

FILOSOFIA E HISTÓRIA UM FALSO CONFLITO

Sandra Neves Abdo
FAFICH / UFMG

Resumo: As relações entre filosofia e história são aqui discutidas fora do quadro habitual de contraposição dos dois termos, passando não pela via da mútua exclusão, mas, ao contrário, pela da *coessencialidade* das duas dimensões fundamentais do pensamento filosófico: a *histórica* e a *revelativa*. No decorrer da exposição, recorro, em especial, à ontologia hermenêutica de Luigi Pareyson, cotejando suas proposições centrais com as de outras teorias correntes e examinando suas implicações em relação ao tema em questão.

Palavras-chave: Filosofia, História, Abertura ontológica, Coessencialidade, Diálogo

Abstract: This article intends to describe the relationships between philosophy and history. It doesn't think these concepts in their usual mutual exclusion but, on the contrary, tries to demonstrate they are co-essential in two fundamental dimensions of philosophical thought: historical and ontological. To demonstrate this the author applies philosophical hermeneutics of Luigi Pareyson, compares his propositions to similar theories and examines its application to the subject.

Key words: Philosophy, History, Ontological Dimension, Co-essentiality, Dialogue

“La situazione storica, lunge dall'essere un ostacolo alla conoscenza della verità, quasi che potesse deformarla storicizzandola e moltiplicandola, ne è l'unico veicolo, purché si sappia recuperarne l'originaria apertura ontologica”.

PAREYSON, *Verità e interpretazione*. p.17-8.

Verdade e história são os termos de uma contraposição secular que, como se sabe, ainda hoje divide o pensamento filosófico em dois pólos antagônicos, paradigmaticamente representáveis pelo *racionalismo metafísico hegeliano* e pelo *historicismo*.

— De um lado, coloca-se o idealismo hegeliano, levando às últimas conseqüências o ideal racionalista do saber total, único, objetivo, especular e supra-histórico, em relação ao qual, as filosofias particulares são meras etapas de um movimento evolutivo, progressivo e necessário;

— do outro, o historicismo, negando esse ideal de totalidade e unicidade, e afirmando a filosofia como fragmentada em uma indifferente multiplicidade de formulações históricas, circunscritas ao tempo de onde emergem e irreduzíveis a um ponto de vista único.

A reflexão que pretendo desenvolver não se situa dentro do horizonte hermenêutico instituído por essas duas conhecidas posições hermenêuticas, mas ao contrário exige justamente o seu radical abandono. E a principal razão dessa exigência é a clara *simetria e complementaridade*, que, apesar do antagonismo e da unilateralidade das citadas posições, as mantém unidas como as duas faces de uma mesma moeda. Observando-se bem, a proposição historicista simplesmente ricocheteia para o polo oposto ao hegelianismo, continuando a dividir com ele um solo comum e a manter em sua base uma clara nostalgia da totalidade perdida: embora negue explicitamente o mito racionalista de saber total e definitivo, o historicismo continua implícita e acriticamente a pressupô-lo como o único conhecimento capaz de assegurar a validade especulativa da filosofia. Tanto que sua negação da totalidade acarreta a supressão da verdade e da própria filosofia.

Cabe inferir, a partir daí, a insuficiência de qualquer postura unilateral, que opere por meio de uma mútua exclusão. Não basta colocar-se de um lado e deixar de reconhecer o outro. É preciso um completo abandono de ambos. Caso contrário, não se sai de seu âmbito explicativo. Mais precisamente, é preciso dar conta da multiplicidade histórica, sem negar aquela fundamental unidade que garante a própria sobrevivência da reflexão filosófica.

A esta altura, penso justamente na ontologia hermenêutica de Luigi Pareyson¹, cujos pressupostos conduzem a num horizonte hermenêutico inteiramente diverso do acima descrito e cujo grande êxito é o reconhecimento da filosofia em sua tríplice e indivisível natureza de *interpretação pessoal, expressão conceitual de seu tempo e revelação da verdade*.

¹ Além das obras historiográficas (*La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, 1940, 2.ed.: *Karl Jaspers*, 1983; *Studi sull'esistenzialismo*, 1943, 2.ed.: 1971; *L'estetica dell'idealismo tedesco*, 1950; *Fichte, il sistema della libertà*, 1959, 2.ed.: 1976; *L'estetica*

Início pela exposição dos pontos mais importantes da filosofia pareysoniana da interpretação, precisando seu alcance e traçando alguns paralelos com outras teorias conhecidas. Concluo com o exame de sua repercussão quanto às relações entre filosofia e história, detendo-me, em especial, nas novas possibilidades hermenêuticas que ela oferece:

- 1) de se solucionar o conflito entre filosofia e história, entre consciência axiológica e consciência histórica, sem passar pela via de sua mútua exclusão e sim pela da afirmação de sua *coessencialidade e inseparabilidade*;
- 2) de se reconhecer o fundamento indivisivelmente personalista e ontológico da unidade da filosofia e da multiplicidade das filosofias, superando o atual quadro de limitação relativizante e recuperando a dimensão veritativa do pensamento interpretante;
- 3) de se reconhecer as filosofias como “livres possibilidades”, autônomas, irrepetíveis e irredutíveis, mas, ao mesmo tempo, infinitamente interpretáveis e constitutivamente dialogantes.

I

A origem comum em Dilthey e em Heidegger permite aproximar Pareyson e outros conhecidos hermeneutas contemporâneos. Entretanto, a postura do filósofo italiano, sob vários aspectos, é bem específica e peculiar, na medida em que recusa não só o plano da metafísica ôntica e especular, mas igualmente o de qualquer metafora de historicismo. Seu caminho não é nem o do racionalismo metafísico nem aquele trilhado pelos relativismos contemporâneos (centrados na mera negação do ideal de saber total, mas conservando

di Kant, 1968, nova ed. aum.: 1984; *Schellingiana rariora*, 1977; *Etica ed estetica in Schiller*, 1983), Pareyson desenvolve sua filosofia da interpretação em: *Esistenza e persona* (1950), *Unità della filosofia* (1952), *Estetica*; teoria della formatività (1954), *I problemi dell'estetica* (1966) e *Verità e interpretazione* (1971), sua obra central. A produção subsequente é marcada por um polêmico e instigante aprofundamento, ligando o tema da inexauribilidade da verdade ao da ambigüidade da liberdade (não um estudo fenomenológico da liberdade humana, mas uma ontologia da liberdade originária, “... daquela liberdade que é o coração da realidade e o início da existência”). *Ontologia della libertà: il male e la sofferenza* (1995) é a obra póstuma que reúne alguns dos escritos mais importantes sobre essa temática, tantas vezes negligenciada ou mesmo negada pelo racionalismo filosófico: *a abissalidate da liberdade originária, o vínculo originário entre a liberdade e o nada, a liberdade como início e como escolha, a ambigüidade da realidade, possibilidade e realidade do mal, o mal em Deus, valor redentivo e revelativo do sofrimento*. São também importantes: *Heidegger: la libertà e il nulla*. Turim: Einaudi, 1990; *Dostoevskij: filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*. Turim: Einaudi, 1993; *Filosofia della libertà*. Genova: Il Melangolo, 1991 (tradução para o português: *Filosofia da liberdade*. *Sintese Nova Fase*.23, n.72 (1996):.75-90).

acriticamente o princípio racionalista da complementaridade de finito e infinito e, como foi dito, perdendo-se assim num ceticismo, que, em última análise, peca por nostalgia da totalidade, único modo de conhecimento que poderia legitimar a filosofia).

Considerando a “pessoa” como “... inseparável de uma genuína ontologia”², Pareyson aprofunda e desenvolve a problemática existencialista de Jaspers, Heidegger e Marcel, conferindo-lhe um fundamento não apenas ontológico, mas indivisivelmente *ontológico e personalista*. Assim sendo, seu personalismo “... nada tem em comum nem com as várias formas de personalismo francês nem com o intimismo espiritualista de origem idealista e transcendentalista, e muito menos atualista”³. Duas proposições essenciais e estreitamente unidas o fundamentam:

- 1) *todo operar humano é sempre pessoal* e, como tal, carrega em si a marca inconfundível da personalidade operante, “...contendo-a, representando-a e exprimindo-a inteiramente”⁴;
- 2) *todo operar humano é sempre indivisivelmente ativo e receptivo*; ou seja, é ao mesmo tempo *ressonância* do objeto na pessoa e *sintonia* desta com o objeto; *receptividade* que se prolonga em *atividade*.

A dialética de *atividade e receptividade* aqui enunciada, e que pode ser expressa também em termos de *interioridade e independência*, é bem peculiar. Sua estrutura e seu funcionamento são inteiramente diversos do racionalismo metafísico, oferecendo a vantagem de não colocar a atividade humana frente ao falso dilema entre criatividade e passividade:

- por um lado, os dois termos são afirmados em uma tal irreduzibilidade e constitutiva dinamicidade que recusam composição em sínteses finais: tudo aquilo com que a pessoa se relaciona se preserva, “... na sua indefectível realidade ou eficácia...”, no próprio ato em que se presentifica internamente à sua atividade⁵;
- por outro, ficam excluídos todos os tipos de determinismo (metafísico ou sociológico) e de intimismo ou imanentismo espiritualista: o agir humano sempre pressupõe um ponto de partida, um “*spunto*”, mas este só é tal se internamente acolhido pela pessoa, de modo que não há lugar para explicações em termos de relação causal ou de pura interioridade.

Já por estas proposições iniciais, pode-se ter uma idéia da importância que Pareyson atribui à solidariedade originária entre pessoa e

² PAREYSON, 1994. p. 9-10.

³ PAREYSON, 1985. p. 213.

⁴ PAREYSON, 1991. p. 185.

⁵ Cf. PAREYSON, 1985. p. 241.

verdade, como a essência genuína do conceito de interpretação. Ao longo desta exposição, tento precisar o alcance de tal concepção em relação aos desenvolvimentos centrais da pareysoniana.

II

Examino, primeiramente, o conceito de *personalidade* da interpretação. E ênfase: “personalidade”, não “subjetividade”, conceitos que, longe de serem sinônimos, distinguem-se, em Pareyson, essencialmente: a pessoa é constitutivamente *aberta, dialogante, e* mesmo interiorizando, necessariamente, as coisas com que entra em relação, preserva-as em sua irreducibilidade; enquanto o sujeito, *ao contrário, é fechado em si mesmo, tudo reduzindo a pura interioridade*. A relação interpretativa é entre *pessoa e verdade* e não entre sujeito e objeto, razão pela qual, seu estudo requer uma *filosofia da pessoa* e não uma “teoria do sujeito”.

É justamente como forma de conhecimento *peçoal*, ou seja, ao mesmo tempo, total e inexaurível, e própria de todo conhecimento humano, que interpretação ganha peso veritativo, recusando-se a ser vista como subjetiva e parcial:

— por um lado, enquanto conhecimento pessoal, a interpretação é autêntica “posse” da verdade, pois a verdade nela reside, em toda a sua inteireza e não parcialmente;

— por outro, essa “posse” nunca pode se pretender exclusiva (o que seria pretender não uma interpretação, mas uma “sub-rogação” da verdade), pois a verdade que ela captura é *inexaurível*.

Cabe dizer que a interpretação “... é a própria verdade como pessoalmente possuída ...”⁶; é “*posse de um infinito*” e, como tal, *necessariamente múltipla* (sem que tal multiplicidade indique inadequação ou incompletude) e *continuamente aprofundável* (mas não parcial): Isso permite inferir que a verdade não se oferece como objeto do pensamento, mas unicamente como *solicitação* e *critério interno* de cada ato interpretativo, que já a formula de determinado modo, pessoal e histórico, do qual se torna inseparável, sem contudo jamais se exaurir ou nele se resolver.

A pessoa é, então, “ a sede da verdade”, “ *o lugar de manifestação do infinito*”. Antes de se acolher tal definição, é preciso ter presente: em primeiro lugar, que a finitude da pessoa nela se apresenta como, ao mesmo tempo, *insuficiente e positiva*; em segundo, que isso implica o reconhecimento de que “... a realidade do finito não deixa de ser tal,

⁶ PAREYSON, 1994. p. 76.

ou seja, positiva e autônoma, se se reconhece sua evidente insuficiência”⁷. Naturalmente, isso exige o abandono do difundido princípio racionalista basilar — da complementaridade de finito e infinito — em favor do novo princípio personalista de que os dois termos são “*mutuamente incommensuráveis*”. É este o único modo de se “... sair do idealismo, entendido como racionalismo metafísico, e conseqüentemente não só ultrapassar existencialismo e marxismo, mas também solucionar finalmente a crise em que se encontra a cultura de hoje”⁸.

No Prefácio de *Verità e interpretazione*, há uma passagem breve, mas extremamente densa, que convém examinar mais de perto:

*“... a verdade não pode ser entendida em sentido objetivo e puramente metahistórico: por um lado, ela não é objeto, mas origem do pensamento; não resultado, mas princípio da razão; não conteúdo, mas fonte dos conteúdos; por outro, não se oferece a não ser internamente a uma interpretação histórica e pessoal, que já a formula de determinado modo, com o qual temporariamente se identifica, sem nele se exaurir ou a ele se reduzir, inseparável da via de acesso através da qual é alcançada, e conseqüentemente da forma histórica em que se apresenta no tempo”*⁹.

Nessa passagem inicial, Pareyson já deixa bem delineado o seu conceito de verdade, o qual, como se vê, é *pluralista*, mas não relativista. Nele, a “multiplicidade das formulações”, perde o sentido de imperfeição, relacionando-se, mais propriamente, a uma riqueza inerente à própria natureza da interpretação - no sentido de que se trata de uma “... abertura originária e profunda, pela qual o que é a sua condição pode ser também o seu limite”¹⁰, ou seja, de uma alternativa posta pela própria liberdade da pessoa, que tanto pode fechar-se na mera expressão de si mesma, na mera temporalidade (caso em que nem se poderia, a rigor, falar adequadamente de “interpretação”, que é forma de conhecimento indivisivelmente expressiva e revelativa) ou fazer de si uma adequada “via de acesso”, um verdadeiro “*órgão de conhecimento*”. A interpretação se mostra aqui como um tipo de conhecimento intimamente constituído pelo risco *permanente de fracasso*, pela “... ameaça sempre atual do ocultamento”¹¹, evidenciando um abandono radical não só da pretensão metafísica de verdade absoluta e especular como também do plano de indiferenciamento hermenêutico do relativismo historicista; tanto a qualificação do conhecimento pessoal como necessariamente “subjetivo” como também a exigência de critérios “objetivos” sob o pretexto de evitar o “subjetivismo”.

Mas, além dos questionamentos assinalados, a citada passagem pareysoniana repele um outro pressuposto, que, de maneira clara ou

⁷ PAREYSON, 1985. p. 214.

⁸ PAREYSON, 1985. p. 109.

⁹ PAREYSON, 1994. p. 9.

¹⁰ PAREYSON, 1994. p. 85.

¹¹ PAREYSON, 1994. p. 84.

velada, subsiste em várias teorias contemporâneas, qual seja o de que a relação entre a verdade e a sua formulação possa se explicar em termos de “partes” e “todo”. E quanto a esse ponto, Pareyson é bem categórico. De fato, o nexó com a verdade é sempre pessoalmente formulado, mas isso não acarreta sua “parcialidade”. Cada ato interpretativo exige ser visto como uma *totalidade* que, como tal, não necessita nem admite integração, pois contém em si *toda* a verdade, não como posse definitiva, evidentemente, mas no já citado *sentido da sua inexauribilidade*. Se a verdade só pode ser colhida *internamente* a cada formulação, “... que a mantém em sua inteireza precisamente enquanto se realiza como singular...”¹², exclui-se não só que ela possa ser buscada externamente, na “totalidade” de suas formulações, mas, conseqüentemente, que estas possam se qualificar como meras “aproximações”, “partes” ou “verdades parciais”. E é o próprio conceito de interpretação que recusa a totalidade como *externa* e como *única*: “... a totalidade ou opera *internamente* ao singular, ou é, ela própria, ao mesmo tempo plural e singular”¹³.

Do mesmo modo, fica patente a impropriedade de se definir o caráter hermenêutico da relação entre a verdade e a sua formulação através de conceitos como conteúdo e forma, ou como “virtualidade” e “desenvolvimento”. Tais conceitos, na medida em que negligenciam o vínculo indissolúvel entre a inexauribilidade da verdade e a liberdade humana, reconduzem à velha antítese de subjetivismo e objetivismo: seja tratando a pessoa como sujeito, perdendo de vista sua constitutiva abertura e isolando-a no individualismo; seja transformando-a em mero instrumento de uma manifestação necessária e ignorando, assim, aquela dialética de atividade e receptividade, de interioridade e independência, pela qual o ponto de partida que o agir humano sempre pressupõe, só é tal se *internamente* acolhido; seja concebendo a inexauribilidade da verdade como uma espécie de “reservatório” ou “depósito de possibilidades à espera”, e, conseqüentemente, desprezando seu caráter de “germinação” inesgotável de possibilidades inéditas.

Na mesma passagem, delineia-se ainda uma outra proposição fundamental, que Pareyson desenvolve posteriormente, colocando-a como fundamento de sua objeção ao conceito heideggeriano de “inefabilidade”: a da concomitância e perfeito equilíbrio entre a *identidade* e a *ulterioridade* da verdade em relação à sua formulação. Por um lado, a verdade se *identifica* com uma sua formulação; mas essa identificação não é tal que lhe permita apresentar-se como única e definitiva (caso em que não mais se poderia, verdadeiramente, falar de interpretação e sim de “...*sub-rogação* da verdade”); por outro, situa-se a verdade sempre *além* da sua formulação; mas não no senti-

¹² PAREYSON, 1994. p. 77 (grifo meu).

¹³ PAREYSON, 1994. p. 77 (grifo meu).

do de uma absoluta inefabilidade, diante da qual todas as formulações se mostrariam fatalmente inadequadas, e sim no sentido de exigir e permitir uma pluralidade de formulações.

“Manifestação” e “latência” revelam-se, assim, como dimensões inseparáveis e inerentes à própria natureza do processo interpretativo. De modo que qualquer dissociação entre elas, seja pela hipótese de um total ocultamento (que tem algo de nostálgico em relação ao culto racionalista do explícito, arriscando-se inclusive a não passar de uma simples inversão do mesmo), seja pela de uma completa explicitação, desvirtua o pleno significado hermenêutico da interpretação:

“Um segredo total, que mantivesse falante somente o silêncio e não concedesse à verdade outro caráter senão a inefabilidade, aprofundar-se-ia no mais denso mistério e abriria caminho ao mais desenfreado arbítrio dos símbolos. Uma manifestação completa, que culminasse no ‘tudo dito’ e auspiciasse para a verdade uma evidência definitiva, renunciaria àquele implícito que é a fonte do novo, e acabaria por se apoiar sobre a univocidade objetiva do enunciado”¹⁴.

A inobjetivabilidade da verdade, sendo originária e profunda, manifesta-se em uma tal ulterioridade que, em lugar de apontar para sua inefabilidade, aponta para a sua *inexauribilidade*, ou seja, para aquela sua capacidade própria “...de residir na palavra sem com ela se identificar, reservando-se sempre; calando-se no discurso somente para dele irradiar sempre novos significados”¹⁵. O que é originário, adverte Pareyson, é a positividade. Toda negatividade é “traição”, “degradação”, “esquecimento”. Dizer que a verdade reside na própria formulação - como origem - é o mesmo que dizer que ela “*estimula subtraindo-se*” e “*subtrai-se estimulando*”: sua ulterioridade é a “livre possibilidade” de se encarnar em formas sempre novas, identificando-se de tempos em tempos com cada uma delas, embora suscitando-as e transcendendo-as inesgotavelmente:

“... não é pelo fato de subtrair-se a uma explicitação completa que a verdade deva considerar-se como inefável, como se sua sede natural fosse o silêncio, seu único modo de se consignar à palavra fosse subtrair-se e não pudesse se revelar sem se ocultar; seja porque não haveria outro modo de estar presente que a ausência, seja porque toda sua aparição seria no fundo sua traição. A palavra só é sede inadequada da verdade se entendida racionalisticamente como explicitação total; mas se avaliada em sua infinita capacidade, ela aparece, mais propriamente, como a sede mais adequada para colher a verdade e conservá-la como inexaurível”¹⁶.

Só há uma maneira de se possuir e conservar a verdade e, certamente, não é mantendo-a no ocultamento, no silêncio, na inefabilidade (que culminam na indiferença histórica e no relativismo cético) e sim

¹⁴ PAREYSON, 1994. p. 88.

¹⁵ PAREYSON, 1994. p. 117.

¹⁶ PAREYSON, 1994. p. 117.

acolhendo-a como infinita, pois “... não pode ser verdade aquela não é colhida como inexaurível”¹⁷.

III

Da caracterização do ato interpretativo acima examinada, Pareyson extrai o que propõe como a “idéia fundamental” de *Verità e interpretazione* — a distinção entre “*pensamento expressivo*” e “*pensamento revelativo*” —, pela qual procura “... restituir ao pensamento a sua originária função veritativa contra a instrumentalização a que o submetem o tecnicismo e o ideologismo dos dias de hoje”¹⁸.

Tal distinção, naturalmente, está bem distante de uma ingênua diferenciação entre algo que, como fato histórico, seria apenas temporal e algo que, enquanto valor supra-histórico, seria permanente, imutável: se, por um lado, “... *tudo é igualmente histórico e temporal*”¹⁹, por outro, adverte Pareyson, é preciso distinguir, na história, coisas “... cuja natureza e cujo valor se exaurem na historicidade”, e coisas “cuja historicidade é abertura e trâmite ao ser, e por conseguinte, sua sede e aparição”²⁰. Assim,

— se, de um lado, existem formas de pensamento meramente históricas e notoriamente instrumentais, cuja expressividade se reduz a uma indireta racionalização de sua situação temporal;

— de outro, existem outras que são, antes de tudo, revelativas, ou mais precisamente, que se caracterizam como *conjuntamente expressivas e revelativas*, históricas e ontológicas, exprimindo a pessoa e seu tempo no próprio ato de revelar a verdade, e vice versa.

É evidente, em ambas, a permanência de uma fundamental distância entre o *dito* e o *não dito*: a palavra sempre remete a algo de *não explícito* e que contém o verdadeiro significado do discurso. Mas há também um outro aspecto fundamental, freqüentemente negligenciado, e é que são bem diversos, nos dois casos, o alcance e a função desse *não explícito*:

— no “pensamento expressivo”, o *não dito* está fora da palavra, mais precisamente ao nível da mera expressão “mascarada” de seu contexto histórico. “Compreender”, nesse caso, exige “sanar essa discrepância”, “desmascarar” a diversidade entre o *dito* e o *não dito*, desembaraçando-se do explícito e suprimindo o subentendido como tal na evidência absoluta;

¹⁷ PAREYSON, 1994. p. 117.

¹⁸ PAREYSON, 1994. p. 10.

¹⁹ PAREYSON, 1988. p. 156.

²⁰ PAREYSON, 1988. p. 156.

— no “*pensamento revelativo*”, ao contrário, já que a verdade nele reside como inexaurível, o *não dito* está presente na própria palavra; não como resíduo subentendido e facilmente enunciável, que possa ser objeto de uma explicitação completa, mas como *estímulo* de uma revelação inesgotável. Logo, se no pensamento expressivo é preciso “desmistificar”, “desmascarar”, no pensamento revelativo, o que se impõe é *interpretar*, “*aprofundar*” o explícito, para dele colher a infinita mensagem.

“*Desmistificação*” e “*interpretação*” são, portanto, duas maneiras diversas de se fazer falar o *não dito*: a primeira só pode fazê-lo substituindo o subentendido pelo explícito, levando-o à completa explicitação e restabelecendo assim a totalidade do discurso e de suas significações; a segunda, *aprofundando* o explícito, para nele colher a *inexaurível fecundidade do implícito*.

Nesse sentido, uma *filosofia da interpretação* qualifica-se como uma “*filosofia do implícito*”, nascida da convicção de que “compreender” significa ter consciência de que a *posse* da verdade só se dá na forma de se *dever ainda procurá-la*, ou seja, de se *colhê-la como inexaurível*. Tarefa infinita, pois o que possibilita o discurso é precisamente o caráter *originário* da presença da verdade, que nele reside *sem se exaurir*, sem se deixar aprisionar em uma enunciação completa, *abrindo-se* a uma revelação permanente e denunciando sua presença precisamente pela contínua *distância* entre o explícito e o implícito.

O conflito entre essas proposições pareysonianas e algumas teorias contemporâneas é evidente. Em especial, aquelas inspiradas na difundida “*escola da suspeita*”, cuja proposta geral é, como se sabe, da necessidade de “desmascaramento” de todo discurso humano, inclusive do filosófico, em busca do verdadeiro significado que se situaria além do explícito.

Primeiramente, é importante lembrar que o “desmascaramento” proposto implica uma dissociação do explícito e do subentendido, promovendo uma relativização da palavra ao seu tempo “... e não lhe conferindo outro sentido que tal relativização”²¹. A crítica pareysoniana a tal proposição remete à distinção, acima proposta, entre “*pensamento expressivo*” e “*pensamento revelativo*”, permitindo concluir que tal “desmascaramento” se adequa não ao pensamento filosófico, que é indivisivelmente histórico e revelativo, mas ao ideológico, que é instrumental e meramente aderente a seu tempo, nele residindo o subentendido fora da palavra, isto é, ao nível da expressão “inconsciente” e “mascarada” da situação histórica. No caso da ideologia, sim, cabe a pretensão de restabelecer a totalidade do discurso e de suas significações pelo “desmascaramento”, pela explicitação do subenten-

²¹ PAREYSON, 1994. p. 117.

dido. Não na filosofia, onde tal procedimento vem desrespeitá-la em sua constituição fundamental de discurso indivisivelmente histórico e revelativo, no qual o não dito reside na própria palavra e não fora dela, e que, portanto, oferece-se não como objeto de uma explicitação completa e sim como *estímulo* de uma revelação inexaurível. A filosofia não requer “desmascaramento” e sim *interpretação*, única forma de conhecimento capaz de conter a verdade como *inexaurível*; e que se nunca atinge a completa explicitação não é “... por inadequação da palavra, mas precisamente por sua capacidade de possuir um infinito...”²².

IV

Isto posto, cabe interpelar o historicismo com a incontestável transcendência das filosofias a seu tempo. Mais precisamente, com o fato de que uma formulação filosófica não entra em crise simplesmente pelo reconhecimento de sua incontornável historicidade; e, além disso, em lugar de se oferecer simplesmente a estudos descritivos, conserva sua potência vigorosa de continuar interrogando, suscitando novas respostas e novos problemas, exigindo, portanto, uma compreensão que se eleve da raiz histórica, certamente ineliminável, ao universal.

Esse ponto traz de volta a *coessencialidade* dos aspectos histórico e ontológico no pensamento filosófico, pela qual se pode entender que a “multiplicidade das formulações”, longe de comprometer a “unicidade da verdade”, promovendo a sua fragmentação, de fato a confirma e consolida. Em suma, que *unicidade da verdade* e *multiplicidade das filosofias* são, mais propriamente, os termos de um *falso conflito*, cabendo substituí-los por uma fórmula bem mais rica e apropriada: “inexaurível infinitude do verdadeiro e liberdade de quem, sob o seu estímulo, põe-se a buscá-lo”²³.

A verdade é que a tese historicista, justamente pela ausência de uma adequada investigação da natureza da interpretação e das razões internas de sua multiplicidade, comete equívocos fundamentais, dentre eles, a explicação simplista dessa multiplicidade como mera decorrência da variabilidade histórica das infinitas gerações de intérpretes. Impede-se, conseqüentemente, de perceber a interpretação como capaz de acolher, *ao mesmo tempo*, tanto a unicidade originária e espontânea da verdade quanto a constitutiva pluralidade das suas formulações. Além disso, deixa de inferir que, enquanto formulação indivisivelmente histórica e revelativa, cada filosofia é, sim, expressiva de seu momento, mas ao mesmo tempo dotada de uma originária abertura ao ser e à verdade

²² PAREYSON, 1994. p. 115.

²³ PAREYSON, 1952. p. 96.

(não que inexistassem teorias perfeitamente enquadráveis na tese historicista; mas, além do fato de que, a rigor, estas nem poderiam ser chamadas de filosofias, existem outras, nas quais a personalidade e historicidade, de certo ineliminável, ao invés de ser limite, é, ao contrário, *abertura e via de acesso* à verdade; melhor dizendo, que "... no ato de exprimirem o próprio tempo, são também e sobretudo uma revelação da verdade"²⁴). Alicerçando-se nesses equívocos, conclui o historicismo pela impossibilidade da crítica filosófica e, por conseguinte, da própria história da filosofia, caindo no "fatalismo histórico": as filosofias são mundos próprios, fechados em si mesmos e igualmente legítimos enquanto expressões conceituais de particularíssimos modos de ver a realidade; fora de seu horizonte específico, não há lugar para a crítica; o máximo que se pode é descrevê-las. Ocorre aqui um retorno sub-reptício da unidade da filosofia, como observa Pareyson, "...precisamente na falsa forma da unicidade..."; o que dá lugar, ainda uma vez, ao dogmatismo, à falta de crítica.

É a *unidade* e não a unicidade que especifica o discurso filosófico. A unicidade é da verdade e não das suas formulações. Sobre esse ponto, não pode haver confusão: as variações históricas multiplicam as formulações, necessariamente múltiplas e continuamente aprofundáveis; não a verdade, necessariamente una e idêntica a si mesma, no próprio ato em que se oferece, continuamente, *como origem* e não como objeto do pensamento.

A *unidade* da filosofia se institui justamente a partir do diálogo que liga entre si as diversas filosofias, enquanto "livres possibilidades" de formulação da verdade, ou seja, enquanto autênticas "posses" da verdade que nelas se presentifica, em contínua abertura a inéditas formulações. O equívoco historicista consiste em ligar a universalidade da filosofia à idéia de uma formulação definitiva e universalmente reconhecida da verdade, deixando de perceber que a pluralidade, além de não atestar a empiricidade das conclusões filosóficas, é insuficiente para contestar seu caráter unitário e comprometer sua universalidade. E o que é mais grave, deixa de perceber que, ao resolver determinado problema histórico, a filosofia, no fundo, está solucionando, de um novo ponto de vista, um problema único e eterno.

Uma das mais instigantes proposições pareysonianas é justamente esta: as filosofias são "*livres possibilidades*", totais e conclusas, constitutivamente *irredutíveis* a qualquer integração, mas essencialmente *dialogantes*. Trata-se de uma irredutibilidade e, ao mesmo tempo, de uma abertura de cada filosofia às outras, de uma comunicação que, precisamente através da polêmica "... reúne a todas no âmbito comum de uma compreensão recíproca..."²⁵.

²⁴ PAREYSON, 1994. p. 16.

²⁵ PAREYSON, 1994. p. 96.

A esta proposição pareysoniana, obviamente contrapõe-se a difundida tese de que, devido a seu caráter total e concluso, não existe propriamente diálogo, só polêmica entre as filosofias. Pareysonianamente, pode-se rebater essa tese, argumentando que:

1) a impossibilidade de diálogo caracteriza de fato, com muita propriedade, o plano das ideologias, cuja irredutibilidade se liga a causas extrínsecas e decorre justamente da parcialidade que inere a seu caráter meramente histórico e instrumental. Nesse caso, sim, a adoção de uma perspectiva exclui o reconhecimento de outras²⁶, sendo correto dizer que o próprio reconhecimento da multiplicidade das perspectivas impossibilita a adoção de uma delas;

2) mas o pensamento filosófico, ao contrário, como pensamento conjuntamente histórico e revelativo da verdade, é dotado de uma irredutibilidade peculiar, intrínseca, constitutiva de seu caracterizar-se como “posse” de algo que lhe é interno e que não se exaure, pois é necessariamente múltiplice e continuamente aprofundável. Tal irredutibilidade não impede o diálogo, antes o *propicia*:

“... a filosofia, e somente ela, põe as bases para um verdadeiro diálogo entre os homens, porque o seu discurso é conjuntamente pessoal e revelativo, isto é, institui uma multiplicidade de interpretações singulares e irrepetíveis do verdadeiro, e ao mesmo tempo, as articula em uma comunicação recíproca incessante, baseada na força unitiva da verdade”²⁷.

Se a meta da filosofia não pode ser o “tudo dito”, a enunciação acabada e definitiva da verdade, isso não a reduz à mera expressão conceitual de um período histórico, nem autoriza o seu confinamento nos “ferros velhos do passado”. De certo, o diálogo entre as filosofias é interminável, não admite sínteses finais. Mas o significado hermenêutico dessa infinitude não é a supressão da verdade e o fechamento da filosofia em si mesma:

— se a verdade não pode ser objeto do discurso filosófico, não significa que este seja destituído de verdade, mas antes, “... que a verdade é algo de muito mais originário que o objeto de um discurso”²⁸;

— se o diálogo das filosofias é interminável, não é em virtude de uma extrínseca abertura a acréscimos indefinidos de sentidos, igualmente válidos e mutuamente excludentes, e sim em virtude de uma peculiaridade interna, pela qual, as várias filosofias se apresentam como “livres possibilidades”, conclusas em si, dotadas de um desenvolvimento todo seu, original e autônomo, e ao mesmo tempo abertas a um diálogo incessante.

²⁶ PAREYSON, 1994. p. 125.

²⁷ Cf. PAREYSON, 1994. p. 210.

²⁸ PAREYSON, 1994. p. 207

Em suma, cada filosofia é *absoluta*, mas não no sentido de possuir a verdade total e de fechar-se na própria incomunicabilidade e sim de ser uma livre possibilidade irredutível às demais. É *definitiva*, mas não no sentido de ser a única verdadeira e sim de que, ao resolver os próprios problemas os transcende e se oferece perenemente a sempre novas discussões e aprofundamentos. E isso em virtude não só do infinito número de intérpretes, mas também da constitutiva infinitude de seus próprios aspectos, cujo fundamento não pode ser outro que “a livre e gratuita inexauribilidade do infinito”, que não se desdobra em momentos necessários, exigindo integração,

“... *nem se determina em modos particulares, nem se revela a um conhecimento privilegiado, mas suscita infinitas vozes que tentam, cada uma a seu modo, colhê-lo e desvelá-lo; e as suscita mantendo-as em sua autonomia, respeitando-as em sua liberdade, reconhecendo-as em seu valor, uma vez que cada uma delas é livre e autônoma na própria determinação, e aberta e infinita na própria definitude*”²⁹.

Bibliografia

PAREYSON, Luigi. Unità della filosofia. *Filosofia*. Turim: Edizioni di “Filosofia”, Anno III, n. I, p. 83-96, gen., 1952.

_____. *Esistenza e persona*. Nova ed. Genova: Il Melangolo, 1985. 294 p.

_____. *Os problemas da estética*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1989. 180 p.

_____. *Estetica; teoria della formatività*. 5.ed. Milão: Tascabili Bompiani, 1991. 337 p.

_____. *Verità e interpretazione*. 4.ed. Milão: Mursia, 1994. 260 p.

RUSSO, Francesco. *Esistenza e Libertà; il pensiero di Luigi Pareyson*. Roma: Armando Editore, 1993. 255 p.

VATTIMO, Gianni. *Pareyson dall'estetica all'ontologia*. Revista di estetica. Turim, n. 40-41, p.3-16, set., 1993.

Endereço da Autora:

Rua dos Otoni, 301 / 801

30150-270 Belo Horizonte – MG

²⁹ PAREYSON, 1952. p.96.