, o que é oração só sabe quem aprende a orar, o que é amor só sabe quem aprende a amar. Assim, só sabe o que é filosofia quem aprende a filosofar. Vai nessa direção o que diz Wittgenstein no seu *Tractatus Logico-Philosophicus* (4.112), a saber, que a filosofia não é uma doutrina, uma teoria, mas uma atividade (*Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit*) (WITTGENSTEIN, 1993, p. 176-177).

Por isso, a leitura das obras dos filósofos, para ser uma leitura filosófica, não tem em vista a mera informação ou o mero conhecimento do que eles pensaram. Em jogo está o aprender a pensar com *o que* e com *o como* eles pensaram:

A aprendizagem da Filosofia passa sempre pelas obras dos grandes pensadores. Mas uma leitura com o propósito de aprender a pensar não poderá ser ideológica. Não se estudam os filósofos para sair por aí repetindo as atitudes que tomaram, as posições que defenderam ou as respostas que deram. Em toda leitura e interpretação de um texto está em jogo a capacidade de pensar de quem lê e interpreta. “A filosofia não é uma doutrina. A filosofia é uma atividade”, diz Wittgenstein no n. 5217 do Tratado Lógico-Filosófico. E qual é a atividade da filosofia? – É a atividade de aprender e ensinar a pensar. A tarefa do pensador não é construir respostas nem formular teorias. É examinar as irrupções das diversas teorias e respostas em seus respectivos pressupostos de sustentação (LEÃO, 2004, p. 24).

Pensar não é simplesmente tomar posição ou manifestar oposição, quer no campo das visões de mundo e das crenças do cotidiano, quer no campo da ciência e das teorias. *Pensar é pôr em questão as posições e oposições em suas pressuposições*. Isso vale tanto para as posições e oposições de outrem, como para as nossas próprias. Por isso, a leitura dos textos filosóficos há de ser libertadora, ou seja, precisa libertar-nos de toda opinião e de toda a cabeça feita para a liberdade de pensar aquilo que, em todos os tempos, nas obras dos pensadores, provoca o pensamento a pensar.

Não estudamos o pensamento dos pensadores para repetir o seu legado no pensado deste pensamento, mas para, a partir do seu impensado e não dito, receber do nada do passado vigente novas possibilidades de relacionamento com o futuro no presente. Só assim é que deixamos vigorar

a contemporaneidade de todo o pensamento e nos sentimos conosco em todo o nosso esforço de estar com eles (LEÃO, 2012, p. 152).

Filosofia, antes de ser uma ciência, uma disciplina, uma especialidade, é o próprio domínio em que o homem existe e insiste, sempre de novo, como o ente finito que ele é. Filosofia, neste sentido amplo e fundamental, é ação. Filosofia é, originariamente, ação. Então talvez, agora, faça sentido o que disse Kant, que, afinal, devia saber alguma coisa a respeito da filosofia, a saber, que o estudante de filosofia há de aprender não pensamentos, mas a pensar, que ele deve ser não carregado pelo professor, mas guiado por ele: “*Kurz, er soll nicht Gedanken sondern denken lernen; man soll nicht tragen sondern leiten, wenn man will, dass er in Zukunft von sich selbst zu geben geschickt sein soll*” (Em suma, ele deveria aprender não pensamentos, mas a pensar; não se deve carregá-lo, mas sim guiá-lo, se quisermos que ele no futuro seja disposto a caminhar por si mesmo) (KANT AA II: 306). O filósofo da religião, Paul Deussen (amigo de Nietzsche) resumiu assim: “*nicht Gedanken, sondern denken, nicht Philosophie, sondern philosophieren lernen*” (aprender não pensamentos, mas a pensar, não filosofia, mas a filosofar) (DEUSSEN, 1917, p. 194). Ao determinarmos o sujeito pelo predicado, o substantivo abstrato pelo verbo concreto, estamos indo além de uma mera repetição vazia, que marca passo no mesmo lugar, a saber, estamos acenando para um movimento, um engajamento, uma ação que provém do âmago do ser humano mesmo e que lhe requer todas as forças para poder ser realizado. A filosofia não é uma doutrina, uma teoria, nem um campo de estudo. A filosofia é desafio de realização que subjaz a todo e qualquer campo ou setor do desempenho humano. Ensinar filosofia não é propriamente transmitir informações ou construir conhecimentos sobre os filósofos e suas obras. Ensinar filosofia é deixar-aprender a filosofar, o que inclui um convívio de pensamento com os filósofos e suas obras, não no sentido da mera aprendizagem de pensamentos, mas sobretudo no sentido de aprender filosofar.

Estudar filosofia para aprender a filosofar é, pois, diverso de estudar filosofia para acumular informações e angariar conhecimentos sobre o que pensaram e disseram os filósofos, bem como sobre os problemas, os sistemas, os filosofemas já prontos dos filósofos. Nós não estudamos a história da filosofia para fazer historiografia das opiniões dos filósofos, mas para fazermos filosofia. Como disse Tomás de Aquino: “*quia studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum*” – “porque o estudo da filosofia não consiste em saber o que os homens disseram, mas em como aquilo que eles disseram se relaciona com a verdade das coisas” (TOMÁS DE AQUINO, *In De Caelo* I, 22, n. 8).

Assim, a atitude de aprender a filosofar difere da atitude de estudar filosofia para adquirir informações e construir conhecimento sobre os filósofos e suas obras. Quem estuda para aprender a filosofar “quer esvaziar-se mais e desaprender mais para arriscar-se mais a ser mais. Se não se apostar a vida, não se aprende nada” (LEÃO, 2010b, p. 26). Quem estuda para acumular informações e construir conhecimentos busca um repertório de respostas. Quem estuda para aprender a pensar dispõe-se à aventura do questionamento e à espera do inesperado, que é sem vias de acesso; e esta disposição acarreta transformação no seu próprio ser. “Quando se aprende, crescem as possibilidades de ser e realizar-se; aumentam-se, em consequência, as possibilidades de viver e de morrer” (LEÃO, 2010b, p. 26).

Todo aparente cabedal de saber da filosofia, já constituído, esconde a pobreza do filosofar. O estudo da filosofia começa com o estranhamento de tudo, sim, inclusive com a própria filosofia. Quanto mais nós estudamos a filosofia para obter informações e construir conhecimentos, mais nos familiarizamos com a filosofia e mais diminui a estranheza inaugural da filosofia. Mais alcançamos o poder, o saber e o ter do conhecimento, com a sua segurança. No entanto, quanto mais nós estudamos a filosofia para aprendermos a filosofar, mais a estranheza cresce, tanto o estranhamento com todas as coisas, que somos e não somos, quanto a estranheza com a própria

filosofia. E mais somos enviados ao país do não-saber, do não-poder, do não-ter, e experimentamos o perigo de viver. Um mestre do pensamento, no fim de toda uma história de dedicação ao filosofar, escreveu: “No estudo da filosofia, começa-se com estranheza da disciplina. Estranheza aumenta na medida em que com ela nos familiarizamos; e se consuma num estranho nada. Nada saber, nada poder, nada ser. Daí a exclamação da interrogação: estudar filosofia, um nada!?” (HARADA, 2009, p. 212).

2 QUAL A “COISA” DA FILOSOFIA?

“Coisa” significa, aqui, aquilo que está em causa, que concerne ao filosofar, como a sua tarefa. Falamos de tentar alcançar uma ideia filosófica da filosofia. A ideiação de uma ideia filosófica consiste na abertura de uma visão que capta o que é essencial, isto é, constitutivo, necessário e universal, possibilidade intrínseca, doadora de ser, daquilo que está em questão. Ideação é visão do que possibilita aquela coisa ser o que ela é. A ideia é a visão do que torna possível uma coisa como tal coisa que ela é, intrinsecamente: a condição interna de possibilidade e não a condição externa da efetividade. A ideiação visa o possível possibilitador de algo. O oposto disso é o impossível. Assim, a coisa da filosofia é o que nos possibilita filosofar.

Toda diferença entre o possível e o impossível interessa e diz respeito à essência da ideiação. E a essência de qualquer realização inclui um desafio filosófico. E por quê? – Porque em toda oposição essencial entre poder e não poder, joga-se o jogo de ser e nada. E é por isso que a atividade filosófica se dá e acontece num nível de radicalidade simultaneamente posto e oposto em todo outro exercício. A diferença da filosofia é de princípio, por interessar o modo de ser e atingir as realizações de tudo que é e está sendo, de tudo que não é nem está sendo. Porque a envergadura de uma ideia filosófica se estica entre ser e não ser, por isso também toda ideia da filosofia tem de ser radical, i. é, tem de descer até às raízes de si mesma, alcançando a realidade nas realizações do real (LEÃO, 2017a, p. 139-140).

Filosofia é filosofar. E filosofar é ação. Talvez fosse melhor dizer que filosofar é uma operação (*opus facere*: fazer obra, pôr em obra). Mas, qual a essência dessa operação? A essência da ação ou operação como tal consiste em consumir, isto é, levar ao sumo uma possibilidade de ser. O pensamento é a possibilidade de ser, de viver, que está no fundo de todas as demais possibilidades humanas. A filosofia é uma possibilidade que radicaliza essa possibilidade fundamental e fundante, mas ao mesmo tempo abissal, do pensamento.

A filosofia é uma experiência de base do viver humano, assim como a arte e a religião. Se ciência e visão de mundo estão abaixo da filosofia, arte e religião estão lado a lado com a filosofia, por serem experiências não meramente óticas, positivas, objetivantes, como são a ciência com seu conhecimento objetivo e a visão de mundo com sua convicção subjetiva. Arte e religião são experiências ontológicas. Arte, religião e filosofia são relacionamentos com o nada do ser, isto é,

A história da filosofia como coisa da filosofia

FERNANDES, Marcos Aurélio

com o ser como nada, como diferença, como outro do ente. Ontológicas são tais experiências, pois, para além do ente (do real e suas realizações), o que está em jogo é o sentido mesmo do ser (a realidade e o seu mistério). Por isso:

... a comparação da filosofia com a ciência é uma degradação injustificada de sua essência. Em contrapartida, sua comparação com a arte e com a religião é uma equiparação justificada e necessária de sua essência. Equivalência, porém, não diz aqui unidade monocórdica (HEIDEGGER, 2003, p. 3).

A experiência do pensamento na filosofia não é do mesmo nível do que a experiência do pesquisar que constitui a produção do conhecimento na ciência e do que a experiência da representação do real, da convicção e da atitude, que constitui a visão de mundo. A experiência do pensamento na filosofia é ontológica: uma experiência não só com o real, mas com as realizações do real e com o mistério da realidade, dito de outro modo, com o ser do ente e com o ser enquanto transcendência, diferença, nada. Mas também a religião e a arte são, de certo modo, experiências ontológicas de pensamento. E, no entanto, a experiência do pensar na filosofia é de outra modalidade do que a experiência da fé na religião e do que a experiência do criar na arte. Na filosofia o relacionamento de ser com a doação e o mistério do ser que se instaura com o e como o pensar, no fundo da existência humana, é retomado e consumado de modo reflexivo, temático, radical.

Da filosofia podemos dizer o mesmo que podemos dizer de nossa própria existência em sua radicalidade: “Mais elevada do que a realidade está a possibilidade (*Möglichkeit*)” (HEIDEGGER, 2012, p. 78). Mas, em que consiste a possibilidade do pensar na filosofia? Talvez, a de corresponder àquilo que se há de pensar, àquilo que é digno do pensamento, àquilo que desperta em nós a paixão pela busca interrogadora da verdade, àquilo que sempre de novo nos solicita e que, no entanto, permanece sempre um mistério – trata-se do “mistério do ser”: sua doação sub-reptícia, furtiva, em todo o ente (em tudo que está sendo). “Mistério é o que se diz e se reconhece fora das possibilidades de conhecer e dizer” (LEÃO, 2008, p. 196). A possibilidade do pensar, portanto, lhe advém justamente do medir-se com a impossibilidade do conhecer e dizer, com o mistério. Nisso se atesta a sua finitude. Mas não se trata de uma finitude des-graçada. É, antes, uma finitude a-graciada. Com efeito, a impossibilidade não é tão somente o nada negativo de uma possibilidade. O nada da possibilidade do pensamento, na verdade, diz que o pensamento é atraído e movido justamente por aquilo que ele mesmo *não é*. A filosofia é o máximo da autorresponsabilização autônoma do ser humano através do pensar. Mas no seu bojo está a resposta à solicitação de seu *outro*: o mistério do ser. Todo o ser humano, na medida em que faz a experiência da doação do mistério primigênio do ser, é, de certo modo, filósofo. E não faz sentido aqui falar de predecessores e sucessores, pois em todo o tempo o pensamento dos pensadores, de *diferentes* modos e em *diferentes* concreções e situações, está sondando *o mesmo* na sua desconcertante e enigmática *simplicidade*. Este o mesmo não é nenhum real nem nenhuma realização, mas *o nada da realidade*, que se dá sub-repticiamente nas realizações de todo o real.

Costumamos dar muita importância à “influência” de um pensador sobre outro. Mas a percepção de tais influências de filósofos e filosofias no nível dos fatos, dos contextos e da consciência epocal, bem como as conexões que se dão no tocante à história dos efeitos das leituras das obras filosóficas (*Wirkungsgeschichte*), não capta uma dimensão mais profunda e originária do acontecer da filosofia na história. Se é verdadeiro que uma tradição filosófica se instaura como um

perene diálogo entre os filósofos, por outro lado também parece ser verdadeiro que só é possível participar deste diálogo à medida que atua a criatividade do pensar de cada um. E a criatividade é um pôr em obra realizações do real a partir do nada da realidade. O esforço de pensar, *não como*, mas *com* os pensamentos dos pensadores, depende apenas da criatividade de cada um que entra na roda deste diálogo. Mais que a capacidade de aprender uns dos outros, em jogo está a capacidade de aprender do nada. Cada pensador retira sua possibilidade de pensar da própria condição humana, isto é, de seu relacionamento de ser com o mistério do ser, com o seu nada. E é por isso que todo homem pode encontrar-se com seu pensamento. Neste sentido, nenhum pensador dá contribuição para nada. Deixa apenas aparecer o nada da realidade em tudo, em todas as realizações do real. Destarte, no âmbito da filosofia a comunicação não é informação de conteúdos de conhecimento ou de formas de procedimento. Na comunicação filosófica, o conjunto de relacionamentos e trocas de experiências entre os seres humanos se dá no nível mais profundo de comunhão e na dinâmica de realização da realidade como um todo, de participação na Vida como tal.

3 A “COISA” DA FILOSOFIA É HISTÓRICA E/OU É HISTÓRIA? A HISTÓRIA DA FILOSOFIA DIZ RESPEITO ESSENCIALMENTE A ESTA “COISA”? COMO É A HISTORICIDADE DA FILOSOFIA?

Em todo o tempo, a realidade que se doa e se subtrai nas realizações do real interpela-nos, chama-nos ao pensar e cada qual responde a cada vez com sua própria correspondência, única, singularíssima, mas, ao mesmo tempo, aberta para esse todo simples no qual já sempre estamos imersos. Em todo o *tempo!* – eis o horizonte a partir do qual pensam os pensadores. O pensamento dos pensadores pensa sempre em um *kairós* (em um instante azado). É que a verdade do ser é ela mesma sempre e cada vez evento e destino (destinação, estruturação e disposição epocal de mundo). A cada época é dada uma certa possibilidade de fazer a experiência da essência da verdade. A cada época a situação, a partir da qual o pensamento põe-se a caminho, ministra uma determinada conexão histórica de problemas com os quais os homens daquela idade devem se confrontar, para pôr as questões do pensamento. Mas, para captar isso é preciso passar de uma mera descrição historiográfica-cronológica da história da filosofia para uma meditação historial-cairoológica da mesma. Não a cronologia, mas a “cairologia” é o fio condutor desta meditação historial.

Em sentido fundamental, em todo o tempo, o pensamento que funda a filosofia põe em obra uma correspondência ao mistério que provoca o pensamento a pensar – o mistério do “ser” (que se deixa evocar em diferentes nomes na história do pensamento). O decisivo sempre é em que sentido no pensar deste ou daquele pensador o pensamento se mede com o seu outro, com aquilo que não está em seu poder, mas que é justamente o que o possibilita, o potencia, o “mistério do ser”. Todos os pensadores dizem o mesmo. Procuram mostrar o Mesmo! Mas este “o Mesmo”, o “Simples”, jorra da fonte de si mesmo como uma imensa riqueza de possibilidades diversas de correspondência. Todos participam do mesmo diálogo do pensamento em torno da coisa que provoca o pensamento a pensar: o nada do “ser”, da “realidade”, da “vida”, como quisermos chamar isso que não se deixa nomear – ou que só a custo, como por um balbucio, se deixa evocar.

Nós costumamos nos ater à diversidade conflitante dos discursos filosóficos. E não nos tornamos capazes de apreender a “harmonia invisível” que mantém reunidas as dissonâncias entre

as muitas vozes da filosofia. Esta “harmonia invisível”, porém, não aparece no nível discursivo, onde reina um intenso “litígio”, uma incessante “arenga”, um constante ir e vir de “questões disputadas”, de debates em torno a problemas. Nós nos perdemos facilmente do pensar quando somos enredados nestas infindas discussões caso nós deixamos de notar o pertencimento de todos os “litigantes” à originária experiência de ser no tempo no reino do pensar. E esta experiência é anterior a todo o discurso. Por isso, mesmo se um sistema da assim chamada “inteligência artificial” produzir um discurso que processa conteúdos filosóficos, essa produção discursiva permanece estranha ao pensamento, que se move radicalmente no reino do silêncio do nada da realidade.

O pensar desperta num contato com o ser. Pensar é ser atingido pelo impacto oblíquo da realidade. Mais que uma visão do real e das realizações, o pensar é um contato da realidade. É experiência. Um contato silencioso, pré-discursivo. Todo o discurso chega tarde. Todo o tematizar e refletir, por se darem no domínio do discurso, é já tardio. No contato doa-se e retrai-se o sentido. Este é fonte de inteligibilidade e compreensão. O pensar é, neste sentido originário, uma experiência primigênia do mistério da realidade. Talvez seja isso que Bergson tenha tentado evocar uma vez ao dizer, em um célebre artigo, de 1911, que foi dedicado à “*Intuição filosófica*” (o pensamento e o movente): “um filósofo digno deste nome nunca disse senão uma só coisa: ou melhor, tentou dizê-la mais do que disse verdadeiramente. E não disse senão uma só coisa porque não viu senão um só ponto: fosse menos uma visão do que um contato” (BERGSON, 2006, p. 129).

Esta experiência de um contato silencioso com o mistério da realidade é a fonte de uma imensa e rica diversidade de registros de discursos filosóficos:

O tema central e a questão nuclear de uma filosofia ainda não formam, no dizer de Parmênides, “o coração intrépido” do pensamento. Na qualidade de tema e questão, já resultam de um esforço de tematizar e de um trabalho de questionar. Tematizar e questionar são tentativas de se falar e dizer, no nível e por meio de discursos de uma língua. Ora, o dizer do discurso se nutre de um contato pré-discursivo e antelingüístico com um tempo de verdade e sentido que, face ao trabalho temático, é tão originário que se torna uma fonte de inteligibilidade e compreensão, de atividade e decisão. O mistério deste contato impôs, ao longo da história do Ocidente, toda uma série de registros diferentes para evocá-lo. Ao indicar uma diversidade de estilos e épocas, de línguas e discursos, a diferença dos registros afirma, sobretudo, uma identidade radical, um além ou aquém do discurso, uma experiência primigênia de doação, a partir da qual fala o filósofo, decerto não para adorá-la e sim para manter-se fiel e abrir espaço ao silêncio do ser, nos tempos de seu sentido (LEÃO, 2010a, p. 207-208).

O silêncio do ser, no entanto, não é nada meramente privativo ou negativo. É, antes, um nada criativo:

E o que é este ser sempre em silêncio e retirada? _Nós não podemos saber. O que certamente podemos é apenas dizer que o ser é o que, justamente por retirar-se e calar-se, nos possibilita falar, perguntar, questionar e dizer. Estamos sempre imersos no retraimento do ser. Esta imersão nos proporciona, a cada passo, a

A história da filosofia como coisa da filosofia

FERNANDES, Marcos Aurélio

experiência de sentir a impossibilidade de falar e dizer o que é o ser. Mas trata-se de uma impossibilidade criativa. Pois é na sua experiência que nos apercebemos do sentido de todos os seres. Não apenas é impossível dizer o ser. Também não carece fazê-lo, não é preciso. E por quê? _Porque em tudo e sobre tudo que se venha a falar, é preservando essa impossibilidade que se pode dizer qualquer coisa. O ser é, pois, a estância, na palavra de Heráclito, o ἦθος (êthos), onde o mistério convoca e atrai o homem. O ser e o homem não apenas se limitam como, por e para fazê-lo, se visitam. Por esta estância passam todos os caminhos de compreensão dos discursos. Nesta estância, instala-se todo diálogo de pensamento entre os homens. A partir desta estância, os pensadores podem pensar, sempre pela primeira vez, o advento do sentido e da verdade, no tempo das realizações (LEÃO, 2010a, p. 208).

A partir deste contato primigênio, silenciosos e simples com o ser, nascem pois a diversidade dos discursos dos filósofos e de suas obras. O filósofo faz a obra, mas, por outro lado, a obra faz o filósofo. E ambos só se perfazem mutuamente graças a um terceiro, que, na verdade, é o primeiro: a vida do pensamento na filosofia.

Todo pensamento filosófico autêntico nunca é posto arbitrariamente pelo filósofo mas lhe é sempre imposto pela própria existência, cuja Situação Histórica subministra os temas a investigar e a missão a cumprir. A Situação da Existência, porém, não é um simples fato - qualquer fato já é sempre feito - que de fora viesse impor ao filósofo a problemática de suas reflexões. Todo problema de pensamento inclui, em sua essencialização, um projeto de algo que ainda não é. E o que é, não pode nunca determinar o que não é. A reflexão imerge e ao mesmo tempo emerge de uma dada situação. É-lhe simultaneamente imanente e transcendente. Um problema filosófico nasce sempre do que Sartre chamou "la capacité nullifiante" da existência. Da reflexão sobre a situação em que pensa o filósofo (LEÃO, 1989, p. 108-109).

Entretanto, a obra filosófica já sempre transcende a situação em que pensa o filósofo.

Pois, toda obra criadora, caso seja realmente criadora, isto é, uma obra que nos liberte a capacidade de pensar, transcende sua própria filosofia, ultrapassa seus próprios parâmetros, remetendo-nos para fora e para além da posição fundamental em que ela mesma se planta. O único sentido de uma obra filosófica é precisamente rasgar novos horizontes, é desencadear novos impulsos, é instaurar novo princípio em que os recursos, os caminhos e padrões da obra se apresentem superados e insuficientes, se mostrem exauridos e ultrapassados pelo novo nascimento histórico. Instituinto novos parâmetros de questionamento, uma obra de pensamento cria novas regras de leitura (LEÃO, 2004, p. 25-26).

É em filosofando que, sempre de novo, nos introduzimos na historicidade da filosofia. Não há uma passagem que permita que sejamos introduzidos na filosofia e em sua contemporaneidade a partir da cotidianidade mediana e de sua autoconsciência pública (aberta a todos), atual, hodierna.

Ao contrário, uma introdução na filosofia, em sua historicidade e em sua contemporaneidade requer, antes, uma ruptura com esta autoconsciência atual, hodierna, e, a partir do pensamento, uma transformação no nosso relacionamento com ela. Não é a autoconsciência da atualidade que nos permite uma introdução na contemporaneidade da filosofia; ao contrário, é a nossa introdução na contemporaneidade da filosofia que nos permite um relacionamento livre com a autoconsciência atual, hodierna.

Para fazer a experiência da contemporaneidade da filosofia é preciso abrir o acesso à sua paisagem, o que acontece somente através do próprio filosofar, ou seja, somente pela realização do salto de retorno à origem da nossa existência histórica. É este salto que opera uma ruptura com a “ordem do dia”, o ordinário da cotidianidade mediana e pública (aberta para todos), e nos lança no abismo do extraordinário que compreende e perpassa este ordinário: o *ser* do ente – a realidade se dando e se retraindo nas realizações do real.

A paisagem da filosofia se instaura e origina pelo movimento da própria investigação filosófica, que, pondo-se em questão, retorna às origens, donde ela mesma provém (LEÃO, 1989, p. 107-108).

A paisagem própria da filosofia se abre quando, pelo pensar-questionar, que se dirige para o *ser* do ente, a realidade do real, retornamos para a origem da existência histórica, para o fundo-abismo desvelante das possibilidades de ser. Filosofia não é doutrina, é atividade. É a ação de saltar de retorno a este *fundo-abismo*. É o movimento de redução, isto é, re-condução à origem, de penetração, sondagem e ausculta do sentido do ser, que incessantemente emerge do abismo desvelante da existência histórica – da “vida”, da “nossa vida” (HARADA, 2009, p. 78-80). Na sua paisagem própria, a filosofia é memória da origem e, ao mesmo tempo, espera do inesperado. Filosofia é a radicalização da autonomia humana. É engajamento de libertação dos condicionamentos do ordinário para a liberdade criativa do extraordinário, que é o mistério de ser (HARADA, 2009, p. 91-94).

Filosofia não é ciência, no sentido de produção de conhecimento objetivo, nem é visão de mundo, no sentido de convicção subjetiva. Filosofia é realização da possibilidade de ser do pensar. Na medida em que acontece como esta realização, ela é a história ela mesma e o tempo ele mesmo (ROMBACH, 1988, p. 33). A filosofia não é propriamente uma manifestação *no* tempo, *dentro* da história, mas é, mais propriamente, o acontecer *do* tempo, *da* história. Sua historicidade, neste sentido, é primordial, e anterior à historicidade da técnica e da ciência, e, até mesmo, da historicidade da arte e daquela que é própria da religião. A filosofia, assim entendida, tem um modo próprio de se encaminhar; tem a sua própria cadência e decadência; o seu próprio ritmo e a sua própria dinâmica de maturação, que não podem ser compreendidos a partir da dinâmica da técnica ou da ciência, nem mesmo a partir da dinâmica da arte e da religião. Ela *não tem uma* forma de historicidade; ela *é a* forma da historicidade ela mesma acontecendo (ROMBACH, 1988, p. 37-44).

A filosofia não é uma descrição da realidade, da vida. Ela é uma modificação da realidade, da vida. Ela não é uma opinião sobre o mundo, mas é uma correalização do mundo. Ela não é uma teoria do real. A filosofia vigora se tornando real, se tornando uma elevação da realidade. Ela não é a produção de um discurso sobre a realidade. Ela é uma produção da realidade (produção = produção, isto é, levar ou trazer à luz, con-sumar uma realização). Ela não é uma teoria do real. Ela é autoclaração da realidade, fenomenalização da realidade, na criatividade do pensar. Ela é

autoiluminação da realidade na criatividade do pensar. Filosofia não é uma doutrina a respeito do aparecer da realidade, mas um aparecer mesmo da realidade.

4 QUAIS AS POSSIBILIDADES E OS LIMITES DE UMA HISTORIOGRAFIA FILOSÓFICA?

Ao perfazer a sua viagem de ser no tempo, os filósofos põem em obra o seu filosofar. Não só isso, mas eles também se confrontam com a tradição histórica a que eles pertencem ou se abrem a outras tradições históricas de pensamento que não a deles. E, além disso, produzem algo assim como uma historiografia filosófica. O modo de se fazer historiografia filosófica não depende só do modo como se entende, a cada vez, o estatuto epistemológico da historiografia em geral e o estatuto hermenêutico do conhecimento historiológico, mas também depende do modo como se compreende a relação do filosofar com a sua própria história e com a história como tal e como um todo. Neste sentido *não há historiografia filosófica que não se paute por uma certa compreensão da historicidade da própria filosofia e que não traga em certa medida uma certa filosofia da história.*

Platão realizou uma confrontação pensante com os pensadores da *phýsis* até o século V. Aqui e ali podemos encontrar um rápido sumário sobre as peripécias de pensamento em que foram encaminhados pela *phýsis* tais pensadores. No *Fédon* (85 C-D), denomina sua investigação filosófica de “segunda navegação” (*deuteros plous*). Na linguagem marinheira do tempo, “segunda navegação” era aquela que se fazia com os próprios remos, sem a ajuda do vento. Para Platão, a primeira navegação era aquela que os pensadores da *phýsis* tinham empreendido. Ela contava com o soprar dos ventos. A segunda navegação, porém, feita com a ajuda da dialética, era aquela que ele mesmo empreendia com o pensamento em torno da *phýsis* como natureza essencial, em torno da entidade do ente, a *ousía*, como *idea*, isto é, como visualidade primordial e permanente, a priori, forma originária e doadora de um modo de ser, a proveniência a partir de que um modo de ser se estrutura e configura, o comum, o único e o coincidente para muitos que aparecem e resplandecem numa tal visualidade. Os *Diálogos* de Platão vivem de uma tensão com o pensamento dos pensadores da *phýsis*:

Com Platão, a filosofia nasce de uma tensão com a linguagem poética, com o pensamento originário. Nessa tensão, o poeta e o pensador não são combatidos de fora, como adversários externos. Constituem o perigo inerente a toda filosofia. São uma ameaça que se dá, constante e invencível, a própria razão e racionalidade. Acompanham o filósofo como a fonte acompanha o rio. O poeta e o pensador pertencem ao filósofo como a sua própria sombra, de cuja agilidade a compreensão racional procura sempre de novo libertá-lo. O *Logos* é inseparável do *Mythos*. Platão visa a triunfar desta tensão, contrapondo ao mito, à poesia, ao pensamento um modelo da essência da verdade e da estrutura do mundo que, cindindo *tò noetón* e *tò aïsthetón*, *epístème* e *dóxa*, *eîdos* e *phainómenon*, *tò mè ón* e *tò óntos ón*, se decide pela metafísica contra o pensamento, o mito, a poesia. Plantada na metafísica do *Logos*, a Lógica, a filosofia proclama definitiva vitória do princípio racional da luz e vai expandindo o domínio planetário da razão e sua racionalidade na história do Ocidente (LEÃO, 2017b, p. 43-44).

Entretanto, Platão não somente rompe com e se confronta com o mito, com a poesia e como o pensamento originário da *physis*, mas, neste confronto, ele se mantém em diálogo, sustentado ainda pela admiração do questionamento, que conduz ao estranhamento do evidente, à fraqueza do pensamento, que testemunha o subtrair-se do mistério no bojo de uma tradição histórica. Platão exerce esta confrontação pensante e dialogante, suportada pela admiração do questionamento, enquanto seus discípulos, ao se reportarem à tradição de pensamento de até então, “se contentam em comparar as doutrinas do Mestre com as doutrinas de seus predecessores, para assim poderem explicar polemicamente o progresso na evolução do conhecimento filosófico” (LEÃO, 2017b, p. 45). As obras polêmicas em que Xenócrates faz a crítica da tradição dos pensadores da *physis* (Heráclito, Parmênides, Zenão, Pitágoras, Demócrito) já não se sustentam na admiração do questionamento nem na fraqueza do pensamento. Irrompe, então, uma consciência da filosofia da história da filosofia que domina a historiografia filosófica desde Xenócrates até a historiografia filosófica moderna, baseada no método histórico-crítico, uma consciência que se mantém mesmo até o advento da análise estrutural do século XX. “Segundo esta consciência, o itinerário da filosofia é um itinerário epistêmico de doutrinas em espiral ascendente no progresso do conhecimento. Os mais antigos são precursores que, embora em etapas menos adiantadas, já se encontrariam no mesmo caminho da verdade” (LEÃO, 2017b, p. 45).

Aristóteles se confrontou expressa e profundamente com o pensamento dos “antigos” (cf., por exemplo, o primeiro livro da sua *Metafísica*). Em Aristóteles não se pode separar o filósofo do historiador. Ele não apresenta uma história do pensamento declinando do próprio pensar. Ele não apresenta o pensamento declinando da história. Com outras palavras, ele não faz história da filosofia abdicando de fazer filosofia, nem faz filosofia abdicando de fazer história da filosofia. Para falar dos primeiros pensadores de sua tradição histórica, ele não deixa de pensar. Seu interesse pelo pensamento dos antigos não é meramente doxográfico. O importante não são as opiniões dos pensadores, mas o sentido filosófico de suas afirmações. É verdade que ele pensa o pensamento dos primeiros pensadores na perspectiva da filosofia, segundo as concepções de seu contexto e os termos de sua própria investigação filosófica. E, no entanto, Aristóteles, enquanto pensador, nos deixa sentir a diferença na identidade e a identidade na diferença entre o pensamento dos antigos em torno da *physis* e sua *arché* e o pensamento filosófico que investiga e questiona a entidade do ente – *ti tò ón?* –, isto é, a *ousía*, que ele, em diferença de seu mestre, entenderá como *enérgeia* e não como *idéa*, a partir do *tóde ti* (este aqui) e não do *koinón* (comum), acentuando mais o ser como *bóti estin* (que é, *existentia*, *Dass-sein*) do que o ser como *ti estin* (o que é, *essentia*, *Was-sein*).

Os pensadores da *physis* e da *alétheia* se diferenciam dos pensadores da *ousía*, de seu mestre, Platão, e dele mesmo. Ambos, afinal, pensam a *physis* a partir da *ousía*, da presença constante, perdurante. *Enérgeia* diz o permanecer da presença numa quietude, que é a consumação de uma mobilidade. *Enérgeia* se afina, assim, com *entelécheia*, o ter-se-no-fim, isto é, no *télos*, em que se consuma e se recolhe o movimento de emergir e desvelar. A *enérgeia*, por sua vez, é o ser como presença estável e plenamente configurada, que se mostra em um *tóde ti* (no ente que a cada vez se consuma e perdura em sua singularidade). É à luz do pensamento da *ousía* enquanto *enérgeia* que Aristóteles lê o pensamento dos antigos em torno da *physis*. Nesta leitura aquele pensamento emerge e se configura como um pensamento em torno à *arché* (origem, princípio). É a partir da filosofia, entendida como *epistémē tón próton archón kai aithiôn theoretiké* (Met. A2 982b 9ss), isto é, compreendida como competência capaz de perscrutar os primeiros princípios e causas do ente enquanto ente, que Aristóteles lê e interpreta o pensamento dos pensadores da *physis*. A filosofia é competência capaz de perscrutar o ente, na perspectiva do ser, isto é, do que ele é enquanto ente. À luz de sua perspectiva, o pensamento dos antigos não aparece como um acervo de doutrinas simplesmente falsas. Elas aparecem como prelúdios das doutrinas posteriores. São apresentadas como concepções germinais. O exercício filosófico assume, então, a tarefa de desenvolver estes

germes de filosofia presentes no pensamento dos antigos. É um exercício crítico, na medida em que se propõe discernir e depurar estas concepções, e, neste sentido, aponta-lhes aqueles pontos que, desde sua perspectiva, são considerados como pontos cegos. Este exercício crítico é baseado na concepção do pensamento filosófico como fundamentação lógica do discurso apofântico. Lógica é, então, o modo de pensar que se elabora numa estrutura hipotática de enunciados, um fundando o outro. Na consumação do pensamento grego acontece a transformação da *physis* e do seu *lógos* originário, que se dá na dinâmica da essência da verdade experimentada como *alétheia* (revelação do ser) (Heráclito e Parmênides), em *idea* (Platão) e em *katégoría*, respectivamente, em enunciado (Aristóteles), na dinâmica da verdade concebida como *orthótes* (correção).

A partir da atividade historiográfica da Academia e do Perípatos, isto é, dos epígonos de Platão e Aristóteles, se perdeu a tensão do pensamento da filosofia com o pensamento da *physis*. Os pensadores deste pensamento se tornaram apenas primitivos *physiologoi* ou *physikói*. A grandeza de um Heráclito e de um Parmênides, pensada em sua dimensão própria de pensamento, se nivela e se rebaixa. A dinâmica da diferença e da identidade se reduz à dinâmica da igualdade. Na dinâmica da igualdade, o pensamento de um Heráclito ou de um Parmênides, por exemplo, se reduz a um prelúdio daquilo que veio depois. Daí, hoje, a estranheza que nos despertam as palavras de Heidegger, quando diz:

Heráclito e Parmênides não eram “filósofos”. Por que não? Porque eram *as maiores* pensadores. “Maiores” não designa aqui o cálculo de um rendimento, porém aponta para uma outra dimensão do pensamento. Heráclito e Parmênides eram “maiores” no sentido de que ainda se situavam no acordo com o *Lógos*, quer dizer com o *Hén Pánta* (HEIDEGGER, 1978, p. 27-28).

À luz da filosofia da história da filosofia de Aristóteles, o Perípatos assumiu a tarefa de um recolhimento sistemático das doutrinas dos primeiros pensadores, expondo-as de modo a salientar a evolução do pensamento grego até então. Os sumários que Aristóteles antepõe às investigações em muitas de suas obras, as pesquisas de Teofrasto em *As opiniões dos físicos*, as exposições de Eudemos sobre a história da teologia, da astronomia e da matemática, as de Menão sobre a história da medicina e a de Aristóxenos sobre a música são frutos destes esforços. Destas atividades sistemáticas resultaram o conteúdo primordial concernente aos testemunhos de vida e de doutrina a respeito dos primeiros pensadores. *As opiniões dos físicos* foram, então, assumidas como fonte de exposições didáticas que proliferaram em Alexandria no período helenista na forma de *bíoi* (vidas), *epítomai* (compêndios), *historíai* (pesquisas), *strómateis* (tapetes = miscelâneas).

Citações verbais dos primeiros pensadores estão esparsas em muitos escritores da antiguidade, dos quais mencionamos os principais, num arco cuja envergadura se desdobra do século I a. C. ao século VI d.C.: Filodemo (epicurista), Estrabão (estoico), Plutarco (Academia média), Sexto Empírico (ceticismo), Aécio (compilador dos *Placita Philosophorum*), os padres da Igreja Clemente de Alexandria (autor de *Protréptikos*, *Paidagogós* e *Strómateis*), Hipólito (autor de *Refutatio omnium haeresium*), Porfírio (comentador neoplatônico de Aristóteles, autor de uma vida de Pitágoras e de uma vida de Plotino), Diógenes Laércio (autor de *Vidas, doutrinas e sentenças dos filósofos ilustres*), Jâmblico (comentador neoplatônico de Platão e Aristóteles), Proclo (comentador neoplatônico de Platão), João Estobeu (autor de antologias) e Simplicio (comentador neoplatônico de Aristóteles).

Paradigmática para ilustração do modo doxográfico de historiografia filosófica é a obra de Diógenes Laércio que, na primeira metade do século III d.C., escreveu “*Bioi kai gnomai ton en philosophia eudokimesanton kai ton en hekaste airesi areskonton en epitome synagoghe*” (Vidas e máximas de quantos se esclareceram na filosofia e resumo das doutrinas de cada escola). Trata-se de uma obra escrita em 10 livros. Diógenes Laércio organiza a explanação por filósofos e escolas, seguindo o princípio da sucessão (*diadoché*) cronológica de mestres e alunos. É a partir desta conexão exterior que ele procura encontrar unidade nas escolas filosóficas singulares e diferenças entre elas.

A historiografia filosófica moderna terá uma outra perspectiva de tratamento da história da filosofia, diversa em relação à doxografia antiga e medieval. Em 1659 é publicado o *De scriptoribus historiae philosophicae* (Dos escritores da história filosófica), de *Iohannis Jonsius*. A historiografia filosófica é tomada como um instrumento para se poder ter acesso à história da filosofia e à filosofia mesma, que é “*divina res et árdua*” (coisa divina e árdua), à qual se chega, justamente, “*certis gradibus*” (em certos graus).

O *racionalismo* produzirá uma historiografia filosófica ao modo da de Brucker, produzida no século XVIII. Ele publicou uma *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta* (história crítica da filosofia trazida desde os berços do mundo até a nossa época) em 5 volumes, de 1742 a 1744. Brucker não simplesmente encadeia informações históricas, mas, em vez disso, se esforça por mostrar conexões e efeitos dentro das e entre as diversas posições filosóficas. No espírito da filosofia crítica kantiana, por sua vez, a historiografia filosófica se torna uma espécie de *retorno às fontes da razão*. A história da filosofia deveria ser algo distinto de uma narrativa que se compõe de mero material empírico. A história da filosofia deve extrair *os fatos da razão*, que são extraídos da *natureza da razão* humana. É uma arqueologia da razão filosófica. É recorrer às fontes da razão. Pois, a história da filosofia não é a história das opiniões que acontecem por acaso, de opiniões que surgem aqui ou ali, mas sim *a história daquilo que se desenvolve a partir de conceitos da razão*. A filosofia deve ser vista aqui como um gênio da razão de quem se exige saber o que deveria ensinar e se o cumpriu. A história da filosofia é de um tipo tão especial que nela nada pode ser dito sobre o que aconteceu sem primeiro dizer o que deveria ter acontecido e também o que pode acontecer (KANT AA XX: 343). Para Kant, somente a confrontação filosófica permite apreender o conteúdo racional real da história da filosofia. A obra de Wilhelm Gottlieb Tennemann (+ 1819) publicada de 1708 a 1810, a saber, a *Geschichte der Philosophie* (História da filosofia), em 11 volumes, segue este espírito.

O *romantismo* irá, por sua vez, produzir uma historiografia marcada por *uma visão orgânica* de um todo vivo e dinâmico, em constante e cíclico desenvolvimento. Assim, para Friedrich Schlegel (1772-1829), a própria filosofia exhibe, a seu ver, um tal desenvolvimento:

Se a história é a única ciência, pode-se perguntar: como a filosofia se relaciona com ela? A própria filosofia deve ser histórica em espírito, a sua maneira de pensar e imaginar em toda parte genética e sintética; Este é também o objetivo que nos propusemos na nossa investigação (SCHLEGEL, 1846, p. 127) (...)

Filosoficamente, pode-se estabelecer como lei geral para a história que os desenvolvimentos individuais formam opostos e se dividem em épocas, períodos, de acordo com a lei do salto para o oposto que se aplica a eles, mas todo o desenvolvimento forma um ciclo e retorna ao início; uma lei que só é aplicável às totalidades (SCHLEGEL, 1846, p. 218).

Para Hegel, o mesmo desenvolvimento que se apresenta na história da filosofia, é apresentado na filosofia mesma, mas liberado das acidentalidades históricas, isto é, no puro elemento do pensamento. Cada filosofia é tópica: está localizada numa determinada etapa do desenvolvimento, sendo pertencente ao seu tempo e estando prisioneira de suas restrições. Nas “*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*” (Lições sobre a história da filosofia), publicadas postumamente de 1833 a 1836, Hegel pretende pensar *filosoficamente* a pluralidade e a unidade das filosofias na filosofia. A filosofia da história da filosofia de Hegel, que comportou um abandono da atitude doxográfica, teve uma influência decisiva para a historiografia filosófica do século XIX, nos trabalhos de J. E. Erdmann, K. Fischer, E. Zeller, C. Prantl.

Hegel considera a filosofia como a forma de consciência mais elevada que o espírito possa ter de si mesmo, acima da religião e da arte (neste sentido, diverge de Schelling). O “espírito” é em geral o espírito humano e finito que se eleva sobre a natureza exterior e se realiza em uma comunidade nacional organizada em Estado, e, ao mesmo tempo, o espírito absoluto, divino, que historicamente se manifesta, ou seja, é apreendido pelo espírito finito, e, igualmente, ele se apreende na dimensão da intuição (arte), da representação (religião) e do pensamento (filosofia). Nas suas diversas configurações históricas, a filosofia se atém sempre à mesma tarefa: a compreensão do absoluto. O processo de autoconsciência levado adiante pela história da filosofia se enraíza na história real. Cada filosofia é sempre a consciência histórica de uma época. A filosofia é ligada ao próprio tempo, no sentido de que ela exprime a autocompreensão de uma determinada época e de um povo. A filosofia se anuncia sempre quando uma época entra em crise e, na forma de pensamento e de saber, contribui para o surgir e o realizar-se de um novo princípio no desenvolvimento do espírito em uma nova época. A filosofia, assim, se projeta para o futuro e para a eternidade.

Hegel não se concentra nos filósofos (não há biografias), mas nas filosofias. Cada filosofia, cada grande sistema filosófico, é um momento no processo de elevação da autoconsciência. Cada momento tem seu papel e sua missão histórica definida e delimitada. A filosofia verdadeira não é nenhuma das filosofias particulares. É o todo. Todas as filosofias são a filosofia e nenhuma o é. Todas as filosofias são historicamente necessárias. Mas necessárias são também as refutações que a elas se fazem. E nenhuma filosofia desaparece graças à refutação feita por outra. As filosofias na sua sequência histórica representam os momentos constitutivos de uma única verdade, ou seja, do vir a si do espírito absoluto. Assim, há coincidência entre história da filosofia e filosofia. Trata-se de um único sistema em desenvolvimento. Assim como a árvore é a refutação da semente, a flor é a refutação das folhas e assim por diante, do mesmo modo cada filosofia precedente é refutada pela seguinte. Melhor dizer, cada uma é suprimida, suspensa (*aufgehoben*) e “depositada” em uma filosofia sucessiva. Trata-se de uma dinâmica dialética, em que uma negação determinada ao mesmo tempo conserva aquilo que é negado num nível novo e superior. Assim, a filosofia é um desenvolvimento por graus sucessivos, sendo cada um necessário, o qual parte do universal abstrato até chegar ao universal concreto. Cada sistema filosófico exprime um elemento de verdade, ou seja, um próprio princípio.

Dilthey considerou que “Hegel desdenhou a base rigorosa dos métodos filológicos e estabeleceu entre os sistemas uma conexão evolutiva deficiente, porque se socorreu de relações lógicas inteiramente abstratas” (DILTHEY, 1950, p. 8).

Heidegger, na já citada conferência “*O que é isto – a filosofia?*” se contrapõe a essa concepção da história da filosofia de Hegel, ainda que sem mencioná-lo. Ele diz que, se a caracterização aristotélica da filosofia não se deixa retraduzir no pensamento de Heráclito e Parmênides, a

definição aristotélica da filosofia é, no entanto, uma “livre continuação da aurora do pensamento e seu encerramento” (HEIDEGGER, 1978, p. 30). E anota: “Digo livre continuação, porque de maneira alguma pode ser demonstrado que as filosofias tomadas isoladamente e as épocas da filosofia brotam umas das outras no sentido da necessidade de um processo dialético” (HEIDEGGER, 1978, p. 30).

Esta oposição entre Heidegger e Hegel já se origina no modo como cada qual procura se relacionar com a “coisa” (causa) do pensamento. Ambos pretendem ultrapassar a dicotomia entre ser e pensar. Hegel procura superar esta cisão, dissolvendo o ser no pensar através de uma metafísica da identidade absoluto. O ser é o pensar pensando a si mesmo como ideia absoluta. Todo o ente tem no ente supremo sua origem e sua sustentação. Todos os entes são “ideias” que existem em razão da representação do Espírito Absoluto. Todo o ente, que não é o absoluto, é determinado por sua referência ao absoluto, é idêntico e não idêntico com o absoluto. Heidegger, contrapõe a esta identidade absoluta, a identidade concebida como compertinência originária de ser e pensar, em que o pensar está sob a égide do ser e não o ser sob a égide do pensar. Ser é a diferença como diferença, o outro em virtude do qual o pensar pode ser o que ele é. O ser não é o ente nem os entes são o ser (LEÃO, 1989, p. 253-254).

Desta oposição na concepção da coisa do pensamento, resulta a oposição a respeito do valor da história da filosofia. Para Hegel, a presença do Espírito é integração das estações históricas do pensamento. Para Heidegger, o pensamento do ser, justamente por pensar em seu tempo, não pode ser um totalizador dialético de tudo que já foi pensado. Em tudo o que já se pensou na história da filosofia permanece impensado o ser como diferença. O pensar do ser procura retornar à dimensão originária de todo o pensamento: o ser em seu radical diferir do ente e como o outro do pensar (LEÃO, 1989, p. 255).

O cuidado com as bases filológicas se sobressai então na historiografia filosófica que se foi empreendendo desde o século XIX. A escola histórica (Ranke, Droysen) e a escola hermenêutica (Schleiermacher) abriram caminhos que não se preocuparam apenas com um conhecimento factual, mas que levaram a um exercício interpretativo fecundo. Dilthey, em sua *História da Filosofia*, diz:

O tratamento verdadeiramente científico da matéria desponta quando ao método literário criado pela filosofia alemã se combina a ordenação das diversas manifestações “literárias”, dentro do artifício de um desenvolvimento ascensional, tarefa que a filosofia alemã havia adotado a pouco, a partir de Herder. Os métodos filológicos para a reconstrução de obras perdidas; o conhecimento de como nasce e a que fim obedece uma obra determinada; a captação da conexão causal entre as diversas obras de um autor; as relações entre as diferentes obras e autores nos quadros de um único movimento literário e outros recursos semelhantes, foram aplicados pela primeira vez, no campo da história da filosofia antiga, por Schleiermacher (cf. não só seus trabalhos especiais como os seus *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie* [Preleções sobre história da filosofia], editados por Ritter, 1839), o qual se buscou em Fr. A. Wolf e nos irmãos Fr. e A. W. Schlegel; posteriormente esses métodos foram aperfeiçoados por Boeckh, K. Fr. Hermann, Joc. Bernays, Usener, Diels e outros (DILTHEY, 1950, p. 7-8).

A história da filosofia como coisa da filosofia

FERNANDES, Marcos Aurélio

Uma obra modelar de historiografia filosófica baseada nos métodos filológicos do século XIX é a edição de *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Os fragmentos dos pré-socráticos) de Hermann Diels. A primeira edição, bilingue (grego-alemão), foi publicada em 2 volumes, em 1903. Na terceira edição, publicada em 1934, Walther Kranz reformulou a estrutura inicial. Na 12ª edição, de 1966, a obra se apresenta em três volumes, sendo o terceiro volume reservado a índices remissivos de passagens, nomes e termos. Os dois primeiros volumes seguem a seguinte disposição: (A) primórdios: I. Poesia cosmológica dos primeiros tempos; II. Poesia astrológica do século sexto; III. A primeira prosa cosmológica e gnômica; (B) Os fragmentos dos filósofos do século VI e V (e seguidores mais imediatos); (C) Sofística mais antiga. Ao longo das três partes se distingue: (a) testemunhos; (b) fragmentos e (c) imitações. Esta edição é um manual de textos. A ordem dos autores é ainda a ordem externa apresentada pela tradição. Diels se ateuve à divisão das *Physikón dóxai* (As opiniões dos físicos), de Teofrasto: princípios, Deus, cosmo, meteora, psicologia e fisiologia. Trata-se de um caminho de exposição que remonta à abordagem aristotélica.

Na passagem do século XIX para o XX, o neokantismo produziu uma historiografia filosófica baseada na “história dos problemas”. Para Windelband, a pesquisa da história da filosofia tem 3 tarefas (WINDELBAND-HEIMSOETH, 1957, p. 13):

- 1) Constatar exatamente o que se deixa verificar sobre as circunstâncias vitais, o desenvolvimento espiritual e os ensinamentos dos filósofos singulares.
- 2) A partir dessas consistências factuais reconstruir o processo genético do surgimento de uma filosofia, averiguando a dependência de seus ensinamentos em relação aos ensinamentos dos antecessores, dos demais filósofos de seu tempo e em relação à própria formação;
- 3) A partir da consideração do todo, julgar qual o valor desses ensinamentos em termos de uma contribuição global para a história da filosofia.

É justamente neste terceiro momento que não se pode abdicar de tornar mais filosófico e menos historiográfico o trabalho da historiografia filosófica.

Dilthey dá o seguinte parecer sobre este trabalho:

Windelband (...) expõe sagazmente a história da filosofia de tal maneira que ali mostra a totalidade de forma consistente e conexa, desenvolvendo como diferentes, em cada período, os problemas que o determinam e pondo em relevo, em cada problema, a confluência dos trabalhos correspondentes aos diversos filósofos. Por esta razão, na sua obra, como nos meus trabalhos, ao invés de uma ordenação por filósofos, encontramos a disposição por grandes movimentos filosóficos (DILTHEY, 1950, p. 10).

Não obstante tais méritos, a compreensão e a articulação dos problemas são realizadas de maneira um tanto abstrata e dogmática, a partir das pretensões de sistema do neokantismo.

A história da filosofia como coisa da filosofia

FERNANDES, Marcos Aurélio

Mais concreta e fluída é a consideração histórico-cultural de Dilthey. Dilthey insere a história da filosofia nos grandes contextos sociais e econômicos da vida histórica e relaciona-a com o desenvolvimento das ciências. Dilthey mesmo, no início desse compêndio, declara o seguinte:

A concepção histórico-universal que estas lições desenvolvem pode ser caracterizada de modo resumido pelas seguintes indicações: o seu ângulo visual é o de uma filosofia empírica que almeja captar, sem prejuízo, os fatos da experiência interna e histórica, defendendo os frutos do seu estudo perante o mundo exterior. Por isso, estas lições partem da total conexão estrutural que está contida em cada homem e que deixa a sua realidade nas épocas históricas: é sobre esta base que buscam compreender os sistemas. Por isso, em oposição à atitude de Hegel, não se explica o desenvolvimento da filosofia em virtude das relações que mantém entre si os conceitos do pensamento abstrato, mas sim, em vista das modificações que se realizam no homem segundo a vida e realidade plenas. Assim se procura investigar a conexão casual que os sistemas filosóficos têm mantido com toda a cultura, graças à qual têm influído sobre esta. Toda a atitude nova da consciência em face à realidade, que se traduz em pensamento filosófico, valoriza-se, por sua vez, no conhecimento científico desta realidade, nas apreciações axiológicas dessa realidade pelo sentimento e nas ações da vontade, não só na conduta da vida como na direção da sociedade.

A história da filosofia mostra-nos as atitudes da consciência ante a realidade, as relações reais entre estas atitudes e o desenvolvimento que daí surge. Desse modo, dá-nos a oportunidade de conhecer o lugar histórico de cada uma das manifestações da literatura, da teologia e das ciências. A base justa não pode ser fixada senão pelo método filológico (literário) (DILTHEY, 1950, p. 8-9).

Poderíamos falar, ainda de uma consideração historiográfico-filosófica na perspectiva do materialismo histórico-dialético, de uma outra na perspectiva do estruturalismo, etc. Assim, Gramsci, partindo de uma filosofia da práxis e de uma concepção dialética da história, propõe como tarefa da historiografia filosófica uma integração de diversos elementos:

Do ângulo que nos interessa, não é suficiente o estudo da história e da lógica das diferentes filosofias dos filósofos. Pelo menos, como via de método, é necessário dirigir a atenção para outras facetas da história da filosofia: a das concepções de mundo por parte das grandes massas; e dos grupos dirigentes (intelectuais), mais restritos, e, finalmente, a das relações entre estes diversos conjuntos culturais e a filosofia dos filósofos. A filosofia de uma época não é a obra deste ou daquele filósofo, ou de tal ou qual grupo de intelectuais, de um maior ou menor setor das massas populares: é uma integração de todos estes elementos que culmina em uma direção determinada, com o que se converte em forma de conduta coletiva e, portanto, em história concreta e cabal (GRAMSCI, 1967, p. 86).

Já Goldschmidt, na perspectiva de uma leitura estrutural, propõe algo diverso, diferenciando entre tempo histórico, extrínseco ao discurso filosófico, e tempo lógico, intrínseco a ele:

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 (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 140).

Em suma: *a historiografia filosófica que se empreende depende, a cada vez, em sua visão prévia, conceituação prévia e em sua posição prévia, da filosofia da história da filosofia que se tem.* É preciso, pois, nos atinarmos para as possibilidades e os limites de toda historiografia filosófica. Como caracterizar estes limites? Como passar da historiografia filosófica para a confrontação pensante do pensamento com a história da filosofia?

5 QUAL O SENTIDO DE UMA CONFRONTAÇÃO PENSANTE COM A HISTÓRIA DA FILOSOFIA?

Um conjunto de limites vem também da concepção de ciência e de cientificidade que se pretende para a historiografia filosófica. Trata-se dos limites de um conhecimento científico da história da filosofia, os limites do conhecimento objetivo. A historiografia é, afinal, uma tecnologia, uma computação, em que se processa a construção de objetos históricos:

Os caminhos da ciência constituem uma via em que se torna acessível a Historicidade da história. Seguindo o modelo de pesquisa da ciência, as diversas investigações submetem os documentos conservados a um processamento que visa a constatar, analisar, aproveitar e interpretar as fontes, para assim assegurar e estabelecer os textos originais. É o processo conhecido com o nome de crítica das fontes e dos textos. Não se trata de simples relato das fontes nem de mero levantamento dos textos. Todo o esforço converge para tomar objetiva a Historicidade. Na história, porém, só é objetivo o que se deixa comparar, uma vez que, na comparação de tudo com tudo, se chega a uma explicação. Por isso também a possibilidade de comparação vale como modelo de objetividade histórica. O alcance das pesquisas só se estende até onde vai a comparação, base da explicação que processa em objetividade a história. Sendo incomparável, o único, o simples e original, em uma palavra, o extraordinário na história permanece inexplicável e, como tal, fora da história ou, quando não é explicitamente excluído, é então explicado como exceção. Neste tipo de explicação, o extraordinário é reduzido ao ordinário e, desta maneira, eliminado da história. E não há alternativa para as pesquisas historiográficas, enquanto explicar supuser comparação, visando à objetividade, e pesquisa significar explicação. Porque a ciência histórica objetiva a história numa estrutura de

A história da filosofia como coisa da filosofia

FERNANDES, Marcos Aurélio

explicação, exige e impõe como processo de objetividade a crítica das fontes e dos textos. As pesquisas historiográficas computam o por-vir pelos modelos de objetividade do passado, processados explicativamente no presente. Nas programações da computação historiográfica não há futuro, por se destruírem as condições de advento do inesperado. Pois o inesperado também é esperado. Só não pode ser computado. E o que nos recorda o Frag. 18 de Heráclito: "Se não se espera, não se encontra o inesperado, sendo sem caminhos de encontro nem vias de acesso" (LEÃO, 1989, p. 87-88).

A explicação científica dos textos filosóficos é uma empreitada que não deixa de ser paradoxal: é um esclarecimento que obscurece. O poder de conhecer é acompanhado de uma impotência de pensar. Ela nos conduz até um certo ponto: ao ponto em que nosso relacionamento com a história da filosofia precisa deixar de ser o relacionamento de um conhecimento objetivo para ser o relacionamento de uma hermenêutica originária. A questão que se nos impõe é, agora, qual o relacionamento entre o método científico filológico e a hermenêutica originária do pensamento. Certamente, não se trata de descartar o método científico filológico. Ele se torna uma condição necessária, porém, não suficiente para uma compreensão filosófica das obras filosóficas. A acribia do método filológico pode e deve fornecer condições para se pensar o pensamento dos pensadores, para sentir e intuir as vicissitudes e peripécias do pensamento. Ele prepara o caminho para que, no trata com os textos, o leitor pensante possa se deixar conduzir pela provocação do pensamento nas vicissitudes da reflexão de cada época, e, assim, acompanhar a parusia em *statu nascendi* do pensamento nas diversas epifanias de sua linguagem originária (LEÃO, 1989, p. 105). A propósito desta questão, Heidegger, num seminário organizado por E. Fink e realizado no semestre de inverno 1966/1967, diz:

Numa conversa que tive com Karl Reinhardt em 1941, quando ele estava aqui em Freiburg, falei-lhe do campo intermédio entre a filologia pura, que pretende com o seu ofício filológico encontrar o Heráclito correto, e aquela espécie de filosofar que consiste em pensar de modo indefinido e apressado, e, com isso, em pensar demais. Entre estes dois extremos existe um campo intermédio no qual está em jogo o papel da tradição (*Überlieferung* = transmissão) da compreensão, do sentido e da interpretação (HEIDEGGER, 1986, p. 15).

Uma leitura filosófica dos textos filosóficos se joga neste campo intermédio. A autêntica filologia (amor à palavra, ao discurso) se põe, então, a serviço de uma hermenêutica originária. Uma hermenêutica não originária é aquela que entende a si mesma como um conjunto de técnicas e métodos (procedimentos), leis e teorias de uma interpretação que visa esclarecer o obscuro, tornar familiar o estranho. Este tipo de hermenêutica ainda se mantém no domínio do pensamento e do conhecimento objetivo e não oferece uma superação das restrições da objetividade. É a hermenêutica entendida como leitura do sentido de uma estrutura significativa em sua intenção significativa dentro de uma comunidade linguística. Os métodos da objetividade não operam sem uma pré-compreensão, sem uma visão, concepção e posição prévias, sem pressupostos e preconceitos. Colocar em questão estes pressupostos é fundamental para o pensamento que questiona. Este, por sua vez, conduz a uma hermenêutica originária. Mas qual o sentido originário de hermenêutica? Não é o da arte ou técnica ou da teoria da interpretação. É o sentido do acontecer

da linguagem do mistério na estrutura da língua da tradição. Uma interpretação é originariamente hermenêutica quando a linguagem do mistério vigente na interpretação recolhe em si as dinâmicas das línguas da tradição. Uma hermenêutica originária é obra do pensamento que acolhe em si a nesciência nesciente do mistério (LEÃO, 2008, p. 204-206). Tal hermenêutica não visa esclarecer o obscuro e tornar familiar o estranho, o outro em sua alteridade. Pretende, antes, em pensando, em questionando, reconduzir todo o discurso, toda a língua, toda interpretação, ao seu lugar no mistério da linguagem, ao seu nada, ao seu silêncio, com sua radical estranheza e alteridade.

o verbo, ἑρμηνεύειν (*hermeneúein*), significa trazer mensagens. ὁ ἑρμηνεύς (*ho hermeneús*), o mensageiro, pode ser posto em referência com Hermes, o mensageiro dos deuses. Ele traz e transmite a mensagem do destino que trama as vicissitudes da história de homens e deuses. Nem toda interpretação é uma hermenêutica. Somente a que descer até ao vigor do mistério que estrutura a história. Na hermenêutica, a interpretação procura, retornando-lhe à proveniência, recuperar o vigor originário do pensamento (...). Nesta perspectiva, o problema da ciência não é apenas um problema de epistemologia. A verdade da ciência não é apenas um resultado entre outros resultados ou o conjunto de todos os resultados. É inseparavelmente o vigor do mistério e o vigor da verdade. O pensamento procura levar a sério a radicalidade de sua errância e sente no estrangeiro a nostalgia da pátria. Não rejeita a ciência com a onipotência de quem rejeita o bárbaro e o primitivo. Para pensar, o pensamento sente a dependência de uma pro-vocação de sua coisa. Aceita sua decadência na filosofia e na ciência como uma outra infância, como um novo principiar da identidade do mistério (LEÃO, 2010b, 117).

Filosofia não se dá sem ancestralidade e sem diálogo com toda uma tradição histórica de pensamento filosófico. Mas também não se dá sem o acirrado embate pelas questões elas mesmas. Aliás, o diálogo hermenêutico com a tradição visa, justamente, abrir caminho para a colocação das questões mesmas, ou seja, abrir acesso para aquilo que é digno de ser questionado na filosofia.

A compreensão *filosófica* da história da filosofia e das questões filosóficas não se limita a expor as posições dos filósofos, mas busca, sobretudo, trazer à luz as pressuposições dos posicionamentos de fundo, ou seja, as condições de possibilidade de tais posicionamentos e suas implicações. Uma interpretação filosófica da história da filosofia só vinga, caso nós sejamos capazes de captar não só as diversas posições de pensamento, mas sobretudo as pressuposições, que as possibilitam.

Caminhando pelas vias históricas da filosofia, o que se quer é explicar o pensamento, apreendendo-o em suas destinações. A explicação do conhecimento objetivo recorre ao já existente, remete ao já sabido. Por isso, ela exclui o original e originário, o libertador e criativo, aquilo que pode inaugurar uma transição histórica. De outra espécie é a explicação do pensamento. Para esta, *ex-plicar um pensamento é deixar surgir a profundidade de suas implicações com o real, é fazer emergir a vitalidade de sua aplicação às realizações e assumir o vigor de suas com-plicações com a realidade*” (LEÃO, 2004, p. 9). Assim, em cada novo passo das investigações de história da filosofia, se interroga como o pensamento em questão emerge em suas relações com a situação histórica, como ele contribui para abrir novas perspectivas de essencialização humana e de configuração do mundo, e, enfim, como ele sonda a imensidão, a profundidade e a originalidade do ser.

A história da filosofia como coisa da filosofia

FERNANDES, Marcos Aurélio

... Ao cavar para o fundo da apreensão de si mesma, a filosofia traz à luz diferentes camadas de profundidade, extensão e originariedade do sentido do ser ali pulsante, que cada vez abre todo um mundo de realização da realidade (HARADA, 2020, p. 36).

Trata-se de captar imagens fundamentais de ser humano e de sua relação com a realidade. Elas pressupõem, a cada vez, a “filosofia fundamental” pulsante em um tempo (uma compreensão operante de realidade, de verdade, de ser humano etc.), epocalmente, anterior às escolas e tradições filosóficas explícitas. Em suas diferenciações, elas competem entre si e, às vezes, entram em conflito. A cada vez elas esboçam um projeto de ser ser-humano, configurando formas de vida diferentes. Filosofia é, neste sentido, antes de tudo, forma de vida. A vida é a experiência mais profunda de pensamento. Todas as filosofias emergem dela, se movem nela e retornam a ela. Uma *interpretação diferencial* procura abrir, isto é, trazer à tona, mundos (ROMBACH, 2004, p. 30-40). A realidade histórica é sempre plurívoca e multidimensional. O que na realidade é bastante mesclado e entrelaçado, na análise da interpretação diferencial é apresentado como típicas configurações essenciais do ser humano, sem a pretensão de estar “reproduzindo” com “objetividade” e “exatidão” as realizações do real. A apresentação histórica não se realiza ao modo de uma narração de fatos e de outros dados historiográficos. Ela procura intenções fundamentais e as tendências-guia de cada época.

Não se pode filosofar sem se explicar com a nossa ancestralidade, com aquilo que nós chamamos de “tradição”, a qual, mais do que um mero legado do passado que passou, é a vigência de um passado que não só nos acompanha, mas também nos antecede, e que pode, sempre de novo, no impensado e não dito, abrir novos caminhos. O explicar-se com o passado é uma necessidade do futuro no presente. Isso implica um novo relacionamento com a tradição.

Porque justamente nos atrevemos à grande e longa missão de demolir um mundo envelhecido e construir um verdadeiramente novo, i.é Histórico, temos que conhecer a tradição. E temos que saber mais, i.é de modo mais rigoroso e constringente do que todas as épocas anteriores e revoluções passadas. Só o mais radical saber Histórico nos põe diante do que há de descomunal em nossa tarefa, e nos preserva de uma nova irrupção de simples reposição e estéril imitação (HEIDEGGER, 1987, p. 151).

É em vista do pensamento do porvir que *Ser e Tempo* (§ 6) preconizou a “destruição” como método de relacionamento com o passado da história do pensamento. Mas destruição não significa, aqui, um arruinar da tradição. Significa, antes, um voltar às suas fontes de intuição. Negativamente, a destruição significa pôr-de-lado “as afirmações puramente históricas sobre a história da filosofia” (HEIDEGGER, 1978, p. 33). Em jogo não está uma ruptura com a história, nem uma negação da história, “mas uma apropriação e transformação do que foi transmitido” (HEIDEGGER, 1978, p. 33). Assim, positivamente, “destruição significa: abrir nosso ouvido, torná-lo livre para aquilo que na tradição do ser do ente nos inspira” (HEIDEGGER, 1978, p. 33). Uma hermenêutica originária chama em causa uma apropriação libertadora da tradição: “a tradição não nos entrega à prisão do passado e irrevogável. Transmitir, *délivrer*, é um libertar para a liberdade do diálogo com o que foi

e continua sendo” (HEIDEGGER, 1978, p.22). E só na liberdade deste diálogo com o passado vigente em nosso presente é que nos abrimos para os desafios e provocações do porvir.

REFERÊNCIAS

ARISTOTELE. **Metafísica**. Introduzione, traduzione, note e apparati di Giovanni Reale (testo greco a fronte). Milano: Rusconi, 1998.

BERGSON, Henri. **O pensamento e o movente**. 1ª. Edição; São Paulo: Martins Fontes, 2006.

DEUSSEN, Paul. **Allgemeine Geschichte der Philosophie: Mit besonderer Berücksichtigung der Religionen** Vol. II. Leipzig: Brockhaus, 1917.

DILTHEY, Wilhelm. **História da filosofia**. São Paulo: Livraria Exposição do Livro, 1950.

FOGEL, Gilvan. **Da solidão perfeita: escritos de filosofia**. Petrópolis: Vozes, 1999.

GOLDSCHMIDT, Victor. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: __. **A religião de Platão**. Trad. Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

GRAMSCI, Antonio. **La formación de los intelectuales**. México: Editorial Grijalbo, 1967.

HARADA, Hermógenes. “A excelência”. **Revista Filosófica São Boaventura**, v. 14, n. 2, jul/dez. 2020, pp. 29-36.

HARADA, Hermógenes. **De estudo, anotações obsoletas**. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Edusf, 2009.

HEGEL, Georg W. F. **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I**. Werke in 20 Bänden mit Registerband – Band 18. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo – finitude – solidão**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Que é isto – a filosofia? / Identidade e diferença**. São Paulo: Duas Cidades, 1978.

HEIDEGGER, Martin. **Seminare** (Gesamtausgabe Band 15). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo** (tradução de Marcia S. C. Schuback). Petrópolis-RJ: Vozes, 2012.

KANT, Immanuel. **Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766**. Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken (AA), Band II: Vorkritischen Studien II. Disponível em: <https://korpora.org/kant/aa02/306.html> (acesso em: 05 de outubro de 2024).

KANT, Immanuel. **Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik**. Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken (AA), Band XX: Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, Rostocker Kantnachlass, Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik. Disponível em: <https://korpora.org/kant/aa20/343.html> (Acesso em 06 de outubro de 2024).

LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Aprendendo a pensar**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1989.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. “A história na filosofia grega”. In: **Scintilla. Revista de Filosofia e Mística Medieval** (FAE, Instituto São Boaventura, Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval). Vol. I, n. 1, 2004, pp. 13-34.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Aprendendo a Pensar I: o pensamento na modernidade e na religião**. Teresópolis: Daimon Editora, 2008.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Aprendendo a pensar II**. Teresópolis: 2010a.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Filosofia Grega: uma introdução**. Teresópolis: 2010b.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. “Filosofia Medieval”. In: **Scintilla. Revista de Filosofia e Mística Medieval** (FAE, Instituto São Boaventura, Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval”. Vol. 9, nº 2, Jul./Dez. 2012, p. 145-175.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Aprendendo a pensar III**. Teresópolis-RJ: Daimon Editora, 2017a.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. “Apresentação”. In: **Anaximandro, Parmênides, Heráclito. Os pensadores originários**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2017b.

PLATONE. **Tutte le opere v. 1 (Eutifrone – Apologia di Socrate – Critone – Fedone – Cratilo – Teeteto – Sofista)**. A cura di Enrico V. Maltese (con testo greco a fronte). Roma: Grandi Tascabili Economici Newton, 1997.

ROMBACH, Heinrich. **Die Gegenwart der Philosophie: Die Grundprobleme der abendländischen Philosophie und der gegenwärtige Stand des philosophischen Fragens**. 3., grundlegend neu bearbeitete Auflage. Freiburg / München: Verlag Karl Alber, 1988.

ROMBACH, Heinrich. **El hombre humanizado: Antropología estructural**. Barcelona: Herder, 2004.

SCHLEGEL, Friedrich von. **Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806: nebst Fragmenten vorzüglich philosophisch-theologischen Inhalts**. Band 3, hrsg. von Karl Josef Hieronymus Windischmann. 2. Auflage. Weber, 1846.

DOI: [10.25244/uf.v16i2.6650](https://doi.org/10.25244/uf.v16i2.6650)

A história da filosofia como coisa da filosofia

FERNANDES, Marcos Aurélio

TOMÁS DE AQUINO, **In De Caelo** I, 22, n. 8.

<https://www.corpusthomicum.org/ccm1.html> (Acesso em 7 de outubro de 2024).

WINDELBAND, Wilhelm & HEIMSOETH, Heinz. **Lehrbuch der Geschichte der Philosophie** (Fünfzehnte, durchgesehene und ergänzte Auflage). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1957.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**. São Paulo: EDUSP, 1993.