

ECLETISMO E HISTORIOGRAFIA DA FILOSOFIA – UMA ABORDAGEM RETÓRICA

THE ECLECTICISM AND THE HISTORIOGRAPHY OF
PHILOSOPHY – A RHETORICAL APPROACH

HENRIQUE JALES RIBEIRO¹

Abstract: Based on his own research on the subject, the author investigates the role that eclecticism can play in the history of philosophy and in its specialized historiographies. It is argued that, from a philosophical point of view, eclecticism may be original and that traditional historiographies, which are basically the historiographies of great authors, must give way to a historiography of philosophical problems in each different period. From this perspective, and considering the state of the art in this area, the author argues that the solution to the problems that we face fundamentally requires a rhetorical approach to philosophy.

Key-words: eclecticism; historiography; rhetoric.

Resumo: Seguindo as suas próprias investigações sobre o assunto, o autor investiga o papel que o ecletismo pode desempenhar na história da filosofia e nas respetivas historiografias especializadas. Argumenta que o ecletismo pode ser original, de um ponto de vista filosófico, e que as historiografias tradicionais, que são basicamente historiografias de grandes autores, devem dar lugar a uma historiografia dos problemas filosóficos, época a época. Deste ponto de vista, e considerando o estado da arte na matéria, defende que a saída para os problemas com que nos confrontamos

Résumé: À partir de ses propres recherches sur le sujet, l'auteur examine le rôle que peut jouer l'éclectisme dans l'histoire de la philosophie et dans ses historiographies spécialisées. Il soutient que l'éclectisme peut être original d'un point de vue philosophique et que les historiographies traditionnelles, qui sont essentiellement des historiographies de grands auteurs, doivent céder le pas à une historiographie des problèmes philosophiques de chaque époque. De ce point de vue, et compte tenu de l'état de l'art dans ce domaine, l'auteur soutient que la solution des problèmes auxquels

¹ Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. E-mail: jalesribeiro@gmail.com ORCID: 0000-0002-9272-940X

passa fundamentalmente por uma abordagem retórica da filosofia.

Palavras-chave: ecletismo; historiografia; retórica.

nous sommes confrontés passe fondamentalement par une approche rhétorique de la philosophie

Mots-clés: éclectisme; historiographie; rhetoric.

1. O anátema do ecletismo

O ecletismo sempre foi visto como uma conceção pobre ou enfraquecida da investigação filosófica. O pressuposto é que misturar conceções da filosofia diferentes entre si, senão mesmo opostas entre si, não é aceitável e conduz a consequências inadmissíveis, em particular, conduz à falta de novidade e originalidade e, sobretudo, à confusão. Um filósofo qualquer só terá verdadeiro interesse, só merecerá ser alvo de estudo e atenção por parte da historiografia e fazer parte da história da filosofia propriamente dita, se for original e as suas investigações forem suscetíveis de um desenvolvimento mais ou menos sistemático, a retomar por outros; caso contrário, ele é considerado como um “filósofo menor” – um filósofo na dependência, direta ou indireta, dos “filósofos maiores”, isto é, daqueles que entram por direito próprio nessa história. Terá direito, não a um capítulo, mas a uma breve secção nas histórias da filosofia. Em consequência, a tendência preponderante na historiografia filosófica, no passado e até praticamente aos nossos dias, consistiu em desprezar pura e simplesmente o contributo para a filosofia dos filósofos ecléticos e menores, como se eles não influenciassem o decurso ou desenvolvimento da história da filosofia. Uma boa parte dos filósofos portugueses da segunda metade do século XIX aos nossos dias (Antero de Quental e Leonardo Coimbra, por exemplo), como mostrei noutra lado atentamente, entra nessa categoria que acabei de explicitar e esclarecer. Mas o mesmo poderia ser dito dos filósofos de outras nacionalidades, independentemente do seu “desenvolvimento cultural”, como é o caso da francesa, da italiana, da inglesa ou da alemã.²

Agora, por razões que fundamentarei ao longo deste artigo, os motivos que levam a excluir os filósofos menores da história da filosofia e da respetiva historiografia conduzem a ignorar completamente o alcance e significação desta última. É suposto que o historiador ou o historiógrafo interpreta e comenta – e apenas isso. Também ele não desempenhará qualquer papel

² Veja-se Henrique Jales Ribeiro, “The Eclecticism as Programme: Philosophy and Science in the Second Half of the Nineteenth Century”, *Revista Filosófica de Coimbra* 22 (2013), 123-142.

relevante na evolução e desenvolvimento das ideias filosóficas, no caso, daquelas de que se ocupam quer os filósofos maiores quer os menores. A ideia é que, ainda por parte dele, não haverá novidade e originalidade em filosofia. Compete-lhe esclarecer ou iluminar aquilo que um dado filósofo, um grupo de filósofos, ou mesmo – como é o caso das histórias monumentais da filosofia – todos os filósofos no seu conjunto desde a Grécia antiga, quiseram dizer – nada mais do que isso. Fazer historiografia, em última análise, não é fazer filosofia. No limite, o comentário do historiador ou do historiógrafo, se é pertinente, provirá de um filósofo menor e, dada a natureza das suas investigações, ele próprio eclético. Mais uma vez, não haverá novidade e originalidade em filosofia por parte desse comentário. Ele não influenciará decisivamente não só a evolução das ideias filosóficas mas a própria história das ideias de maneira geral.

Dito tudo isto, há, é claro, um vasto conjunto de questões que importa esclarecer ou investigar. A presunção da historiografia tradicional ou conhecida, aí incluindo a da meta-historiografia (meta-historiografias como a de Rorty), é que um “filósofo maior” qualquer se ocupa (supostamente) de problemas filosóficos substantivos, em termos especulativos – problemas esses que existirão por si mesmos, ou em abstrato, e que podem ser retomados pela historiografia competente ou especializada independentemente dos respetivos condicionamentos sociais, culturais e políticos, ou, se se preferir, dos contextos em causa; mas, mais decisivamente: problemas que podem ser retomados independentemente da forma como são retoricamente apresentados. A retórica, portanto, é posta de lado logo à partida. É justamente por esta razão que essa historiografia, mais de dois milénios depois do levantamento de alguns dos referidos problemas, pode livremente aceder aos mesmos e, como se disse, retomar sem constrangimentos o trabalho especulativo dos autores envolvidos. A história da filosofia, nesta perspetiva, existirá por ela mesma – ao historiador ou historiógrafo compete descrevê-la ou reconstruí-la o melhor que puder, deste ou daquele modo. Mas mesmo neste último caso – o da reconstrução – a problemática filosófica, qualquer que ela seja, existirá por si mesma. Um filósofo é “menor” precisamente porque, ao contrário dos “maiores”, não começou por aceder originalmente a essa problemática – e o mesmo acontecerá com o historiador ou o historiógrafo. Não há meta-história nem metanarrativas nesta conceção da história da filosofia; como também não existirá qualquer ideologia escondida que tenha a ver com os condicionamentos e contextos a que me referi mais acima. Em princípio, haverá uma única forma de contar essa história, as outras sendo descartadas por defeito de apresentação, não por qualquer defeito congénito.

2. O ecletismo na segunda metade do século XIX

Como regra, os filósofos menores são associados ao desenvolvimento de investigações dos filósofos maiores; não haverá, portanto, qualquer novidade e originalidade nas concepções introduzidas por eles. Mas também podem ser associados a épocas de crise nas investigações sistemáticas em filosofia, isto é, a crises abertas devido a limitações e falhas dos programas de investigação dos “filósofos maiores” (ter um programa de investigação qualquer é o que caracteriza essencialmente esse tipo de filósofos). É este último caso que me interessa nesta secção. No que concerne à filosofia em Portugal na segunda metade do século XIX, ou à filosofia francesa e alemã no mesmo período, estudei este assunto atentamente em alguns livros e outras publicações.³ Antero de Quental ou Leonardo Coimbra serão filósofos menores ou maiores? Boutroux ou Bergson serão filósofos maiores ou menores? E. von Hartmann e outros, na Alemanha, serão filósofos maiores ou menores? A minha tese fundamental é que os programas de investigação consubstanciados pela filosofia de Comte, por um lado, e pelas filosofias de Hegel e de Schelling, por outro, entraram em colapso ainda antes desse período a que aludi e que uma boa parte dos filósofos menores, europeus e ocidentais de maneira geral, procurou – tendo em mente sobretudo a evolução das problemáticas da física e da matemática – uma síntese entre essas filosofias. Uma tal síntese, dados os termos da equação, não poderia deixar de ser essencialmente eclética. Chamei-lhe, nos meus trabalhos, uma “síntese leibniziana”, porque justamente a sua matriz é a filosofia de Leibniz. A minha teoria é que essa síntese constituiu um verdadeiro programa de investigação sistemática – o que entra claramente em contradição com a conhecida tese de que o ecletismo não poderá, por definição, constituir um tal programa. Os problemas que ocupavam esses filósofos menores, a que tenho vindo a aludir, eram do tipo: sendo certo que as concepções de uma hierarquia das ciências que encontramos quer em Comte quer em Hegel e em Schelling, são pertinentes mas têm profundas limitações (perante a evolução das ciências a que me referi acima) como compatibilizá-las entre si? Como justificar nesse enquadramento que passa por Hegel e por Schelling, por um lado, e por Comte, por outro, as geometrias não euclidianas? Como justificar, ainda desse ponto de vista, os princípios da mecânica, face a uma alegada inconsistência entre as leis de Newton sobre a mesma? A ideia era que essas concepções da hierarquia deveriam ser completamente reformuladas perante problemas epistemoló-

³ Veja-se Henrique Jales Ribeiro, *Estudos sobre a Filosofia na Europa e em Portugal. Vol. 1: De Antero de Quental a Leonardo Coimbra* (Coimbra: MinervaCoimbra, 2013). E Henrique Jales Ribeiro, *Estudos sobre a Filosofia na Europa e em Portugal. Vol. 2: Leonardo Coimbra e a Filosofia na Europa do seu Tempo* (Coimbra: MinervaCoimbra, 2015).

gicos como estes. Como se disse, subjacente a essas reformulações está a concepção leibniziana da substância, ou mónada, como força ou energia, que já tinha influenciado decisivamente, como mostrei noutro lado, a versão de Schelling de uma hierarquia das ciências, e que terá um grande impacto no chamado “espiritualismo francês” (e, por esta via, na filosofia em Portugal, de Antero a Leonardo Coimbra).⁴ Note-se que os problemas a que aludi não preocuparam apenas os filósofos propriamente ditos, mas também – considerando a estreita relação entre filosofia e ciência da segunda metade do século XIX até praticamente ao primeiro quartel do XX – os cientistas no seu conjunto. Não eram apenas os filósofos que eram “menores”; os cientistas poderiam igualmente ser classificados desse modo. Agora, não era de “teoria da ciência” – uma teoria como aquela que o idealismo absoluto alemão, com Hegel e com Schelling, tinha desenvolvido – de que se tratava, mas – num sentido preponderantemente kantiano, que é aquele segundo o qual a ciência constitui um objeto exterior à filosofia – de “filosofia da ciência”. Contudo, a presunção de que os filósofos possam fazer ciência no quadro das suas próprias investigações – como nesse idealismo se começa por assumir à partida – não desapareceu completamente e persiste ainda, de algum modo, para os filósofos da síntese leibniziana.

Resulta de tudo aquilo que acabei de dizer que o ecletismo pode, portanto, constituir ele mesmo um programa de investigação necessário e relevante. Mas, neste quadro ou neste contexto e independentemente da síntese leibniziana a que me referi, havia lugar para procurar desenvolver e aprofundar, expurgando-as das repetitivas limitações, quer as concepções de Comte quer as de Hegel ou as de Schelling. Positivismo e hegelianismo (Schelling era frequentemente interpretado deste modo: “hegelianismo”), cada um por seu lado, passaram a constituir correntes ou movimentos filosóficos partilhados não apenas por estes ou aqueles pensadores, mas por escolas ou comunidades de filósofos, em França, na Itália, em Inglaterra ou na Alemanha, por exemplo. Mais uma vez: estamos a falar de filósofos essencialmente ecléticos, porque do que se tratava era de reformular as concepções positivistas ou as hegelianas num contexto histórico-filosófico bem diferente do de Comte ou do de Hegel e de Schelling, e uma tal reformulação ia ao encontro das críticas feitas a essas concepções por outras correntes e escolas filosóficas (como é o caso do chamado “espiritualismo francês”). Aparentemente, e sublinho *aparentemente*, segundo a historiografia oficial nada restou para a história

⁴ Veja-se Henrique Jales Ribeiro, “Sur la réception de la philosophie de Schelling en Europe et au Portugal (de la seconde moitié du XIXème siècle au début du XXème)”, in: *Schellings Philosophie der Freiheit. Studien zu den Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, ed. Diogo Ferrer e Teresa Pedro (Würzburg: Ergon Verlag, 2012), 301-314.

da filosofia de todas estas investigações: como nada terá restado para essa história da síntese leibniziana propriamente dita, a não ser pela negativa. E a razão, como veremos melhor a seguir, é simples: se o ecletismo não constitui novidade e originalidade, por muito que os filósofos ecléticos e menores tenham influenciado os “maiores”, então não vale a pena incluir os primeiros nas metanarrativas das histórias monumentais da filosofia – histórias essas que são, por excelência, histórias dos grandes autores ou pensadores (histórias do género daquelas que Abbagnano ou Copleston construíram).⁵

3. As metanarrativas da história da filosofia

Deixem-me agora procurar esclarecer o que é que se entende por “metanarrativas da história da filosofia”. Um ponto essencial é que, à partida, não existe uma história da filosofia ocidental que seja virgem ou imune em relação às nossas interpretações, contexto a contexto. Aplica-se a essa história o que pode ser dito das interpretações filosóficas, de maneira geral, de acordo com argumentos como o da relatividade ontológica de Quine:⁶ a história da filosofia não existe por si mesma ou independentemente delas; ou, se se preferir, *não há história mas meta-história ou as interpretações que fazemos da mesma*. O que significa que nós vamos sempre, como historiadores ou historiógrafos da filosofia, do presente (ou do nosso contexto atual) para o passado (para o contexto sob interpretação), contrariamente ao que tradicionalmente se presume. Esta tese tem consequências ou implicações profundas, que examinarei ao longo deste artigo. A historiografia filosófica oficial parte do pressuposto de que existe uma linha de continuidade ou de progresso entre os grandes autores desde a Grécia antiga (Platão, Aristóteles, Descartes, Hume, Kant, Russell, Wittgenstein, etc.). Essa continuidade começa por ser cronológica; mas logo se assume que há uma continuidade ou uma evolução substantiva, filosoficamente falando, que nos conduz de um dado autor para outro ou para outros. Por estas razões, os chamados “filósofos menores” não fazem parte dessa historiografia, a não ser excecionalmente ou para ilustrar as teses dos filósofos maiores. Mas o que é que faz um grande autor ou um filósofo maior, a não ser o facto de ele (supostamente) ter influenciado programaticamente, de algum modo, a história da filosofia? Essa influência é sempre meta-histórica ou relativa: depende fundamentalmente do nosso

⁵ Veja-se Nicola Abbagnano, *História da Filosofia* (Lisboa: Ed. Presença, 1999 e ss); e Frederick Copleston, *A History of Philosophy* (London: Burns, Oates & Washbourne, 1946-1975).

⁶ Willard van O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays* (New York: Columbia University Press, 1969), cap. 3.

contexto da interpretação e, em cada contexto, de interpretações conflituosas entre si. Mais uma vez: não existe uma história da filosofia virgem ou imune em relação às nossas interpretações contexto a contexto. É justamente pelas razões que acabei de elencar que as historiografias monumentais, como é o caso da de Copleston, são metanarrativas: as histórias que elas nos contam podem ser contadas de modos completamente diferentes entre si e de acordo com pressupostos completamente diferentes entre si: variando os pressupostos, necessariamente varia a história que cada um de nós (eventualmente) pode contar. A história da filosofia ou, melhor dizendo, a história do fim da metafísica, de Heidegger, quando comparada e contrastada com a história da filosofia de Copleston, constitui um exemplo brilhante do que acabo de dizer: mas o mesmo poderia ser dito da história e historiografia de Rorty em *Filosofia e o Espelho da Natureza* e outros trabalhos (para me limitar a dois exemplos relevantes na primeira e na segunda metade do século XX).⁷ Uma alternativa mais saudável em relação à historiografia filosófica conhecida e na linha de Heidegger e de Rorty (alternativa essa que esclareceremos mais à frente), seria a construção-reconstrução da história da filosofia não como uma história de grandes autores mas, fundamentalmente, como uma história de problemas que podem ser dialeticamente argumentados.⁸ Entre esses problemas estão aqueles que mencionei na seção anterior deste artigo. Mas na segunda metade do século XX, provavelmente, o maior problema elegível seria o que diz respeito à natureza e significado da filosofia na pós-modernidade (aí poderíamos incluir Heidegger, Rorty, Derrida, Levinas e outros). Uma tal história permitir-nos-ia viajar livremente do presente para o passado e deste para aquele como se não existissem fronteiras intransponíveis. E, deste ponto de vista, seguramente que os filósofos menores não poderiam ser postos de lado, muito pelo contrário. Outra alternativa, e ainda nessa perspectiva dialética a que aludi, consistiria em pôr em contraste entre si, sistematicamente, as diferentes histórias ou historiografias da filosofia para ver o que é que daí se segue: pôr em contraste uma representação como a de Copleston, por exemplo, com as representações de Heidegger e de Rorty. Pedagogicamente falando isso seria muito útil, independentemente da questão de saber, que retomarei mais à frente, aonde é que nos poderia levar um tal questionamento.

⁷ Veja-se Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979). E Richard Rorty, “The Historiography of Philosophy: Four Genres”, in: *Essays on the Historiography of Philosophy*, ed. Richard Rorty et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 49-75.

⁸ Veja-se Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, trad. de G. Fried e R. Polt (New Haven: Yale University Press, 2000). E Rorty, *Philosophy*.

4. Exemplos europeus do ecletismo em filosofia

Em investigações anteriores, citei como autores essencialmente ecléticos filósofos em Portugal como Antero de Quental e Leonardo Coimbra; em França, o chamado “espiritualismo francês” no seu conjunto e a filosofia de Boutroux em especial; na Inglaterra o neo-hegelianismo de vários autores, aí incluindo, à cabeça, o do primeiro Russell (o Russell antes da criação da lógica matemática propriamente dita, com *Os Princípios da Matemática*); na Itália, versões neo-hegelianas similares com Vera, Mariano e outros; e na Alemanha, os seguidores das concepções de Schelling, como é o caso de Hartmann. A lista está longe de estar completa país a país. Todos estes filósofos são autores menores e só excepcionalmente aparecem como importantes ou “maiores” nas historiografias especializadas, isto é, como tendo influenciado decisivamente as concepções destes últimos. Mas são autores, em todo o caso, cujo contributo para a filosofia ou para a história das ideias só é compreensível e visível à luz de uma reconstrução “histórica” e “racional” (para utilizar as expressões da meta-historiografia de Rorty, que examinarei mais à frente) dos contextos onde se inserem. O que quer dizer que, antes ou a par de uma leitura dos textos desses filósofos, temos que atentamente estudar os referidos contextos. Sem isso, não chegamos a lado nenhum. Temos, mais uma vez, de reconstruí-los, com dificuldades epistemológicas similares àquelas com que explicamos a um leigo o que é a lei da gravidade ou quais são os princípios da mecânica.

No caso português, com Antero de Quental e Leonardo Coimbra, o ecletismo e a ideia de uma síntese leibniziana, que retomaria e sintetizaria a hierarquia das ciências de Comte e as de Hegel e de Schelling, tendo como matriz a monadologia de Leibniz e, em particular, a sua ideia de força ou de energia, são mais ou menos patentes.⁹ Todas estas vertentes histórico-filosóficas são expressamente referidas nas obras principais dos filósofos portugueses: “Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX” e *O Criacionismo*. Do que se trata para o historiador ou o historiógrafo, portanto, é de reconstruir o contexto dessas obras mostrando como é que as vertentes em causa se conjugam entre si. Mas note-se que quer um quer outro autor foram profundamente influenciados pelo espiritualismo francês e, como aconteceu com o segundo, particularmente pelo livro de Boutroux *Da Contingência das Leis da Natureza*.¹⁰ Um traço peculiar e bastante significativo dos respetivos ecletismos é que, apesar de retomarem Comte e o idealismo absoluto alemão em novos termos, qualquer um deles se assume como antipositivista ou anti-hegeliano. O mesmo aconteceu, na Europa de maneira geral, com os autores da síntese leibniziana.

⁹ Veja-se Ribeiro, *Estudos*, vols. 1 e 2.

¹⁰ Emile Boutroux, *De la contingence des lois de la nature* (Paris: Félix Alcan, 1895).

O facto não nos deve perturbar: como historiadores da filosofia ou historiógrafos a obra de um filósofo qualquer é um todo acabado: esse filósofo, quando interpreta a sua própria obra, encontra-se na mesma condição e posição que qualquer outro comentador. É perfeitamente possível, portanto, que ele não esteja completamente consciente de todos os fatores histórico-filosóficos que influenciaram o seu pensamento. E é justamente por esta razão que o papel da historiografia filosófica é absolutamente essencial: fazer historiografia é já, de uma forma ou de outra, fazer filosofia. Agora e mais uma vez, o ponto essencial de tudo aquilo que acabo de dizer é que o ecletismo constituiu, na segunda metade do século XIX, um verdadeiro programa de investigação internacional. Esses autores ecléticos, a que me referi, estavam convictos de que, filosoficamente falando, contribuíam para uma investigação sistemática e colegialmente partilhada. Os termos da equação eram claros (síntese entre Comte, por um lado, e Hegel e Schelling, por outro, com matriz leibniziana), muito embora as soluções para a mesma pudessem ser diferentes entre si. Desentendimentos ocorreram, apesar de tudo, por não se ter verdadeiramente compreendido e assimilado o que acabo de dizer: cada um dos autores ecléticos, a que aludi, presumia, à partida, estar a dar uma contribuição verdadeiramente nova e original para os problemas de que se ocupava.

4.1 *A pós-modernidade na historiografia filosófica e o ecletismo*

Deixem-me dar um outro exemplo de uma *historiografia de problemas*, em vez de uma *historiografia de autores*: a pós-modernidade em filosofia. Esta parte do pressuposto de que a modernidade e, com ela, a ideia de uma investigação sistemática em filosofia, acabaram ou chegaram ao seu termo final; e que há lugar, de um modo que fica por explicar inteiramente na maior parte dos casos, para uma nova conceção da filosofia e, em especial, da sua relação com a ciência e as outras áreas do conhecimento humano. Heidegger tirou esse tipo de consequências; mas também na filosofia analítica, com Quine e Wittgenstein sobretudo, as mesmas foram tiradas. O principal problema – para nós historiadores ou historiógrafos – consiste em saber em que é que a pós-modernidade consiste para além do fim (suposto) da modernidade, que nos leva de Descartes e Kant até à época contemporânea (ao fim da primeira metade do século XX). Esse problema é meta-histórico e metafilosófico: é um problema da historiografia e não tanto dos autores ou filósofos envolvidos; e é justamente por esta razão que uma historiografia de autores é incompetente para lidar com ele. Noutros lados defendi que é a problemática do impacto do holismo em filosofia, e particularmente na filosofia analítica, que caracteriza, de modo geral, a pós-modernidade.¹¹ Deste

¹¹ Veja-se Henrique Jales Ribeiro, *Filosofias Nacionais, Transnacionais e Tradições Filosóficas no Século XXI* (Lisboa: Edições Esgotadas), 51-53.

ponto de vista defendi que é um argumento como o da relatividade ontológica de Quine, quando interpretado à luz de outras argumentações (como a de Kuhn ou a de Rorty), que está no cerne dessa problemática.¹² A teoria, que resulta dessas argumentações, é que não existem quaisquer fundações para a filosofia como investigação sistemática; em particular não faz mais sentido falar em “filosofia da ciência”; nenhuma metanarrativa quer em filosofia quer na história das ideias de maneira geral é admissível (como reclamam os autores do chamado “narrative turn”). Tudo isto tem como consequência que não existem contextos paradigmáticos ou que sejam superiores a outros contextos; todas as culturas e formas de organização social, cultural e política, em termos civilizacionais, estão ao mesmo nível ou no mesmo plano. Mas também o estarão as historiografias (filosóficas ou não) respetivas. Note-se que, quando falamos de “pós-modernidade”, não estamos apenas a falar de filosofia, no sentido estrito ou sistemático, mas de todo um campo mais vasto que abrange a história das ideias no seu conjunto da segunda metade do século XX em diante. Discursos como aqueles que dizem respeito à identidade de género ou à orientação sexual, para além daqueles que dizem respeito à ecologia ou aos direitos humanos, por exemplo, podem reclamar pertencer, por direito próprio, à problemática da pós-modernidade. Agora, o meu ponto essencial é que essa problemática é o terreno por excelência do ecletismo. Não há mais metanarrativas legítimas, porque todas elas terão a ver essencialmente com a modernidade ou com o passado; não há mais normas intemporais e universais que nos permitam explicar o que é que entendemos por “razão” e por “racionalidade”. Em consequência, o anátema do ecletismo deve desaparecer da história da filosofia e das historiografias competentes. Dito isto, é certo e seguro que muitos filósofos continuarão a pretender que a filosofia tradicional – a da modernidade – não acabou completamente em termos sistemáticos; que é possível, por exemplo, continuar a fazer “filosofia da ciência”, presumindo que um argumento sobre a relatividade ontológica, como o de Quine, nunca existiu ou não faz sentido. As coisas são como são; dentro de uma, duas décadas, a problemática filosófica virá a alterar-se decisivamente no sentido que é sugerido e proposto neste artigo.

4.2 *Meta-história da filosofia e historiografia*

Como se disse, na historiografia em filosofia nós vamos sempre do presente para o passado e para o futuro, não do passado para o presente ou para

¹² Veja-se Quine, *Ontological Relativity*, cap. 3; Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, IL: Chicago University Press, 1996); Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, Vol. 1* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

o futuro. (É o que acontece quando um de nós faz a sua própria biografia pessoal ou intelectual.) Nós vamos sempre, contra uma historiografia de autores e a favor de uma historiografia de problemas, dos nossos contextos atuais de interpretação para os contextos passados ou futuros. Isto significa que, com base na reconstrução que fazemos desses contextos atuais, reconstruímos nas nossas interpretações a história da filosofia de maneira geral. Em consequência, não há uma história propriamente dita da filosofia, mas apenas meta-histórias; mas mesmo estas, à luz do que foi dito sobre a ilegitimidade das grandes metanarrativas depois da pós-modernidade e do “narrative turn” em particular, são problemáticas e discutíveis. É a esta luz que devemos reler a meta-historiografia de Rorty e a sua distinção entre quatro géneros fundamentais da mesma: a historiografia da opinião (doxografia), a historiografia intelectual e as historiografias da reconstrução histórica e da reconstrução racional.¹³ Pessoalmente, *pace* Rorty, não vejo porque é que cada um dos três primeiros géneros não pode ser reduzido ao último: a reconstrução racional. Toda a historiografia intelectual – aquele tipo de historiografia que pertence à história das ideias propriamente dita e onde se tem em vista principalmente os aspectos sociais, culturais e políticos dos contextos dos autores envolvidos – implica sempre, à partida, uma reconstrução histórica e racional desses contextos. Mas a própria reconstrução histórica também nos remete, em última análise, para uma reconstrução propriamente racional, no sentido que comecei por referir no início desta secção: vamos sempre do presente para o passado, não o inverso, e temos de tirar daí todas as consequências que há a tirar. De modo que eu vejo a meta-historiografia de Rorty como uma forma relativista, mas inconsequente e inconsistente, de acomodar as várias historiografias possíveis à margem ou independentemente do que se segue de um argumento como o da relatividade ontológica de Quine (para não falar de Kuhn e do seu contributo essencial quanto à história e historiografia da ciência). Agora, o ponto fundamental que me leva a falar da meta-historiografia de Rorty é que qualquer um dos quatro géneros de historiografia, que ele descreve e analisa, passa por incluir o papel relevante dos chamados “filósofos menores”. Quer a reconstrução histórica quer a racional pressupõem esse papel. Nós não vamos mais, necessariamente, dos filósofos maiores para os menores, como acontecia com uma historiografia monumental do tipo da de Copleston. Cada um de nós é inteiramente livre de escolher as premissas ou os pressupostos fundamentais da sua própria reconstrução (histórica ou racional). E, deste ponto de vista, é claro que vamos sempre do presente para o passado ou para o futuro. Efetuando uma qualquer reconstrução histórica

¹³ Veja-se Rorty, “The Historiography”, 49-75. E Henrique Jales Ribeiro, “A filosofia da história e da historiografia de Richard Rorty: questões hermenêuticas”, *Revista de História das Ideias* 34 (2016): 33-55.

e/ou racional, o que fazemos é eleger este ou aquele problema, que caracteriza de algum modo o nosso próprio contexto atual de interpretação e o contexto histórico-filosófico em estudo, como estando na base dessas reconstruções. Do que se trata, mais uma vez, é de uma historiografia ou meta-historiografia de problemas, não de autores (maiores ou menores). E, nesta matéria, não existe qualquer norma ou padrão de interpretação que nos permita descartar outras historiografias possíveis; de dizer, finalmente, que a minha historiografia é melhor do que as vossas. Como elas são múltiplas ou diversas, a única forma de superar ou ultrapassar este relativismo é de confrontar dialeticamente entre si, caso a caso, essas historiografias, sem apelo para qualquer instância superior. Não estamos mais à procura da “verdade”, como implicava uma historiografia de autores e a ideia obsoleta de que os contextos ou enquadramentos são imunes em relação às nossas interpretações. A “verdade” é uma questão de coerência e de consistência internas de cada uma dessas interpretações, não de correspondência entre as mesmas e a “objetividade” das matérias em estudo – quaisquer que elas sejam. Esta conclusão é, aparentemente desoladora; mas, mais à frente, vou procurar mostrar que uma abordagem retórica da filosofia pode constituir uma saída triunfadora para os problemas que temos pela frente.

4.3 *Uma abordagem kuhiana da historiografia filosófica*

As historiografias de autores ou monumentais não partem só do pressuposto de que esses autores introduzem problemáticas filosóficas completamente novas e/ou originais na história da filosofia que os filósofos menores esclarecerão a seu modo; partem igualmente da premissa de que os autores desenvolvem as suas especulações independentemente dos contextos sociais, culturais e políticos em que se inserem, isto é, e como mostrei noutro lado, independentemente de qualquer utopia e ideologia. A filosofia será – pelos menos a filosofia em termos sistemáticos – imune a quaisquer influências de tipo ideológico, como aquelas que têm a ver com os referidos contextos. Esta concepção platônica da filosofia não resiste à crítica, depois de tudo aquilo que foi dito anteriormente neste artigo. Em princípio, quando falamos da filosofia de um autor qualquer estamos também a falar do respetivo contexto: a teoria é que a filosofia, época a época (ou enquadramento a enquadramento), está incorporada nos contextos envolvidos e muito particularmente na forma como se concebem as respetivas organizações sociais, culturais e políticas. É por aí que passa o papel da utopia e ideologia, seja qual for o autor ou autores envolvidos.¹⁴ Como sugeri mais acima, acredito que é

¹⁴ Henrique Jales Ribeiro, “Utopia, Ideology, and Philosophy”, in: *Conceiving Virtuality: From Arts to Technology*, ed. Joaquim Braga (Dordrecht: Springer, 2019).

possível e legítimo falar de enquadramentos histórico-filosóficos diferentes entre si; que não só é possível falar de “modernidade” e “pós-modernidade” mas também, no âmbito de cada um desses grandes contextos, de contextos mais específicos e peculiares; e que, tanto num caso como noutro, podemos dispensar as metacategorias de “filósofos maiores” e “filósofos menores”. Agora, no que diz respeito ao papel da ideologia, a conceção platónica, a que aludi, não faz qualquer sentido. Os filósofos, em parte como os cientistas, tendem a agregar-se em comunidades que têm programas de investigação e, sobretudo, interesses ideológicos a defender. É o caso, como mostrei noutros lados, da filosofia analítica. Quem não partilha desses programas e interesses é, em princípio, excluído. A história da filosofia está cheia de exemplos na matéria. Se chamarmos a esses programas “paradigmas”, numa perspectiva kuhniiana, então compreende-se facilmente que a historiografia filosófica pode desempenhar o mesmo papel que a historiografia científica desempenhará segundo o autor de *A Estrutura das Revoluções Científicas*: o de justificar, ideologicamente, uma dada conceção da filosofia (ou “paradigma”) época a época ou enquadramento a enquadramento. Tudo isto vale tanto para a filosofia de Platão como para a de Heidegger. Assim como, para Kuhn, não existe qualquer base ontológica da ciência que nos permita distingui-la não ciência, não existirá qualquer base ontológica da filosofia desde Platão aos nossos dias que nos permita tomá-la como um saber fundador dos restantes saberes e, em particular, dos científicos. Dito isto, parece-me ser óbvio que o tipo de historiografia que acabei de delinear não se encontra na historiografia de Rorty, que analisei na secção anterior. Rorty parte do pressuposto, como mostra o seu conceito de “conversação” em *Filosofia e o Espelho da Natureza*, de que existem problemas filosóficos substantivos, que podemos partilhar e discutir em conjunto, embora ele não acredite que seja possível e legítima uma investigação sistemática em filosofia; enquanto que o que defendi anteriormente é que a ideia de que tais problemas existem por si mesmos, ou independentemente da nossa forma de falar dos mesmos, deve ser descartada. São, como argumentarei a seguir, problemas da retórica em filosofia; de uma retórica que não se ocupa apenas das nossas “formas de falar” mas também, senão essencialmente, das respetivas matérias. A teoria da retórica e da argumentação, contemporânea, começa precisamente (com Perelman e com Toulmin fundamentalmente) quando se concluiu geralmente (a começar pelos próprios filósofos analíticos) que a filosofia como investigação sistemática acabou ou chegou ao seu termo final.¹⁵ É o que se segue

¹⁵ Veja-se Ch. Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*, trad. de J. Wilkinson e P. Weaver (Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 2008); e Stephen Toulmin, *The Uses of Argument* (Cambridge: Cambridge University Press).

de concepções como a de Kuhn quando as mesmas são relidas à luz do argumento da relatividade ontológica de Quine.

5. O ecletismo e a retórica em filosofia

Perante a conclusão que acabo de referir, que papel resta para a filosofia? O que é que nós podemos fazer nesta matéria? Eu defendi em vários lados que, perante o fim da filosofia como investigação sistemática, a retórica pode assumir aquele papel que era atribuído à filosofia (ou à metafísica) na “árvore do conhecimento” de Descartes, em *Os Princípios da Filosofia*.¹⁶ Em vez de filosofia, como tronco dos restantes saberes (os das ciências em especial), passamos a falar fundamentalmente de retórica. Deste ponto de vista, não descartamos a problemática filosófica tradicional (uma problemática como aquela que de Platão em diante nos conduz quer à modernidade quer à pós-modernidade). O que acontece é que, em vez de falar do mundo, *falamos da forma como falamos do mundo* e tiramos daí as inferências (metafísicas e ontológicas) que é possível tirar. Mais uma vez: não descartamos completamente as problemáticas metafísicas e ontológicas tradicionais; apenas as releemos ou reinterpretemos na perspectiva da retórica. O que significa que, por intermédio da retórica, continua a ser perfeitamente possível uma investigação sistemática em filosofia, contrariamente ao que Quine, Wittgenstein e outros concluíram na segunda metade do século XX. O que nos interessa, em relação a um autor qualquer, são questões do tipo: com que problemas é que ele se debate à luz do nosso próprio contexto atual de interpretação (a reconstrução racional de Rorty)? Podem esses problemas se argumentados, intersubjetivamente falando? Que estratégias ou dispositivos retóricos é que esse autor utiliza para lidar com tais problemas (metáforas, analogias, etc.)? Que outras estratégias ou dispositivos poderiam ser utilizados em vez desses? São questões como estas que estão na base de uma abordagem retórica da filosofia.¹⁷ Facilmente se compreende que, na perspectiva dessa abordagem, categorias como as de “filósofos maiores” e “filósofos menores” não são mais relevantes. Mas também outras metacategorias das historiografias monumentais, como as de “empirismo britânico”, “espiritualismo francês”,

¹⁶ René Descartes, *Les principes de la philosophie* (Paris: Vrin, 1993). Veja-se Ribeiro, *Retórica*, cap. 1.

¹⁷ Veja-se Henrique Jales Ribeiro, “The Role of Analogy in Philosophical Discourse”, in: *Systematic Approaches to Argument by Analogy*, ed. Henrique Jales Ribeiro (Dordrecht: Springer International Publishing), 275-289. E Henrique Jales Ribeiro, *Retórica, Argumentação e Filosofia: Estudos Sistemáticos e Histórico-Filosóficos* (Coimbra: MinervaCoimbra, 2016), 11-20.

“idealismo absoluto alemão” ou mesmo “filosofia analítica”, devem ser completamente revistas e reformuladas. Como se sugeriu, essas metacategorias são fundamentalmente instrumentos ideológicos de legitimação, contexto a contexto (em termos sociais, culturais e políticos), das filosofias envolvidas. Podemos fazer história da filosofia (o que quer que isso queira dizer depois de tudo o que dissemos) independentemente delas ou à margem delas. Agora, no que concerne ao papel da retórica, o preconceito é que ela não dará nenhum contributo relevante, que se ocuparia não apenas das nossas formas de falar do que quer que seja mas também, em última análise, das próprias matérias dos nossos discursos; de que não haverá, para a retórica, problemas filosóficos substantivos. (Como defendi noutro lado, mesmo os chamados “pseudoproblemas” em filosofia, de acordo com interpretações como a da filosofia analítica, são problemas retóricos.)¹⁸ Uma boa parte da desconfiança em relação a esse papel provém do facto de a retórica ser, por excelência, subversiva; de ela obrigar inevitavelmente a uma defesa, do seu próprio ponto de vista, das concepções dos autores envolvidos e, eventualmente, a uma reformulação das mesmas. E isto, evidentemente, não é cómodo para os filósofos profissionais de maneira geral; como também estavam longe de ser cómodas, no seu tempo, as concepções Kuhn sobre a ciência.

6. Conclusão: o anátema da retórica em filosofia

Cada um de nós é livre, bem entendido, de aceitar ou não o que foi dito quanto ao papel da retórica em filosofia. Em inúmeras universidades europeias e ocidentais, hoje em dia, continua a acreditar-se que existem coisas como “filosofia da ciência”, isto é, matérias que é suposto que um filósofo profissional qualquer, sem nenhuma formação científica, pode ensinar, como se não se tivesse passado nada desde que Quine apresentou a sua concepção sobre a relatividade ontológica e a “epistemologia naturalizada”,¹⁹ e Kuhn retomou a mesma no posfácio a *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Livros, congressos e outras iniciativas académicas são realizadas todos os anos como se uma tal matéria não tivesse sofrido uma transformação decisiva não só com Quine e com Kuhn mas também com a pós-modernidade em filosofia de maneira geral. Estamos a falar de filósofos que, por vezes, não conhecem minimamente as ciências e a sua história; que não sabem o que é uma simples equação diferencial. Isto é grotesco – mas as coisas são como são. A retórica e a argumentação elas próprias, salvo casos excepcionais (em

¹⁸ Veja-se Ribeiro, *Retórica*, 127-151.

¹⁹ Veja-se Quine, *Ontological Relativity*, cap. 4; e Willard van O. Quine, *From Stimulus to Science* (London/Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995).

algumas universidades europeias e norte-americanas), continuam a ser ensinadas como se fossem simplesmente uma “arte” sobre o discurso de maneira geral; como se não tivessem nada a ver com a matéria do mesmo. A verdade é que, desde a “alegoria da caverna” na *República* de Platão, ao homem como “pastor do Ser” de Heidegger, os grandes autores sempre recorreram sistematicamente ao uso das metáforas e analogias para se fazerem compreender; sempre utilizaram sistematicamente estratégias e dispositivos retóricos. Do que se trata não é de qualquer coisa secundária e dispensável, mas de algo que faz parte constitutiva e constitucionalmente do exercício da própria filosofia. Davidson e Rorty, à margem da retórica propriamente dita, tiraram esta conclusão fundamental quanto ao papel das metáforas em filosofia.²⁰ Mais uma vez: nós podemos continuar a fazer filosofia, em termos profissionais, como se nada disto tivesse acontecido. E uma das razões porque tal acontece, como sugeri a propósito do conceito de “filosofia da ciência”, é que os *curricula* das universidades europeias e ocidentais estão atrasados várias décadas em relação às matérias (ou problemáticas) da pós-modernidade. Continuam a partir da nefasta presunção, numa época que é a da globalização, de que a cultura que está na base dessas universidades é apenas a cultura europeia e ocidental. Se esses *curricula* tivessem sido (ou vierem a ser) concebidos intercivilizacionalmente, como a globalização recomenda, estou convicto de que as problemáticas da retórica, de maneira geral, passariam para o primeiro plano das investigações filosóficas.

Bibliografia

- Nicola Abbagnano, *História da Filosofia*. 12 vols. Lisboa: Ed. Presença, 1999 e ss.
 Emile Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*. Paris: Félix Alcan.
 Frederick Copleston, *A History of Philosophy*. 9 vols. London: Burns, Oates & Washbourne, 1946-1975.
 Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
 René Descartes, *Les principes de la philosophie*. Paris: Vrin, 1993. Publicado pela primeira vez, em latim, em 1644.
 Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, trad. de G. Fried e R. Polt. New Haven: Yale University Press, 2000. Publicado pela primeira vez, em alemão, em 1935.
 Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*. 3rd edition. Chicago, IL: Chicago University Press, 1996. Publicado pela primeira vez em 1962.

²⁰ Veja-se Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 245-263; e Richard Rorty, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, trad. de N. da Fonseca (Lisboa: Ed. Presença, 1994), 23-46.

- Ch. Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*, trad. de J. Wilkinson e P. Weaver. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 2008. Publicado pela primeira vez, em francês, em 1958.
- Willard van O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 1969.
- Willard van O. Quine, *From Stimulus to Science*. London/Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.
- Henrique Jales Ribeiro, “Sur la réception de la philosophie de Schelling en Europe et au Portugal (de la seconde moitié du XIXème siècle au début du XXème)”, in: *Schellings Philosophie der Freiheit. Studien zu den Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, ed. Diogo Ferrer e Teresa Pedro (Würzburg: Ergon Verlag, 2012), 301-314.
- Henrique Jales Ribeiro, *Estudos sobre a Filosofia na Europa e em Portugal. Vol. 1: De Antero de Quental a Leonardo Coimbra*. Coimbra: MinervaCoimbra, 2013.
- Henrique Jales Ribeiro “The Eclecticism as Programme: Philosophy and Science in the Second Half of the Nineteenth-century”, *Revista Filosófica de Coimbra* 22 (2013), 123-142.
- Henrique Jales Ribeiro, “The Role of Analogy in Philosophical Discourse”, in: *Systematic Approaches To Argument by Analogy*, ed. Henrique Jales Ribeiro (Dordrecht: Springer International Publishing, 2014), 275-289.
- Henrique Jales Ribeiro, *Estudos sobre a Filosofia na Europa e em Portugal. Vol. 2: Leonardo Coimbra e a Filosofia na Europa do seu Tempo*. Coimbra: Minerva-Coimbra, 2015.
- Henrique Jales Ribeiro, *Retórica, Argumentação e Filosofia: Estudos Sistemáticos e Histórico-Filosóficos*. Coimbra: MinervaCoimbra, 2016.
- Henrique Jales Ribeiro, “A filosofia da história e da historiografia de Richard Rorty: questões hermenêuticas”, *Revista de História das Ideias* 34 (2016), 33-55.
- Henrique Jales Ribeiro, *Filosofias Nacionais, Transnacionais e Tradições Filosóficas no Século XXI*. Lisboa: Edições Esgotadas, 2018.
- Henrique Jales Ribeiro, “Utopia, Ideology, and Philosophy”, in: *Conceiving Virtuality: From Arts to Technology*, ed. Joaquim Braga (Dordrecht: Springer, 2019). No prelo.
- Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.
- Richard Rorty, “The Historiography of Philosophy: Four Genres”, in: *Essays on the Historiography of Philosophy*, ed. Richard Rorty et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 49-75.
- Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, Vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Richard Rorty, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, trad. de N. da Fonseca. Lisboa: Ed. Presença, 1994. Publicado pela primeira vez, em inglês, em 1989.
- Stephen Toulmin, *The Uses of Argument*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.

