

**Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Faculdade de Ciências Humanas
Curso de Graduação em Filosofia
André Francisco Marques de Almeida**

Tradução da Lição Inaugural de Martial Gueroult no *Collège de France*

Campo Grande – MS
2023

André Francisco Marques de Almeida

Tradução da Lição Inaugural de Martial Gueroult no *Collège de France*

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado
no Curso de Filosofia da Faculdade de
Ciências Humanas da Universidade Federal de
Mato Grosso do Sul.

Orientador: Weiny César Freitas Pinto

Campo Grande – MS
2023

ANDRÉ FRANCISCO MARQUES DE ALMEIDA

**TRADUÇÃO DA LIÇÃO INAUGURAL DE MARTIAL GUEROULT NO *COLLÈGE
DE FRANCE***

Trabalho de conclusão de curso para aprovação em
licenciatura em filosofia na Universidade Federal
do Mato Grosso do Sul

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Weiny César Freitas Pinto

Prof. Dr. Caio Padovan Soares de Souza

Prof. Dr. André Koutchin de Almeida

RESUMO

Este trabalho é composto por duas partes: a primeira apresenta um ensaio introdutório, tematizando a lição inaugural de Martial Gueroult no *Collège de France*, enquanto a segunda apresenta a tradução, inédita, da obra referida. O ensaio pretende agregar à tradução algumas chaves de leitura e análises de conceitos que compuseram de maneira fundamental a interpretação da lição inaugural, impactando diretamente no trabalho subjetivo de tomada de decisão conceitual que é crucial no trabalho de tradução de um pensamento filosófico. A tradução foi elaborada observando o rigor metodológico do trabalho constante de revisão por pares, bem como demais processos detalhados na introdução. Nosso trabalho buscou oferecer, sempre que possível, a tradução mais clara e fiel ao pensamento do *historien-philosophe* Martial Gueroult. Acreditamos que nossa tradução possa, por fim, difundir, de maneira resumida e objetiva, alguns conceitos muito caros à sua filosofia – conceitos esses que compõem as bases do que viria a ser a sua proposta filosófica da dianoemática – bem como propor novos objetos de discussão ao campo do pensamento metodológico da historiografia filosófica brasileira.

Palavras-chave: dianoemática. Gueroult. *historien-philosophe*. interpretação.

SUMÁRIO

1 ENSAIO INTRODUTÓRIO: <i>Gueroultiana desde o título</i>	8
2 TRADUÇÃO: Lição Inaugural de Martial Gueroult no <i>Collège de France</i> :.....	20
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	41

INTRODUÇÃO

O presente trabalho de conclusão de curso é composto por duas partes: um ensaio introdutório; e a tradução, inédita¹ em língua portuguesa, da Lição Inaugural de Martial Gueroult no *Collège de France*, feita a partir da fonte primária em francês.

Nesse ensaio, buscamos aprofundar a experiência de leitura da tradução fornecendo comentários sobre certos aspectos do pensamento gueroultiano, bem como explicitando certos movimentos desse pensamento e os ecos que encontramos em outras de suas obras. Acreditamos, e esse é o espírito que anima nossa análise, que a lição inaugural de Gueroult seja bastante única por apresentar uma comparação constante com outros professores do *Collège*, demarcando sempre a diferença da novidade introduzida na metodologia da historiografia filosófica contemporânea – e essa novidade já se apresenta desde a escolha do título da cátedra, que é mote da exposição de Gueroult e a razão da escolha do título do presente ensaio.

Quanto ao nosso método de tradução, ele consistiu, resumidamente, nas seguintes diretrizes:

Partir do conhecimento empírico da língua;

A constante revisão por pares: a fala de Gueroult é composta por oito seções, e cada uma delas foi submetida à revisão atenciosa do Prof. Dr. Caio Padovan², devolvida e retrabalhada a partir de suas notas, em um processo contínuo. Por fim, o trabalho também foi revisado pelo orientador do presente trabalho, o Prof. Dr. Weiny Freitas³, e retrabalhada a partir de todos esses apontamentos;

A consulta a dicionários da língua e dicionários especializados em filosofia: tomamos como referência os dicionários: Larousse (GÁLVEZ, 2008), Michaelis (AVOLIO, 2009), Burtin-Vinholes (BURTIN-VINOLES, 1999) e Le Robert (2023); também a plataforma do Centre

¹ Para constatar o ineditismo de nossa tradução, realizamos uma busca rigorosa em três principais bases de dados, que indexam as principais revistas avaliadas em Qualis A1-A4 pela CAPES: OASISBR- Portal Brasileiro de Publicações e Dados Científicos em Acesso Aberto. OASIS. Brasília: OASIS, 2023. Disponível em: <https://oasisbr.ibict.br/vufind/>. Acesso em: 24. abr. 2023. Base de Dados; ACADEMICO. Google Acadêmico. São Paulo: Google, 2023. Disponível em: https://scholar.google.com/schhp?hl=pt-BR&lr=lang_pt&as_sdt=0,5. Acesso em: 24. abr. 2023. Base de Dados; PERIODICOS- Portal de Periódicos da CAPES. CAPES. Brasília: CAPES, 2023. Disponível em: <https://www-periodicos-capes-gov-br.ezl.periodicos.capes.gov.br/>. Acesso em: 24. abr. 2023. Base de Dados.

² PADOVAN, Caio. **Currículo do sistema currículo Lattes**. [S.l.], 26 abr. 2023. Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/5546489394122208>. Acesso em 26 abr. 2023.

³ PINTO, W. C. F. **Currículo do sistema currículo Lattes**. [S.l.], 26 abr. 2023. Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/1411304686102041>. Acesso em 26 abr. 2023.

National de Ressources Textuelles et Lexicales (2023) foi utilizada como fonte de pesquisa nesse sentido; quanto aos dicionários filosóficos, tomamos como referência um dicionário de um autor francês com tradução em português, o *Vocabulário* de Lalande (LALANDE, 1993), o dicionário filosófico tradicional de Abbagnano (ABBAGNANO, 2007) e um dicionário filosófico completamente no idioma do autor, organizado por Michel Blay (BLAY, 2003);

A pesquisa da obra e do léxico do autor: tanto em sua língua original, quanto em obras disponíveis em língua portuguesa, como *O problema da legitimidade em História da Filosofia* (GUEROULT, 1968), *O método em história da filosofia* (GUEROULT, 2015); *Lógica, Arquitetônica e Estruturas constitutivas dos sistemas filosóficos* (GUEROULT, 2007), e, no original, *Philosophie de l'histoire de la philosophie* (GUEROULT, 1979) e *Histoire de l'histoire de la philosophie* (GUEROULT, 1984);

A utilização de ferramentas digitais de tradução e busca em contexto a partir de rastreadores de rede: submetemos a busca de termos e certas construções sintáticas às ferramentas *Reverso context*⁴ e *Linguee*⁵, que fornecem traduções de um termo feitas por diversos tradutores e em diversos contextos, fornecendo exemplos e significados que levam em consideração o uso vivo da língua, para além das definições que podem ser um tanto estáticas nos dicionários;

Por fim, e guiando todo o processo de tradução, buscamos sempre em nossas decisões priorizar os termos mais fiéis ao sentido original, sem, no entanto, desprezar a clareza e a simplicidade na experiência de leitura. Acreditamos que dessa forma foi possível produzir, sempre que possível, uma experiência de leitura clara e fluida, a ser observada nas páginas que seguem.

⁴CONTEXT REVERSO. **Context Reverso** | Tradução em contexto. Disponível em: <<https://context.reverso.net/traducao/>>. Acesso em 26 abr. 2023.

⁵LINGUEE. **Linguee** | Dicionário francês-português e outros idiomas. Disponível em: <<https://www.linguee.com.br/>>. Acesso em 26 abr. 2023.

1 ENSAIO INTRODUTÓRIO: *Gueroultiana desde o título*

Martial Gueroult (1891-1976) inicia a sua lição com um breve agradecimento endereçado a todos os ouvintes, mas ressaltando levemente dentre eles os seus colegas de profissão. Desde o agradecimento já aparecem concepções metodológicas da leitura filosófica gueroultiana anunciadas na necessidade, propiciada pela instituição do *Collège de France*, de introspecção e recolhimento para a execução de uma obra, no conflito que concebe o tempo histórico sempre como um devorador em seu perpétuo devir, contra a filosofia, concebida como um monumento que pode se sobressair sobre esse fluxo: “As filosofias, esses impalpáveis e invisíveis monumentos, são aquilo que ainda melhor resistiu às destruições da história” (GUEROULT, 1952, p. 05)¹.

Seguindo a política interna de transformação constante das cátedras do *Collège de France*, Gueroult assume o que era a cátedra de História da filosofia da Idade Média, que cessou de existir assim que o seu titular, Étienne Gilson (1884-1978), requisitou seu direito de aposentadoria. Assim, já a explicação da escolha do título inédito da nova cátedra se torna uma incumbência em sua apresentação que Gueroult não deixa passar despercebida, questionando a complexidade de um título como “História e Tecnologia dos Sistemas filosóficos” em detrimento do simples e claro “História da filosofia”. E é justamente esse questionamento que serve de mote para a exposição das concepções filosóficas, históricas e metodológicas de Gueroult que se apresentam no decorrer do texto até o fim de sua fala.

Para caracterizar sua concepção de filosofia, o *historien-philosophe*, frequentemente em seus textos, contrapõe esse conceito aos de ciência, história e arte; essa fala não pode ser considerada como uma exceção a essa tendência, mas aqui as contraposições com a arte e a ciência são mais coadjuvantes, enquanto a análise das relações entre filosofia e história recebe maior destaque².

Servindo-se de Hegel (1770-1831), Wilhelm Dilthey (1833-1911), Léon Brunschvicg (1869-1944) e, de certa forma, Leopold von Ranke (1795-1886), Gueroult faz uma crítica contemporânea à imprecisão de um conceito geral de História. O problema, como ele o

¹ Tomando essa citação como exemplo optamos por indicar, no presente ensaio, todas as demais citações diretas da *Lição Inaugural* que compõe a segunda parte desse trabalho, pelo número de página do texto original de Gueroult. A fim de facilitar a fluidez do processo de leitura, omitimos dessa e das demais citações o indicativo de “tradução nossa”.

² Também a velha contraposição entre filosofia e opinião é retomada nesse texto na caracterização do objetivo de sua cátedra.

concebe, é que o conceito de história é em si mesmo histórico, isto é, está submetido aos revezes do devir. Acompanhando a concepção hegeliana de que a consciência se realiza no presente através do reporte ao passado para dele se divorciar e fazer-se nova, o professor do *Collège* argumenta que o fator determinante para a instabilidade do conceito de história é a maneira como cada época concebe aquilo que constitui o essencial do ser humano. Os historiadores em suas épocas seriam, portanto, predeterminados por seu tempo, mesmo sem sabê-lo, a conceber aquilo que é essencial de certa forma, e fazer essa forma emergir no passado para (re) contar “a” história; nesse ponto, Dilthey é o principal creditado por ter “vislumbrado” essa “crítica da razão histórica”. Assim, um título como “História da filosofia” carece também de uma explicação acerca de que história se está falando, o que significa que tal título, apesar de simples, já não teria tanto assim o mérito da clareza que se poderia alegar.

Mas além do problema do conceito geral de história, a concepção de “história da filosofia” é ainda mais problematizada pela indefinição e incerteza acerca da natureza dessa prática (trata-se de fazer história? Filosofia? ou de algum híbrido?). Essa incerteza sobre a prática de um historiador da filosofia é exemplificada em primeiro lugar por uma contraposição entre Ranke e Malebranche (1638-1715); tentando transpor a definição de história de Ranke³ para a história da filosofia, Gueroult se pergunta: “Será o caso, para sujeitá-la mais precisamente à história, de darmos a ela uma definição correlata àquela formulada por Ranke? Dizer que ela corresponde à exposição das doutrinas tais quais seus autores realmente as pensaram?” (GUEROULT, 1952, p.08) . No entanto, lembra-nos ele, Malebranche já havia formulado algo parecido, mas enquanto Ranke pretendia dar objetividade à disciplina da história, Malebranche desaprovava tal comportamento como algo indigno do filósofo, que deve criar e pensar em vez de reportar opiniões alheias.

Pela caracterização dos conceitos de história e de filosofia que Gueroult nos oferece em seguida, seríamos levados facilmente a nos questionar como tal quimera pôde ter existido de fato:

É que a filosofia repugna a história. A história é temporalidade, fato, dado, acaso, determinismo de acordo com causas exteriores, continuidade que as revoluções não rompem senão em aparência – crises que não são menos sujeitas ao encadeamento causal do que os eventos de ritmo mais lento – jogo de forças mais ou menos cegas, em que o resultado inelutável se inscreve nas curvas estatísticas. A filosofia se apresenta a si mesma como eternamente válida por si, intemporal, de modo algum como fato ou dado, porque aqui, apenas os documentos são fatos, mas livremente instituída por

³ “A História é a narrativa das coisas tais quais elas realmente se passaram” (RANKE apud GUEROULT, 1952, p. 07, tradução nossa).

seu criador, livremente suscitada uma vez mais, a partir do documento, pelos discípulos cumpridores do ato vivo da compreensão. Ela se julga engendrada pelas razões internas que a justificam como verdade, escapando da trama das causas exteriores. (GUEROULT, 1952, p. 09).

Água e óleo: história e filosofia se repelem. A solução, portanto, seria o isolamento recíproco das ordens de verdade, objetivos e objetos das duas disciplinas; a história visa um objeto no passado, se caracterizando (seguindo um pouco a objetividade proposta por Ranke) como verdadeira pela capacidade de reportar as doutrinas de maneira exata, “dentro” do tempo (no passado), enquanto que a filosofia visaria um objeto intemporal, que se coloca fora do passado e do tempo, se caracterizando como verdadeira pela “explicação interna das coisas” e por essa mesma existência intemporal. Nesse sentido, a relação da filosofia com a sua história seria a mesma de cada ciência com sua história: a verdade da física de hoje independe da verdade da física aristotélica, por exemplo.

Mas é claro que o interesse de Gueroult em sua lição inaugural não seria o de demonstrar a inviabilidade do trabalho que iria propor. Assim, se inspirando em um modelo kantiano⁴, ele passa a argumentar contra a posição que acabara de caracterizar, demonstrando como não é possível, de fato e de direito, isolar reciprocamente de tal forma história e filosofia quando se concebe uma história da filosofia.

Em primeiro lugar, ele rejeita a posição de um historiador que pretendesse prescindir da filosofia, evocando primeiro três pontos que caracteriza como fatos para corroborar sua posição: 1) se encontram nas histórias da filosofia interesses puramente filosóficos por parte dos historiadores da filosofia⁵; 2) os historiadores da filosofia buscam penetrar as profundezas das doutrinas que são seu objeto a fim de encontrar algo de valor filosófico eternamente válido como fonte de inspiração para a sua própria filosofia; 3) é por meio de um esforço de pensamento filosófico que eles podem reinstaurar as doutrinas do passado.

Em seguida, o filósofo argumenta contra tal posição de historiador de maneira mais contundente, afirmando *de direito* a inviabilidade do isolamento da filosofia como um objeto comum em sua lida: o historiador “não pode se desinteressar do significado filosófico dos conteúdos [...]” (GUEROULT, 1952, p. 11). Não se interessar pelo significado filosófico de

⁴ Modelo esse que reaparece em maior profundidade e centralidade para o argumento de Gueroult no texto *O problema da legitimidade da História da Filosofia*.

⁵ Há um conjunto de histórias da filosofia em que nós poderíamos observar esses fatos, que apesar de não aparecerem nessa preleção, são mencionados nominalmente em outros textos como n'*O problema da legitimidade*, e no *Histoire de l'histoire de la philosophie*, como por exemplo, as histórias da filosofia de Hegel, Dilthey e Jaspers.

uma doutrina significa explicar-lhe por meios externos, "circunstâncias políticas, econômicas, sociais, religiosas etc..." (GUEROULT, 1952, p. 11), o que por si só condenaria a ideia de um isolamento recíproco ao demonstrar a incapacidade de tal historiador de reportar as doutrinas filosóficas, condenando-o a fazer uma história das ideologias. Mas existem ainda certas nuances que nos permitem compreender o argumento de Gueroult para além da óbvia tautologia de se dizer que, de direito, não é logicamente possível fazer história da filosofia sem filosofia.

Com efeito, para que um historiador faça história da filosofia, é preciso em primeiro lugar conceber as filosofias como monumentos históricos. Considerar as filosofias como monumentos históricos significa, no pensamento gueroultiano, compreendê-las como estruturas mais ou menos monádicas, fechadas, que existem de certa maneira intemporal. Ou seja, o que se lê nas entrelinhas é que só se apreende o significado filosófico de uma doutrina quando o intérprete é capaz de estabelecer a "imortalidade" dessa "mônada". Na impossibilidade de estabelecer as doutrinas dessa forma, a filosofia deixa de ser considerada um monumento histórico, e, portanto, o objeto de um historiador "puro" desaparece.

Mas esse ato compreensivo do pensamento que estabelece a doutrina seria suficiente para caracterizar a ação de tal historiador como filosofia? Talvez sim, mas o fato curioso⁶ é que Gueroult parece incluir nesse raciocínio um ponto que não está implicado pelos conceitos: a ideia de que é necessário que o historiador reflita, "se interesse", sobre a possível relação desse possível elemento que as transforma em fontes de inspiração eternas com uma verdade filosófica maior, fonte provável dessa imortalidade.

Sem dúvida uma reflexão nesse escopo não se limitaria ao trabalho de um "historiador puro", sendo muito provavelmente classificada como filosofia; filosofia que, aliás, se alinharia muito a uma "dianoemática", pelo menos de acordo com a definição sumarizada dessa filosofia fornecida por Victor Goldschmidt (1914-1981) – comentando o conceito de Gueroult em um texto obituário que repassava as principais ideias e objetivos filosóficos do professor do *Collège* – como "A investigação fundamental sobre as condições últimas de toda historiografia da filosofia" (GOLDSCHMIDT, 1977, p. 305, tradução nossa).

Em suma, já que Gueroult utiliza moldes kantianos, é possível continuar a comparação e perguntar se a concepção de história da filosofia que está em jogo aqui não seria na verdade uma espécie de "prolegômenos a toda história da filosofia futura".

⁶ Talvez não tão curioso se levarmos em consideração o papel capital de uma análise da tecnologia dos sistemas, proposta final de Gueroult nessa lição, na constituição de sua *dianoemática*.

Prosseguindo a argumentação, Gueroult aborda também a posição de um filósofo que pretenda se livrar da história; Como fato, o emissor principia por apontar que toda nova doutrina se instaurou a partir de uma antiga, se relacionando com ela “[...] por um sem-número de laços, que revelam polêmicas, *distinguo*, concessões, retificações.” (GUEROULT, 1952, p. 12). Essas ligações comprovam que ao tentar romper com a tradição, as doutrinas na verdade as revivem e a nutrem.

E seguindo o modelo, Gueroult afirma que, de direito, não é possível realizar tal excomunhão. A comparação com as ciências e o modo de fazer ciência aparece aqui como fundamentação da posição do filósofo acerca da relação *sui generis* da filosofia com a sua história; enquanto o cientista poderia se formar pela prática da ciência do seu tempo, “O espírito filosófico não saberia se formar senão pelo contato com as filosofias. Ele se engendra por uma reflexão perpétua sobre seus produtos.” (GUEROULT, 1952, p. 12). Nesse ponto, o enfoque da exposição de Gueroult recai sobre a relação entre as ciências e suas histórias, como que para demarcar o contraste da relação da filosofia com sua história, mas sem abordar diretamente essa relação ainda, e sem se aprofundar na concepção defendida acerca do nascimento do espírito filosófico.

Copérnico (1473-1543) é invocado em um primeiro momento para caracterizar uma possível oposição ao ponto de vista de Gueroult, sendo citado o fato de que o físico encontrara a ideia de rotação da terra em torno do próprio eixo ao estudar uma doutrina antiga, do pitagórico Hicetas (400 a.C.-335 a.C.), apresentada no livro do romano Cícero (106 a.C-43 a.C.). Nessa ocasião o professor exprime a concepção de que quanto mais nova uma ciência é, mais ela necessita de sua história. No caso da física e da matemática, a necessidade de se reportar à história nos primeiros dias dessas ciências se devia à mistura da ciência com a metafísica, e, portanto, da mistura da ciência com a filosofia. Biologia e psicologia são citadas como exemplos de novas ciências em que a história ainda desempenha um papel importante, e podemos nos perguntar se também nesses casos o papel considerável de suas histórias no seu fazer científico não se deve a um recém-divórcio com a filosofia.

Sedimentando sua posição acerca da relação das ciências positivas com suas histórias, Gueroult recorre à lembrança familiar da escola historiográfica francesa de filosofia ao citar Émile Boutroux (1845-1921): “Uma teoria constituída não se importa com documentos históricos, não mais que uma casa já construída com seu andaime” (BOUTROUX apud GUEROULT, 1952, p. 13, tradução nossa).

Aprofundando o tema da relação das ciências com sua história, demarcando a diferença dessa relação com o caso da filosofia e sua história, o filósofo retoma o quadro da

possibilidade da “solução por isolamento recíproco” para propor uma explicação das razões da viabilidade desse processo nas ciências (mais especificamente abordando a física e a matemática) e não na filosofia: a concepção de “verdades adquiridas” como o fator de demarcação dessa diferença. A ciência conquista uma verdade que é por definição universal e atemporal; essa intemporalidade por sua vez aparta a verdade científica do tempo histórico, criando campos com demarcações nítidas para dois trabalhos distintos, o do historiador e o do cientista. O objeto do historiador, nesse caso, é o próprio processo de aquisição dessa verdade, razão pela qual tal história se permite traçar uma linha evolucionária psico-epistemológica do pensamento humano. Assim, “verdade científica e verdade histórica nunca se encontram” (GUEROULT, 1952, p. 14).

Além disso, e talvez um dos fatores mais importantes, a verdade científica pode simplesmente refutar como falsas as doutrinas do seu passado. O completo oposto é o caso da filosofia: a ausência de verdades adquiridas coloca as doutrinas do passado como sempre postulantes a uma verdade superior que as retira do tempo histórico de forma a nublar as linhas de demarcação dos campos do filósofo e do historiador, não havendo aqui o objeto que este último visava ao fazer história da ciência, isto é, um processo de aquisição definitivo de uma verdade, o qual lhe caberia simplesmente reportar. Em suma, o argumento acerca das verdades adquiridas contribui na fundamentação da defesa de Gueroult de um tratamento específico para a história da filosofia com relação à história da ciência, tendo como efeito reafirmar a especificidade do trabalho do historiador da filosofia.

Tomando como estabelecida a argumentação pela especificidade da relação da filosofia com sua história, Gueroult aponta duas consequências que gravitam em torno da ideia de dilaceramento, mais precisamente, de “auto-dilaceramento”.

No nível dos campos, das disciplinas, o conflito interno da filosofia com sua história, promovido pelo auto-dilaceramento da filosofia, acaba por funcionar como um "motor" da constante renovação da filosofia e da própria historiografia em geral:

As modificações da historiografia modificam a imagem do passado; a respeito desse passado transfigurado, a filosofia modifica suas próprias reações; de suas novas reações nasce uma nova historiografia etc. Em consequência disso, o filósofo reconheceu que a filosofia vivia na história, enquanto o historiador da filosofia reconhecia que o essencial para ele era a filosofia, ela mesma. (GUEROULT, 1952, p. 17)

No nível do pesquisador, ele oferece um retrato psico-epistemológico do historiador da filosofia enquanto sujeito do conhecimento, por meio da caracterização de "tendências" um

tanto "arquetípicas" que se encontram em conflito nele, e a imagem do dilaceramento aparece representando uma certa angústia e ao mesmo tempo servindo de exemplo metodológico de como se deve praticar a autêntica história da filosofia na concepção do filósofo do *Collège*.

Essas tendências são duas, ambas caracterizadas pelo grau de proximidade em que se posicionam com relação a uma teoria do conhecimento: a tendência do "historiador" (à qual se juntam, aliás, tendências de outras ciências positivas como a sociologia e a psicologia) mais próxima ao polo do ceticismo, enquanto a tendência do "filósofo" mais próxima ao polo de um dogmatismo. As duas tendências também demarcam suas diferenças pela forma de "explicação" do que é uma determinada doutrina: a do historiador explica por causas exteriores (fatores sociológicos ou psicológicos como o meio ou as condições mentais do autor, por exemplo), a do filósofo, por causas "interiores" (Gueroult sempre menciona o ponto de vista que as próprias doutrinas apresentam sobre si mesmas, as razões que elas arrolam para se validar como verdadeiras, etc.), pela "lógica dos conceitos".

Mas esse conflito não é equilibrado, e a postura ideal do historiador da filosofia não surge de uma posição de isenção ou neutralidade perante as duas, mas explicitamente a partir da vitória da segunda sobre a primeira. O argumento nesse ponto se centra em favor da necessidade dessa vitória: a filosofia enquanto objeto do historiador só pode aparecer na história se esse atribui a ela a presença de uma "substância real", a qual se deve acreditar na existência e procurar obter. Sem essa crença ("dogmática") a filosofia passaria a ser um objeto comum, tratado por outros tipos de historiografia.

Gueroult encerra esse momento de sua fala que é centrado na demonstração da existência de uma relação *sui generis* da filosofia com sua história, argumento em que embasa a defesa de uma história da filosofia mais filosófica do que histórica, a defesa da filosofia contra certo ceticismo inerente às ciências positivas (sobretudo outras ciências humanas, como a psicologia, a sociologia e a própria história) e, talvez possamos dizer, sobretudo a defesa da criação de um campo específico para a história da filosofia, com um objeto específico bem exposto: "Sua tarefa consiste então em revelar, a propósito de cada sistema, uma realidade inteligível superior, em criar uma comunhão com ela, em fazer penetrar profundamente suas múltiplas e vastas perspectivas." (GUEROULT, 1952, p. 18)

Assim sendo, com a demarcação de um campo e um objeto, o professor volta suas atenções ao método, um método para apreender o essencial. Nesse ponto, o diálogo de Gueroult se dá predominantemente com dois professores do *Collège*: Henri Bergson (1859-1941) e seu predecessor na cátedra, Étienne Gilson (1884-1978).

Bergson aparece como representante contemporâneo das ideias de um “método intuitivo”, que Gueroult remonta ao método divinatório de Friedrich Schleiermacher (1768-1834) e ao romantismo alemão do século XIX. A principal divergência de Gueroult com esse método, e a principal razão apontada para reprová-lo em sua eficiência para apreender o objeto “história da filosofia” decorre do papel da obra, do “monumento”, no intuicionismo bergsoniano. Ao considerar o essencial de uma filosofia como algo inefável, que não está na obra (ou, em seus termos, *aquém* da obra), que se encontra aprisionado e em degradação nas palavras e estruturas demonstrativas, além da extrema dificuldade de apreensão de tal essência, perdem-se as distinções entre um pensamento filosófico e um pensamento místico, entre o filósofo e o místico ou o visionário; o que por si só faz com que a filosofia como objeto se dilua na história. Em suma, o método intuitivo não encontra as filosofias, mas as intuições.

Ainda reportando o pensamento de Bergson, Gueroult caracteriza essas “intuições” como intensidades espirituais criadas pelo elã de inspiração inicial do autor, o que faz com que ele condene o método intuitivo por excesso de subjetivismo, enquanto nos demonstra simultaneamente o que concebe como “intenção do autor” no seu pensamento. Ao falar do duplo afastamento que o método de Bergson impõe entre uma filosofia e sua obra e uma filosofia e seu tempo histórico, Gueroult aponta esse importante traço demarcador de sua concepção de filosofia:

E esse desmembramento duplo só é possível porque dela subtrai por assim dizer sua regra intencional, isto é, o problema que ela se propõe a resolver. Resolver um problema, é isso que diferencia a filosofia de uma pura e simples visão, dá a sua obra, o seu significado e seu preço. (GUEROULT, 1952, p. 17)

A necessidade de estabelecer e demonstrar uma verdade surge como aquilo que é estruturante do sistema, sistema esse que orienta e é orientado pela lógica dos conceitos; submissão do sujeito às leis e formas que no desdobramento de suas implicações lógicas sedimentam a estrutura que sustenta um monumento. Essas são as marcas distintivas do que se deve conceber como filosofia na cátedra de Gueroult. Mas, nesse ponto, o professor invoca o pensamento de seu predecessor de cátedra para posteriormente precisar essa concepção em contraste com o que ele apresenta como o “objetivismo” no pensamento de Gilson.

A análise das leis e formas feita por Gilson na *Unidade da experiência filosófica* aponta para uma concepção de história da filosofia abstrata em que se pode encontrar, sob a superfície das doutrinas historicamente dadas, certos tipos ideais que contém em si os

princípios que se impõem ao sujeito filosofante no ato de erigir sua doutrina. Esses tipos universais e atemporais seriam a razão pela qual se pode encontrar certos pensamentos se repetindo em épocas distintas, ao mesmo tempo que pensamentos filosóficos distintos surgindo na mesma época, satisfazendo a ideia de uma explicação das filosofias como objetos que escapam ao determinismo histórico. A tarefa do historiador da filosofia seria, portanto, a de expurgar as contingências das doutrinas dadas em um meio e tempo específico, fazendo aparecer os tipos ideias, que por sua vez remontariam à essência metafísica de toda filosofia, o ser enquanto ser. Assim sendo, a história da filosofia desempenharia um papel fundamental para filosofia.

Mas apesar de certos pontos de convergência, a análise do pensamento de Gilson aponta a necessidade de rejeição da concepção do essencial em uma filosofia como um tipo ideal, bem como a rejeição do modelo de história da filosofia que ele implica.

Gueroult apresenta suas contraposições em dois níveis: em um nível mais aparente, o problema de se descartar as especificidades das doutrinas historicamente dadas e a sua riqueza, originalidade e unidade, passando *além* da obra;

Em um nível mais fundamental, Gueroult argumenta que Gilson não teria sido capaz de perceber a contradição interna do princípio que escolhera ao erigir sua filosofia da história da filosofia, uma vez que sua metafísica se baseia na ideia de que é possível dizer que algo é, mas sem poder dizer o que esse algo é e nem o que o próprio ser é, sendo assim incapaz de resolver o conflito com o idealismo que, de acordo com Gilson, comete o erro de reduzir o todo do ser a uma parte sua, o pensamento. As essências expressas pelos tipos ideais se demonstram na verdade como mutáveis, uma vez que não subsistem por si mesmas, mas dependem de uma única essência imutável, a da metafísica enquanto ciência do ser enquanto ser que, como mencionado, não é capaz de determinar o que é o todo e o que é a parte desse ser.

Sob o escrutínio lógico de Gueroult, o método de seu predecessor para conceber e apreender o essencial de uma doutrina, bem como a filosofia que ele pressupõe, se revelam incapazes de estabelecer as doutrinas como monumentos eternos capazes de suscitar o interesse filosófico pela história da filosofia.

Cabe notar, ao fim das análises e comparações, que tanto no caso de Bergson como no caso de Gilson, Gueroult demarca uma distinção entre dois momentos na obra de cada autor: um momento mais “historiador”, e um momento mais “filósofo”, em que se nota no final a dificuldade da conciliação entre essas duas tendências em cada um deles, o que faz com que ora o historiador refute o filósofo em cada um, e ora o filósofo refute o historiador em cada

um, exemplificando com os próprios professores do *Collège* a fratura psico-epistemológica do historiador da filosofia contemporânea mencionada anteriormente.

Se Bergson falha ao situar o essencial da filosofia na subjetividade criadora *aquém* da obra, e Gilson falha ao situar a essência *além* da obra, Gueroult institui o ponto de equilíbrio e a essência justamente *na obra*:

[...]Ora, esse essencial não reside nem *aquém*, nem *além*. Ele reside no coração da própria obra, encarnação do esforço criador que encontra seu apogeu e seu repouso na organização específica de formas que o cercam e pouco a pouco o envolvem em uma plenitude. (GUEROULT, 1952, p. 29)

É então que a questão-mote de sua exposição é finalmente retomada:

[...] A história da filosofia, confinando-se no estudo desses monumentos é, então, de certa forma, comparável ao estudo das obras de arte. Sem negligenciar o jogo das circunstâncias contingentes, nem a evolução dos grandes problemas - propedêutica necessária -, ela propõe um caráter principalmente monográfico e traz para o primeiro plano a análise das técnicas constitutivas. Em suma, ela é tecnologia dos sistemas. (GUEROULT, 1952, p. 30)

A tecnologia de sistemas, portanto, pode ser definida como uma análise de técnicas constitutivas/instauradoras de obras filosóficas em caráter monográfico. Seu objeto: “Pesquisar como cada doutrina se constitui através e por meio dos intrincamentos de suas estruturas arquitetônicas e de sua técnica probatória, quais problemas ela deve, por isso, enfrentar, tal é o objeto de uma tecnologia dos sistemas.” (GUEROULT, 1952, p. 34)

Partindo do pressuposto de que o objetivo desses monumentos filosóficos seja o de persuadir e demonstrar uma verdade, Gueroult submete o significado das doutrinas filosóficas, e conseqüentemente a compreensão desse significado, à completa análise dos desdobramentos lógico-rationais da forma particular como cada doutrina se constitui a partir do objetivo de comprovar uma verdade sobre a realidade; em seus termos: “[...] no campo das filosofias, o significado do monumento não nos é revelada senão pela completa penetração das técnicas instauradoras.” (GUEROULT, 1952, p. 30) , e mais adiante, em uma frase que se tornaria célebre posteriormente e sumariza a atividade de uma tecnologia de sistemas: “Ora, compreender uma demonstração é refazê-la.” (GUEROULT, 1952, p. 32)

Nesse sentido, posta a indissolubilidade do sentido de seu aparato demonstrativo que forma a estrutura essencial de cada doutrina, e novamente para marcar uma distância com o pensamento de seu predecessor de cátedra, Gueroult precisa a maneira em que concebe esse conceito de estrutura:

Não existem estruturas gerais, mas estruturas individualizadas, indissociáveis dos conteúdos que lhes são aderentes: dialética platônica, lógica de Aristóteles, ordem cartesiana das razões, combinatória leibniziana, método transcendental de Kant, dialéticas de Fichte, de Schelling, de Hegel, etc... Toda filosofia comporta expressamente ou implicitamente o seu discurso do método, método estreitamente ajustado ao seu sentido específico. (GUEROULT, 1952, p. 33)

Precisando ainda mais suas concepções, Gueroult aprofunda uma comparação com o pensamento contemporâneo de uma história da filosofia baseada na estética – sendo Étienne Souriau (1892-1979) o seu provável, mas não nomeado interlocutor – e aborda brevemente um representante do pensamento moderno, com uma crítica a Christian Wolff (1679-1754), bem como o pensamento antigo, oferecendo um novo uso para a velha imagem do mito da caverna de Platão (428 a.C.- 347 a.C.);

O problema de uma estética da filosofia surgiria de uma confusão que toma como principal uma característica que seria secundária das doutrinas: a possível beleza arquitetônica das estruturas. Assim, retomando o papel de uma defesa de um interesse filosófico pelas doutrinas históricas, e não meramente estético, Gueroult reforça contra esta filosofia o argumento que usara contra Bergson, isto é, de que é preciso, em primeiro lugar, considerar que a especificidade de uma doutrina filosófica reside justamente na necessidade de comprovar uma verdade.

Já o trabalho de Christian Wolff sobre o leibinizianismo surge como um exemplo do que não é a tecnologia de sistemas proposta aqui, apontando que apesar deste trabalho se basear na lógica tradicional (por oposição a uma lógica especial dos tipos ideais gilsonianos), não se trata de reduzir a lógica interna da doutrina, que fundamenta e permite a demonstração de uma verdade, a um formato que seja estranho ao seu autor, justamente sob a pena de trair a originalidade e o ponto preciso que este pretende convir⁷.

A metáfora do prisioneiro na caverna de Platão, o clássico conflito entre aparência e realidade, é invocada ao final da fala de Gueroult para ilustrar dessa vez uma oposição entre a verdadeira filosofia e a opinião; ao lado das sombras, estão os conteúdos doutrinários acatados apenas em suas linhas gerais conclusivas, como grandes tópicos vazios, não demonstrados; mas quanto às doutrinas filosóficas fora da caverna, essas se encontram penetradas pela luz da razão em cada argumento de sustentação de suas estruturas – e essa razão é assim

⁷ Enquanto nesta lição Gueroult aborda brevemente este ponto, mencionando apenas que a redução da estrutura de uma doutrina às combinações da lógica pura seria a "traição" desta doutrina e das intenções do autor, podemos nos perguntar, com base, por exemplo, n'*O problema da legitimidade da História da Filosofia*, se o real problema desse tipo de redução não seria justamente o de "abrir" as estruturas e conseqüentemente expor esses monumentos eternos à oxidação do tempo e das refutações.

constrangida pela força da lógica a aceitar as afirmações de cada doutrina. Assim, fica demarcado como opinião o que é gratuito, e como filosofia aquilo que é demonstrado.

Por fim, Gueroult encerra sua fala tão pautada pela discussão teórica de suas concepções de história, filosofia, e história da filosofia, bem como concepções acerca das ciências e das artes, com um objetivo prático bem definido: o estudo da sexta meditação cartesiana – objeto privilegiado para a aplicação de seu método; e revelando um mote de Troeltsch (1865-1923) que retoma suas problematizações iniciais acerca do conceito geral de história e que bem poderia ser a viga-mestra de seu projeto filosófico: “Vencer o historicismo”; projeto esse cuja cátedra de título tão particular, e que ele acabava de inaugurar, representaria sem dúvida um enorme avanço em direção de sua realização.

2 TRADUÇÃO: Lição Inaugural de Martial Gueroult no *Collège de France*:

Collège de France
Cátedra de história e tecnologia dos sistemas filosóficos
Lição Inaugural
Realizada na terça-feira, 4 de dezembro de 1951
Por
Sr. Martial Gueroult
Professor

Senhor Administrador

Meus caros colegas

Senhoras,

Senhores,

Todos aqueles que colocaram o mais alto interesse de suas vidas na satisfação de uma vocação superior e na realização de uma obra, literária, artística, científica, não têm senão um desejo: poder se entregar inteiramente e sem restrições a sua paixão, quase esquecendo-se do mundo, para se trancar na cidade divina das Ideias. Esse sonho platônico, que obsedia particularmente a alma de um filósofo, seria dificilmente realizável sem esta ilustre instituição que permite a contemplação propícia aos grandes trabalhos do pensamento humano. Em nossa época inquieta e tumultuosa, em que somos convidados imperiosamente a nos “engajar no mundo”, esse sonho platônico pode parecer anacrônico e repreensível. No entanto, as influências mais profundas e duráveis sobre as coisas e sobre os homens foram exercidas pelas obras calmamente meditadas pela inteligência¹. As filosofias, esses impalpáveis e

¹ No original *Intelligence*. A tradução desse termo se apresentou como um desafio em particular: no dicionário de filosofia de Nicola Abbagnano (2007), no verbete *intelecto*, lê-se como a tradução para o termo no idioma francês a palavra *intelligence*; dentre as diferentes acepções do termo, Abbagnano atribui ao intelecto um sentido genérico como “faculdade de pensar em geral” (p. 571), e também, dentre os sentidos específicos, a assimilação de *intelecto* com *entendimento*, *inteligência* e *intelecção*. Nesse mesmo dicionário, não há um verbete dedicado à análise filosófica do conceito de inteligência. No dicionário filosófico organizado por Michel Blay, encontramos, no original em francês, a elaboração de dois verbetes, o de *intellection*, e o de *intelligence*. Para o primeiro, categorizado como conceito da filosofia continental, a definição resumida: “Ato de conhecer pelo entendimento para aquilo que não concerne à sensibilidade ou à experiência” (BLAY, 2003, p. 576, tradução nossa); enquanto que para o segundo, categorizado como conceito de psicologia, a definição mais generalizada como “Conjunto de funções psicológicas de adaptação prática às situações novas que mobilizam competências abstratas no tratamento de problemas” (*Ibid.*, p. 576). Assim, poderíamos depreender que a correta tradução filosófica do termo *intelligence* seria, de fato, *intelecto*. No entanto, no *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia* de André Lalande (1993), encontramos tanto o verbete *intelecto*, quanto o verbete *inteligência*. Nesse dicionário, primeiro termo é traduzido para o francês como *intellect*, enquanto o segundo é traduzido de fato como *intelligence*. Também consta nesse dicionário o uso específico do termo *intelecto* no contexto da filosofia medieval para designar uma “faculdade de conhecer superior”, conotando ao termo uma hierarquização que não parece representar as intenções de Gueroult. Assim sendo, levando em consideração o uso de Gueroult no

invisíveis monumentos, são aquilo que ainda melhor resistiu às destruições da história. Elas não cessam de viver, de inspirar, de agir.

O recolhimento necessário à obra da inteligência, este retraimento, longe de separar o homem das coisas, cria, ao contrário, uma das condições indispensáveis para dominá-las: modifica-se tanto menos o seu curso quanto mais se está imerso no fluxo delas. Esse desejo de recolhimento no trabalho, essa esperança de meditação perseguida sem entraves e mantida sem falhas em direção a uma meta precisa, vocês me permitiram realizá-los, meus caros Colegas, acolhendo-me entre vocês, e eu desejo exprimir por isso toda a minha gratidão. Será suficiente para mim, evocar os seus estados de espírito no momento em que vocês mesmos pronunciaram as suas próprias lições inaugurais para que imaginem imediatamente o meu: tenham certeza de que não estou menos do que vocês o estavam então, tomado pelas altas exigências da missão que me foi confiada.

História e Tecnologia dos Sistemas filosóficos, está aí, para a cadeira que eu devo ocupar, e que fora desocupada pela partida de meu eminente e saudoso predecessor, Sr. Étienne Gilson, um título certamente inédito. Mas ele não é desnecessariamente complicado? Se se trata, de fato, de história da filosofia, por que renunciar à designação tradicional, que possui o duplo mérito da simplicidade e da clareza?

É porque essa denominação é vaga. Ela não diz de qual história se trata.

O conceito de história como disciplina geral já é, em si mesmo, bastante ambíguo. Ele próprio pertence à história, ao devir do homem. Ele varia com esse devir. Existem tantas historiografias quanto épocas, e nós pudemos fazer, já há quase quarenta anos, uma história dessas historiografias². A consciência humana se representa diferentemente, a si mesma, o seu próprio passado, de acordo com o momento de sua própria história. Não é somente a variação nas intenções do historiador, o grau de exigência da crítica, que determinam os diferentes tipos de historiografia; é antes de tudo a maneira particular como cada época percebe aquilo que constitui o essencial do homem. Essa ideia do passado, diferente de acordo com o momento histórico, não é outra coisa que a maneira sempre diferente como a consciência se

presente texto, que em certas passagens parece alternar entre dois sentidos, o mais abstrato e geral (como conjunto de todas as funções que tem por objeto o conhecimento) e o mais filosófico (como *entendimento*), optamos finalmente por traduzir *intelligence* por *inteligência*, uma vez que esse termo parece carregar em si também o conceito de intelecto, mas o inverso não parece proceder. N.T.

² GueroULT deixou inacabada sua grande obra com um inventário das historiografias filosóficas. Cf. GUEROULT, Martial. **Histoire de l'histoire de la philosophie**: en occident, des origines jusqu'a Condillac. Paris: Éditions Aubier Montaigne, 1984. 328 p. N.T.

realiza, se reportando ao passado para ao mesmo tempo separar-se dele. Considerações quase banais desde Hegel, e que tornam ainda mais surpreendente a definição de Ranke, desarmante em sua simplicidade supérflua: “A História é a narrativa das coisas tais quais elas realmente se passaram”. Essa definição não nos diz quais são essas coisas. Contudo, elas não podem ser senão aquilo que constitui o essencial do homem: *histórico* e *essencial* são, a respeito de certas coisas, sinônimos. Como o não essencial seria promovido à dignidade do histórico? Mas o que é então este essencial? Onde está ele? De quais critérios dispomos para determiná-lo? Situamo-lo aqui ou ali de acordo com as perspectivas naturais em cada época: ontem, eventos propriamente ditos, batalhas, tratados, diplomacias, soberanos, indivíduos; hoje, fenômenos, realidades sociais, vastos e lentos movimentos das civilizações, em que a curva é desenhada pela infinita multiplicidade dos “fatos sem voz”; amanhã, talvez outra coisa. Antes mesmo de iniciar sua tarefa, o historiador, predeterminado pela sua época, frequentemente sem o saber, é treinado mais ou menos invencivelmente pelas linhas divisórias que prefiguram, na matéria confusa do passado, as formas que ele fará emergir à luz do presente.

Vê-se que uma crítica da razão histórica não é menos necessária que uma crítica da razão pura. Dessa crítica precisamente, um admirador de Ranke, mas que combinava em si as influências de Kant, de Hegel, de Schleiermacher e de Auguste Comte, o filósofo Wilhelm Dilthey, vislumbrou a ideia. E essa ideia, fato notável, encontrou-se atravessada nos nossos dias pela nova crítica da inteligência concebida por Léon Brunschvicg, que, seguindo uma via bem diferente, apreendeu em profundidade o vínculo que une as reviravoltas das ciências físico-matemáticas com a evolução perpétua de uma inteligência que não cessa de colocar em questão os conceitos fundamentais nos quais ela tende a se confinar e sua própria estrutura, e as condições de inteligibilidade do real. Mas, precisamente, essa fecunda revolução que colocou fim ao dogmatismo, tanto da ciência propriamente dita quanto da disciplina histórica, torna mais urgente do que nunca indicar, sempre, de qual ciência se trata, e, ao se tratar de história, de qual história.

Essa urgência é particularmente premente para o historiador da filosofia, porque, se a história em geral pode parecer um conceito cambiante e ambíguo, o que dizer da história da filosofia? Ela não está sujeita somente às maiores mudanças em seus métodos e na determinação de seu verdadeiro objeto, como história propriamente dita, mas, além disso, ela parece incerta de sua própria natureza. Seria ela história? Seria ela filosofia? Seria ela uma e

outra ao mesmo tempo? Será o caso, para sujeitá-la mais precisamente à história, de darmos a ela uma definição correlata àquela formulada por Ranke? Dizer que ela corresponde à exposição das doutrinas tais quais seus autores realmente as pensaram? De certa forma, é essa a definição dada por Malebranche na *Recherche de la Verité*. Mas enquanto a definição de Ranke visa consagrar a dignidade da história, elevando-a à altura de uma disciplina objetiva, a definição malebranchiana não é senão uma fórmula desdenhosa, destinada a condená-la em nome da filosofia: “Esses historiadores, explica ele, não são verdadeiros filósofos. São homens que não pensam de fato, mas que podem contar a opinião dos outros.” (R. V., 1. II, chap. IV)³

É que a filosofia repugna a história. A história é temporalidade, fato, dado, acaso, determinismo de acordo com causas exteriores, continuidade que as revoluções não rompem senão em aparência – crises que não são menos sujeitas ao encadeamento causal do que os eventos de ritmo mais lento – jogo de forças mais ou menos cegas, em que o resultado inelutável se inscreve nas curvas estatísticas. A filosofia se apresenta a si mesma como eternamente válida por si, intemporal, de modo algum como fato ou dado, porque aqui, apenas os documentos são fatos, mas livremente instituída por seu criador, livremente suscitada uma vez mais, a partir do documento, pelos discípulos cumpridores do ato vivo da compreensão. Ela se julga engendradora pelas razões internas que a justificam como verdade, escapando da trama das causas exteriores. Mesmo quando ela professa o mais estrito dos determinismos, ela se encerra em sua autonomia como um mundo subtraído da necessidade, porque esse mundo contém essa necessidade sem estar ele mesmo contido por ela, porque ele é envolvente sem ser envolvido. Além disso, a oposição da filosofia para com sua história é tão velha quanto a própria filosofia, ou ao menos quanto a sua história; ela mais ou menos se perpetuou, seja pela excomunhão da história em Descartes, seja, sob o pretexto de se reconciliar com ela, com a sua supressão pela filosofia, engolindo-a dentro de si, como em Hegel.

Mas essa negação recíproca não conduziria a uma solução? Não seria ela a irreduzibilidade de dois gêneros distintos? Não seria da confusão entre estes gêneros que nasce o problema – ou o pseudoproblema – da história da filosofia? Não haveria aí duas ordens de verdades heterogêneas: a verdade histórica e a verdade filosófica? Uma se definiria como reconstrução exata e autêntica de um fato ou de um conjunto de fatos, e esses fatos são neste caso as doutrinas. A outra se definiria como uma doutrina portando a explicação interna das

³ Cf. MALEBRANCHE, Nicolas. **A Busca da Verdade**. Tradução: Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Paulus, 2004. 336 p. N.T.

coisas, ou, para retomar a fórmula de Dilthey, resolvendo o enigma do universo e da vida. Quer se trate de dogmatismo ou ceticismo, de filosofia do conhecimento ou de filosofia da vida, a verdade filosófica se apresenta permanentemente como envolvendo um objeto doutrinal que possui um caráter universal e intemporal, fora de todo passado e de toda história. De fato, a verdade histórica, como verdade, vale também universalmente e intemporalmente. Mas seu objeto está no passado e no tempo, e de modo algum, como a verdade filosófica, como uma concepção que se coloca fora do tempo. As duas formas de verdade não têm entre si nenhuma relação. É então natural que elas interessem a duas disciplinas heterogêneas. A história buscará a verdade histórica: aquilo que em outros tempos realmente conceberam tais e tais pensadores, e por quais causas históricas. Ela não se questionará a respeito da verdade filosófica das doutrinas. De maneira correlata, a filosofia, em sua instituição, não se ocupará de sua história. Com Descartes, ela a dispensará. Sem dúvida, ela poderá tomar a sua história como objeto, mas, elaborando então uma teoria da história, ela visará ainda uma verdade filosófica, que não tem nada em comum com uma verdade histórica. O caso da filosofia será o mesmo que o de todas as disciplinas em face de sua história. Também aqui distingue-se entre a verdade científica – matemática, física, etc. – e a verdade histórica, relativa à descrição e à explicação da evolução das ciências: a verdade da ciência e a verdade dessa história se encontram em planos radicalmente diferentes e não poderiam se contradizer.

Essa solução por isolamento recíproco seria ela aceitável?

Ela parece excluída de fato e de direito. De fato, pois o historiador da filosofia jamais pôde prescindir da filosofia. É um interesse puramente filosófico que o impulsiona a escrutinar as doutrinas do passado. É pelo que elas contêm de substância filosófica eternamente válida que ele se esforça em penetrar sua profundidade. É por um esforço de pensamento filosófico que ele pode reinstaurá-las. De direito, pois ele não pode se desinteressar do significado filosófico dos conteúdos, quer dizer, da possível relação deles com a verdade filosófica que os constitui como fontes vivas de inspiração e sugestão. É esse interesse que funda as filosofias como objetos dignos de uma história. É por isso que essa história jamais foi tratada senão por filósofos, salvo excepcionalmente por filólogos, nos períodos de furor erudito. Quando um puro historiador, ao encontrar as filosofias, as trata como fatos dentre outros, explicáveis por circunstâncias políticas, econômicas, sociais,

religiosas etc..., ele deixa evanescer o corpo das doutrinas e só conserva delas alguns temas demasiado gerais que, desta forma, jamais teriam constituído monumentos marcantes na história da filosofia. O projeto da história pura vai ao encontro das ideologias, ele não encontra as filosofias. Se, por outro lado, esse historiador quer abordar, ainda que de forma mínima, os problemas de explicação, ele é irrevogavelmente colocado de fora da história, em direção à filosofia pura; fora do domínio das causas propriamente ditas (temperamento, meio, momento etc.), que desempenham um papel insignificante ao lado das influências filosóficas, constituídas por vezes de horizontes os mais longínquos da história, e que os autores, longe de se submeter, escolhem, ao contrário, deliberadamente acolher como livres sugestões; ao lado sobretudo das implicações especulativas que, derivando uma doutrina de outra, em virtude de necessidades puramente conceituais, não têm nada a ver com as contingências históricas.

De maneira correlata, de fato e de direito, a excomunhão pela filosofia de sua própria história não é mais aceitável.

De fato, em primeiro lugar, existe uma tradição filosófica à qual nenhum filósofo, nem mesmo Descartes, jamais pôde se furtar. Toda filosofia se afirma sem dúvida por sua revolta contra a tradição; ela precisa revogá-la para se instalar. Todavia, esta ruptura é também renovação. A doutrina que acaba de eclodir se liga às precedentes por um sem-número de laços, que revelam polêmicas, *distinguo*⁴, concessões, retificações: a princípio surgida como revolução total, ela termina frequentemente, pelo menos em parte, como reforma. Há algo de absolutamente novo, que, no entanto, não se poderia de forma alguma conceber, sem o que ele destrói e conserva ao mesmo tempo. O próprio Descartes proclamou em várias ocasiões que não queria fazer outra coisa senão ajustar as opiniões antigas ao nível da razão. Ora, renovar a tradição não é excomungá-la, é viver nela.

De direito, tal excomunhão é, com efeito, impossível. O espírito filosófico não saberia se formar senão pelo contato com as filosofias. Ele se engendra por uma reflexão perpétua sobre seus produtos. O filósofo encontra em sua própria história o equivalente daquilo que os homens de ciência encontram no saber científico já constituído. Se o matemático ou o físico se formam pela prática da matemática ou da física de seu tempo, o filósofo se forma pela prática das filosofias que o passado lhe legou integralmente realizadas. Situação única! Porque nem o matemático e nem o físico se educam pela história de sua ciência. A rigor, eles

⁴ "Na discussão (primitivamente, na discussão escolástica) fórmula que serve para responder a uma objeção através de uma distinção. Em consequência, substantivamente, e muitas vezes com um cambiante pejorativo, a própria distinção." (LALANDE, 1993, p. 270). Quanto a essa distinção, trata-se do "[...] ato de separar, numa asserção que se discute, aquilo que se admite do que não se admite." (LALANDE, 1993, p. 269) N.T.

podem descobrir nela, aqui e ali, algumas sugestões. Sem dúvida aprendemos, por uma carta que o próprio Copérnico escreveu ao papa Paulo III, que ele havia encontrado, ao ler os *Acadêmicos* de Cícero, a ideia da rotação da terra em torno de seu eixo, hipótese concebida pelo pitagórico Hicetas. Mas se trata aqui de uma época em que a ciência, ainda mesclada com a metafísica, buscava se constituir a partir de velhos espólios herdados da tradição filosófica. A herança da história interessa tanto mais a uma ciência quanto mais recentemente ela se constituiu. É por isso que a história da ciência parece ter um papel mais ativo em biologia, e sobretudo em psicologia, do que nas matemáticas ou na física. Para essas últimas disciplinas, é certo, a história das ciências fecunda menos a ciência do momento do que é por ela fecundada. Assim, Newton, como destacou o Sr. Louis de Broglie, por vezes compensou a teoria da emissão por aquela da ondulação; contudo a teoria atual não surgiu de uma sugestão newtoniana fornecida pela história da física; ao contrário, ela permitiu mais tarde salientar esse traço da física newtoniana que a história das ciências havia até então tomado como algo sem interesse. Menos ainda, a história das ciências fez parte integrante da ciência. Esta pouco se importa com os avatares de sua constituição: “Uma teoria constituída, nota Émile Boutroux, não se importa com documentos históricos, não mais que uma casa já construída com seu andaime.”⁵.

Por que a filosofia não pode se separar rigorosamente de sua história, enquanto as ciências são bem-sucedidas em se manter de fora da sua? Quando se trata de ciência, a história dirige sua atenção àquilo que as ciências adquiriram, sendo a ciência considerada aqui como o conjunto de verdades adquiridas, independentemente dos esforços contingentes que permitiram conquistá-las; ou então, ela compreende apenas aquilo que, nas tentativas e erros da pesquisa, conserva algum interesse para a ciência em construção. Assim a ciência, como corpo de verdades estabelecidas, está fora da história, porque a verdade (aquela do teorema matemático, da teoria da física) é aqui em si mesma intemporal e não-histórica. Ao contrário disso, a história da ciência tem um objeto temporal, a saber, o processo de aquisição; ela deixa de lado o fruto dessa aquisição, a verdade científica em si mesma, objeto intemporal que, subsistindo fora dos esforços sucessivos de aquisição, é estranho à história. Portanto, verdade científica e verdade histórica nunca se encontram. Também o matemático e o físico não entram jamais em conflito com a história de sua especialidade. Em filosofia, pelo contrário,

⁵ Cf. BOUTROUX, Émile. **Rôle de l'histoire de la philosophie dans l'étude de la philosophie**. In: Congrès International de Philosophie, 2., 1905, Genebra. p. 49-59. N.T.

não há, como nas ciências positivas, verdade atualmente considerada como adquirida, revogando, para o conjunto dos filósofos da época, tudo o que contradiz a filosofia de hoje, verdade considerada como subsistente intemporalmente. Não há tampouco um processo de sua aquisição, desenvolvendo no tempo uma ciência em evolução, da qual se poderia, quaisquer que sejam as crises revolucionárias, seguir os progressos regulares. O passado da filosofia se apresenta, com efeito, como uma sucessão de doutrinas que se excomungam reciprocamente, sem poder fazer triunfar as suas pretensões nos termos de uma verdade intemporal, universalmente válida e definitivamente adquirida. Cada uma delas se afirma como se encerrasse em si o início e o fim de toda especulação. A distinção bem estabelecida entre a ciência e sua aquisição então se evanesce. Do mesmo modo, as verdades, objetos da ciência, e as verdades, objetos da história, se situam sobre o mesmo plano, o interesse científico e o interesse histórico se emaranham e se dilaceram sem fim. Assim, o historiador da filosofia não pode parar de ser filósofo; as doutrinas anteriores, não sendo rejeitadas em um passado que ficou para trás, em função da presença de um corpo constituído de verdades adquiridas, subsistem diante dele em um eterno presente, como um conjunto de saber filosófico, latente e possível, que se oferece à meditação, e de onde o filósofo pode haurir indefinidamente suas inspirações. Por seu lado, a filosofia não pode, não mais, se isolar de sua história.

Dessa relação recíproca, tão especial, entre a filosofia e sua história surgem duas consequências:

1º. Ao longo de toda a sua história, a filosofia não parou de se dilacerar com a sua própria história, de oferecer uma interminável série de reconciliações e divórcios.

2º Todo historiador da filosofia encontra-se, assim, em si mesmo, dilacerado:

Como historiador, ele deve imergir todas as filosofias no curso fugaz da história, vê-las todas com os mesmos olhos, recusar a todas o valor absoluto que cada uma se arroga, estar persuadido de que o futuro não verá surgir nenhuma filosofia capaz de triunfar aí onde as outras fracassaram, estar convencido da infinidade da história. Essa atitude não é outra senão aquela do ceticismo filosófico, o mais radical. E esse ceticismo tende a se ligar a um método. Considerando as filosofias, não como verdades eternas, mas como eventos temporais e contingentes, ele as explicará historicamente como os outros eventos históricos, pela conjunção de fatores individuais e de fatores sociais, meio, momento, etc. Nesse sentido, ele não as explicará pela relação dos pensamentos com esse absoluto de verdade que as legitima a seus olhos. Levada ao extremo, essa tendência conduz a tratar como epifenômenos ilusórios o detalhe dos conteúdos, as técnicas instauradoras e demonstrativas das doutrinas, a reduzi-las a

um pequeno número de temas fundamentais, somente justificáveis por causas histórico-psicológicas. Não se descerá mais aos arcanos do sistema do que a psicopatologia clássica se esforça para, diante de um paciente delirante, reter os detalhes de suas fábulas, se contentando em lhe caracterizar o gênero para identificar a entidade nosológica. Da mesma forma, reduzidas a sintomas de complexos psicológicos ou sociais, as filosofias serão esvaziadas do detalhe de sua fábula, resumidas em suas grandes linhas gerais, que revelam as tendências subjacentes de um homem e de uma sociedade. O psicológico e o sociológico finalmente substituem o filosófico para constituir o *essencial* de uma história da filosofia que não teria mais nada de filosófica.

Mas, na verdade, o historiador da filosofia não desliza nunca até o fim dessa ladeira. Ele se encontra aqui retido por uma tendência contrária, propriamente filosófica. Professando esse ceticismo integral, substituindo o filosófico pelo psíquico, pelo social, ele destruiria seu objeto. Cético como historiador, ele deve ser dogmático como filósofo. Ele deve acreditar na presença de uma certa substância real em cada filosofia. É essa substância mesma que as funda para ele como objetos possíveis de uma história. Os valores de substituição – psicológicos, epistemológicos, sociológicos – que podem, nesse contexto, ser substituídos pelo valor filosófico, não fariam senão reduzir a história da filosofia ao papel de uma ciência auxiliar da psicologia, da epistemologia, da sociologia. Além disso, a exigência filosófica que guia o historiador tende a limitar cada vez mais estreitamente nele a preocupação com a explicação por causas exteriores (fatores de psicologia individual ou coletiva), em proveito da explicação pelas influências espirituais livremente escolhidas e pela lógica dos conceitos. Logo, ela o eleva ao ponto de vista intrínseco das razões internas, onde reside, aos olhos do criador da doutrina, o princípio verdadeiro de sua instituição e de sua subsistência.

Nesse conflito da história e da filosofia, a história da filosofia só pôde se manter e se afirmar pela vitória final do princípio filosófico. A série de reconciliações e divórcios que constitui toda a história das relações da filosofia com seu passado conduz gradualmente a uma reaproximação das duas antagonistas. As modificações da historiografia modificam a imagem do passado; a respeito desse passado transfigurado, a filosofia modifica suas próprias reações; de suas novas reações nasce uma nova historiografia etc. Em consequência disso, o filósofo reconheceu que a filosofia vivia na história, enquanto o historiador da filosofia reconhecia que o essencial para ele era a filosofia, ela mesma. É esse “essencial” que, tornando os sistemas objetos dignos de uma história, os subtrai ao tempo histórico, os mantém de pé, embora sejam frequentemente aniquiladas as condições históricas de meio e de momento em favor das quais eles tinham eclodido. Dirigindo-se então aos monumentos filosóficos na medida em que eles

possuem este valor intrínseco que os torna independentes do tempo, a história se junta à intemporalidade da filosofia. Sua tarefa consiste então em revelar, a propósito de cada sistema, uma realidade inteligível superior, em criar uma comunhão com ela, em fazer penetrar profundamente suas múltiplas e vastas perspectivas.

Que via seguir para alcançar este fim? A filosofia é o essencial que se trata de apreender em cada filosofia. Mas em que consiste este essencial? Onde e como encontrá-lo?

Não seria algo infinitamente simples e inefável, situado além de palavras e de conceitos combinados, além das técnicas que erigem a construção complexa de sistemas ideais? Não seria um pensamento que está sempre presente porque é sempre móvel e vivo, poder imanente de influência e apelo, ao qual responde o elã de nosso próprio espírito, ao qual respondeu a vocação criadora dos discípulos? Não há, pois, outro método senão se lançar em direção a esse ponto vital, rompendo a barreira das palavras, dos conceitos, das estruturas demonstrativas e arquitetônicas que constituem o sistema. Para se comunicar, o pensamento original teve que se rebaixar a eles e aí se fazer cativo, envolvendo-a em uma espécie de carapaça que lhe impõe uma forma fixa no seio do universo das palavras. É preciso quebrar a carapaça para apreendê-lo. Uma tecnologia dos sistemas que se aprisionasse na análise das estruturas não cometeria o mesmo erro daquele que intentasse conhecer o animal vivo contando nele as estrias de seu casco?

Nós não nos surpreendemos em ver este método intuitivo, que responde tão maravilhosamente às aspirações do romantismo, surgir no início do século XIX na Alemanha, quando Schleiermacher, em sua *Hermenêutica*, desenvolve, em contraste com o método hegeliano, a ideia de um “método divinatório” de interpretação, que, aliás, ele faz acompanhar de condições rigorosas. Tampouco nós ficamos surpresos em vê-lo reflorescer sob outras formas com a filosofia francesa da intuição. Henri Bergson o expôs em sua conferência de Bolonha⁶ e o ilustrou magnificamente nesta casa por meio das lições cuja lembrança ficou para sempre gravada na memória de seus ouvintes.

Esse método se enfeita de muitas seduções: triunfo do espírito sobre a letra; genialidade, em que o elã divinatório junta-se ao elã criador; originalidade que é apreendida deste “não sei o quê” no qual cada filosofia mantém sua individualidade única; objetividade que, longe de reduzir cada uma dessas filosofias aos nossos conceitos, nos faz viajar nelas;

⁶ Cf. BERGSON, Henri. **A Intuição Filosófica**. Tradução: Maria do Céu P. Neves. Lisboa: Edições Colibri, 1994. 70 p. N.T.

objetividade que não é objetivismo, porque, respondendo à natureza do objeto – aqui o pensamento de um sujeito – ela não a converte em coisa, mas exige o esforço espiritual de uma experiência mental reproduzindo em nós a experiência de um espírito que nos era estranho. Resta saber, no entanto, se esse método é de fato um [método]⁷. Ele é, em primeiro lugar, um apelo ao gênio. Ele também é descrição psicológica de todo ato da inteligência, pois é bastante evidente que não há inteligência sem o ato original de um sujeito inteligente que transcende o dado material, deixando-se guiar inteiramente por ele⁸. Mas, indo além, ele tende a isolar o monumento daquilo que ele exprime, e, afirmando que o essencial se manteria sem ele [o monumento] ele [o método] corre o risco de nos desviar de sua análise. Berkeley, dizem-nos, vivendo em outros tempos, teria tratado de outros problemas, utilizado outros conceitos, construído outros monumentos, mas ele teria, na verdade, pensado e dito a mesma coisa. O que concluir disso? Que ele teria tido as mesmas tendências? Mas nós vamos reduzir o essencial de uma filosofia à característica de um temperamento e de uma estrutura mental? Que ele teria tido a mesma visão intuitiva? Mas o filosófico não se diferenciará mais então do visionário, do místico?

Como dissemos, essa concepção e o método que a ela se liga é de essência romântica. De maneira geral, ela situa o valor no gênio e avalia esse gênio mais pelo elã inicial da inspiração do que pelo êxito final da obra. Ela concebe a criação como a difusão de uma intensidade espiritual que assim se degrada, de modo algum como um esforço de concentração espiritual culminando na tensão máxima da obra realizada. Ela é de essência eminentemente subjetiva: a obra como objeto não é nada em si e por si. Ela não é a instauração de uma realidade que tem por modelo apenas ela mesma. Ela não é outra coisa senão a expressão enfraquecida de uma potência interior em movimento, à qual ela nos remete. De onde resulta que o significado e o valor das filosofias não são extraídos da

⁷ A exemplo desse caso, em alguns trechos, sempre que possível, optamos por incluir entre colchetes o termo mais provável a que Gueroult se refere, a fim de clarificar, bem como reduzir as ambiguidades e facilitar na fluidez do processo de leitura de nossa tradução. N.T.

⁸ No original “Elle est aussi description psychologique de tout acte d’intelligence, car il est bien évident qu’il n’y a pas d’intellection sans l’acte original d’un sujet intelligent qui transcende la donné matérielle, tout en se laissant guider par elle.” (GUEROULT, 1952, p. 19). Trecho de difícil tradução, pois o último pronome *elle*, ao final do trecho, pode se referir aqui tanto a “intelligence” – em francês, assim como em português, um substantivo feminino – caso em que seria correta a tradução em português para “ela”; quanto poderia se referir a “la donné matérielle” – que em francês é uma locução substantiva feminina, mas em português é traduzido por “dado material”, uma locução substantiva masculina – caso em que a tradução de fato seria “ele”. Sendo completamente plausíveis ambos os casos, uma vez que não há inteligência sem um sujeito que se deixa guiar inteiramente pela inteligência (nesse sentido, *intelligence* assumiria mais o sentido de *entendimento*), assim como existe a necessidade de deixar-se guiar inteiramente, em uma inteligência, pelos dados materiais, optamos aqui pela tradução “ele”, uma vez que “dado material” é sintaticamente o último objeto direto da oração antes do pronome, além do uso da expressão “tout en”, que em francês costuma ser empregada para expressar simultaneidade, comumente traduzida por conjunções temporais como “enquanto”, evocando a ideia de que é possível transcender o dado material ao mesmo tempo em que se deixa guiar por ele. N.T.

natureza e do valor de seu conteúdo doutrinal, mas da qualidade do sujeito que as inspiram, da condensação e da tensão mais ou menos fortes do fluxo de sua duração interior, o qual mede seu poder de inovação e seu poder de sugestão. Por aí, somos convidados a baratear os detalhes do monumento e a suplantar a sua análise mais ou menos exaustiva por um rápido sobrevoo que deve nos levar em direção a um olhar artístico, em direção a um ponto de onde nós os transcendemos.

Sem nos demorarmos aqui, discutindo postulados que colocam em questão não somente a essência da criação filosófica, mas também toda criação artística, deixaremos aos gênios, que se sentem à vontade com isso, o método a que eles se referem, e que nada mais é do que a exposição ao risco das adivinhações arbitrárias. Dessa doutrina, nós nos contentaremos em ressaltar dois traços característicos: ela arranca toda filosofia de sua obra; ela a arranca de seu tempo. E esse desmembramento duplo só é possível porque dela subtrai por assim dizer sua regra intencional, isto é, o problema que ela se propõe a resolver. Resolver um problema, é isso que diferencia a filosofia de uma pura e simples visão, dá a sua obra, o seu significado e seu preço. A obra aqui não é a simples tradução de uma intuição qualquer, que caiu gratuitamente do céu. Ela é o produto de um esforço de resolução que culmina na inteligência de um problema, ou, como quer Bergson, na fruição de uma intuição específica. A obra não é, portanto, degradação, mas exaltação, cume. Está claro então que, se o problema a resolver tivesse sido outro – ele o teria sido em tempos diferentes – outra teria sido a obra, outra a intenção apropriada ao enigma, outra a filosofia.

Em outras ocasiões, é importante notar, Bergson, sustentou uma tese bem diferente. Na *Evolução Criadora*, ele concebe as filosofias como inteiramente controladas por suas épocas, pela ciência do momento, evoluindo necessariamente com elas. Contudo, essa dependência parece, segundo ele, ser funesta às filosofias: reflexos de ilusões fundamentais, às quais a inclinação natural da inteligência engendra a humanidade; apartadas da intuição que não surge nelas senão por raros clarões que vêm lhes perturbar; inúteis cogumelos que brotam à beira da estrada onde avançam as ciências, elas se afundam em bloco no meio do nada, deixando a via livre para a única filosofia da duração pura. Assim, mais tarde, conduzido por seu ensino no *Collège de France* a um estreito comércio com as grandes filosofias do passado, Bergson renunciou a esse niilismo destrutivo. Ele vê então todas as filosofias insufladas de uma substância sempre atual. Para confirmá-las, ele as dissocia da ciência do momento e, de maneira mais ou menos confusa, investe a intuição psicológica que está na fonte delas – como fonte de toda concepção intelectual, verdadeira ou falsa – de valor filosófico que ele não reconhece, por outro lado, senão na intuição metafísica, reivindicada

para a sua única doutrina, e garantidora para esta de seu privilégio de verdade. Ele professa assim, sobre a natureza das filosofias, duas concepções irreconciliáveis, por ter querido, pelo apelo ao subjetivismo de uma intuição intemporal, resolver o conflito que opõe a realidade de todas as filosofias legadas pela história à exigência de absoluto que cada uma delas se arroga somente para si mesma.

Esse excesso de subjetivismo, que faz refluir toda filosofia em direção à sua inspiração, é tão prejudicial quanto o excesso de objetivismo que a confinaria inteiramente na materialidade do documento. A corrente intencional perde o seu sentido quando separada de sua regra e do objeto que ela visa. Se os filósofos nos convidam a nos associar à liberdade de seu elã intelectual, é para nos conduzir em direção ao conteúdo doutrinal ao qual eles tendem, e que comanda, a título de verdade a ser estabelecida, toda a sua atividade. A racionalidade que funda toda filosofia – que esta seja racional ou não – não tem, portanto, somente uma função de difusão social; ela tem uma função constitutiva: a filosofia não sendo já feita, antes de ser edificada, não existindo senão após realizar-se a despeito de muitos obstáculos, graças a essas batalhas ganhas das quais falava Descartes, realizando assim uma dupla finalidade em uma só: construir um monumento, demonstrar uma verdade.

Ora, essa realização só é possível por uma submissão às leis imanentes inerentes às formas nas quais o pensamento filosofante se encerra ao instituí-las, leis e formas que, se impondo ao sujeito independente de seu querer, nos obrigam a recusar o ponto de vista estritamente subjetivo da concepção bergsoniana. A análise dessas leis, dessas formas, de suas implicações, que comandam a estrutura essencial das filosofias parece, em consequência, a condição fundamental de seu estudo.

O problema dessa análise foi para o meu predecessor, Sr. Étienne Gilson – cujos vastos trabalhos de filosofia medieval e cartesiana contribuíram para afirmar no mundo inteiro o prestígio de nosso *Collège* – um dos motivos de sua concepção da *Unidade da experiência filosófica*, título de um de seus trabalhos publicados em inglês⁹.

Observando nas épocas mais diversas (medieval, cartesiana, kantiana) a repetição de movimentos filosóficos análogos, Sr. Gilson atribui essa fatalidade à ação de leis inexoráveis que fundam a unidade dessas diversas experiências. É que, se cada filósofo tem liberdade na escolha de seus princípios, ele se vê constrangido, uma vez que os escolheu, a não mais

⁹ Cf. GILSON, Etienne. **The unity of philosophical experience**. San Francisco: Ignatius Press, 1999. 285 p. N.T.

“pensar como quer, mas como pode”. Há sistemas de implicações objetivamente válidos em si, aos quais ele não pode se furtar sem deixar de falhar consigo mesmo, ainda “[...] que um discípulo acabe dizendo o que ele mesmo não disse, ou que, em todo caso, alguém retorne aos mesmos princípios, vários séculos mais tarde, devendo afrontar as mesmas conclusões.” Há, portanto, sob as doutrinas efetivamente presentes na história, essências típicas de sistemas, que devem ser libertadas em sua pureza abstrata: realismo, idealismo, criticismo, etc... Nós descobrimos essas essências imperfeitamente realizadas nas doutrinas históricas; sua pureza se encontra aí alterada por fatores aberrantes de origem individual ou social. Para passar da história das filosofias para a história *da* filosofia, é preciso se elevar das doutrinas existentes às suas essências ideais. Em consequência, o que pertence à filosofia, quer dizer, à tal essência de sistema, não pertence necessariamente à doutrina que historicamente iniciou esta filosofia; de maneira recíproca, certos elementos incluídos na doutrina histórica devem ser excluídos da essência que ela revela imperfeitamente, isto é, da filosofia. Daí a definição: “A filosofia consiste nos conceitos das filosofias, tomados na necessidade nua e impessoal de seus conteúdos e de suas relações. A história desses conceitos e de suas relações é ela mesma a história da filosofia.”.

Resulta disso que o curso da história das ideias é regido fundamentalmente por uma necessidade filosófica imanente e que todos os fatores históricos, sociológicos, extrínsecos, dão conta apenas de seus elementos contingentes e transitórios. Compreende-se então a reaparição de filosofias análogas em circunstâncias históricas totalmente diferentes; a eclosão em circunstâncias idênticas de filosofias antagônicas; a repetição das mesmas etapas da filosofia nas diversas épocas da história; enfim, os fracassos da metafísica e sua legitimidade.

O que, com efeito, funda a metafísica para o Sr. E. Gilson é uma essência, aquela de toda filosofia possível; o que explica suas derrotas é o desconhecimento dessa essência nas filosofias realizadas. Essa essência, princípio de unidade ao qual temos a tendência de reduzir a totalidade do real, é o ser enquanto ser, presente em cada real e transcendente a todos. Ela nos indica que algo é, mas não determinadamente aquilo que é, tarefa que o intelecto discursivo só realiza progressivamente, no interior da experiência concreta. Mas, sendo essa essência desconhecida, tendemos a confundir o ser com tal ou tal ser, em suma, o todo com a parte; é o que faz o idealismo que reduz todo o ser a essa parte do ser que é o pensamento. Daí se originam as derrotas da metafísica, atribuídas não à natureza de seu princípio, mas ao seu mau uso.

Compreendida desta maneira, a história da filosofia, nos diz Sr. Gilson, aparece como verdadeiramente filosófica. Ela torna a verdade inteligível e, fazendo compreender o erro, ela

nos libera dele. A metafísica como a ciência do ser e de suas propriedades jamais poderia ser um sistema, quer dizer, uma filosofia bem-acabada no sentido idealista do termo; ela não pode ser outra coisa senão uma busca sempre aberta visando reportar a realidade, oferecida pela experiência, a princípios imutáveis, cuja luz nos permite resolver todos os problemas sempre sujeitos à mudança nos campos da ciência, da ética e da arte. Essa obra permanece sempre inacabada. Sempre haverá, portanto, uma história da filosofia: ela existirá somente nos espíritos humanos que têm eles mesmos uma história, e se aplicam a um mundo em constante mudança. Mas não haverá jamais uma história dos primeiros princípios, porque a estrutura metafísica da realidade não muda. Essa estrutura é o objeto desta *perennis philosophia*¹⁰, que não convém a nenhuma forma particular do pensamento filosófico, mas à filosofia como conhecimento imutável dos princípios eternos. Assim seria resolvido o problema colocado por Troeltsch: “Como superar o historicismo?” A história e o historicismo são, com efeito, ultrapassados, tão logo não se trate mais de fatos contingentes e irreversíveis, mas de conhecimentos necessários de ideias.

Certamente, muitos traços dessa concepção satisfazem as exigências da consciência filosófica: papel proeminente do fator lógico na constituição interna de cada doutrina e na sua filiação; sentimento de uma ligação interna entre a filosofia e a sua história; presença em toda doutrina de um elemento metafísico intemporal, escapando aos vínculos do determinismo histórico; conteúdo intelectual que impõe sua necessidade à liberdade do sujeito filosofante; essências de valor eterno, estranhas ao progresso, núcleo de toda filosofia realizada empiricamente; legitimação da metafísica a despeito de suas vicissitudes; realidade própria da filosofia, que torna as filosofias dignas de uma história possível.

Todavia, algumas consequências suscitam preocupação. É primeiramente, a instauração, além das filosofias realizadas na história, de essências filosóficas, que seriam para as primeiras como o ideal ao real, o normativo ao dado. Em face da doutrina, tal qual ela é, do kantismo, por exemplo, se ergueria à doutrina tal qual ela deveria ser, o criticismo em si, purificado das imperfeições que desonram a primeira. A história da filosofia, abandonando as obras para seguir as implicações de tipos abstratos e gerais: idealismo, realismo, etc..., seria esvaziada de toda a riqueza das obras concretas. Reconhece-se aí a velha ideia de história abstrata que Aristóteles já havia esboçado, que certos kantianos, de Reinhold a Gurlitt, tentaram realizar, e que, com o retorno cíclico de suas fases, prefigura em linhas gerais na

¹⁰ De acordo com Lalande (1993): "A origem desta expressão é título de um livro de AUGUSTINUS STEUCHUS, dito EUGUBINUS (Agostinho Steuco, de Gubbio), *De perenni philosophia* (1540). [...] A filosofia perene. Expressão que evoca a idéia de que a filosofia, apesar das oposições aparentes das doutrinas, constitui uma tradição única e permanente no que ela tem de essencial" (p. 805). N.T.

doutrina que Victor Cousin desenvolveu no *Curso de 1829*¹¹. Essa história abstrata, dissociando *a priori* nas filosofias o correto e o incorreto, pulverizaria a originalidade e a unidade de cada uma em favor de tal ou tal tipo universal. E esses tipos, por sua vez, nem mesmo seriam verdadeiras essências. Fora do realismo do ser enquanto ser, princípio de toda metafísica possível, as outras fórmulas são, com efeito, somente suposições internamente contraditórias, fundadas sobre a confusão entre o todo e a parte. Nessas condições, as filosofias que as exprimem na história não manifestam nenhuma essência verdadeira. Elas mantêm o seu ser a partir de um vício lógico que mascara suas contradições decisivas. Purgá-las de seus defeitos não as restitui à plenitude de uma essência, mas as devolve ao nada. E a necessidade que as condena ao suicídio não é metafísica, mas pura e simplesmente lógica. Tudo finalmente se reduz a uma única essência válida, aquela da filosofia do ser enquanto ser, que, subtraída pela mesma das vicissitudes da história, é convertida em objeto da *perennis philosophia*.

Mas se concordamos de forma unânime que a parte não saberia ser o todo, a unanimidade cessa tão logo se trate de dizer o que é parte e o que é todo. Não há critério universalmente válido que permita resolver definitivamente esse litígio, e por consequência, pôr termo ao conflito do realismo e do idealismo. Uma vez que, para o Sr. Gilson, o ser enquanto ser nos ensina que algo é, sem poder nos informar sobre *o que é*, como ele poderia determinar *o que ele mesmo é*: pensamento, ou ser, ou união dos dois, etc..., “Desvelar o ser”, como diz Jacobi, não cessou e não cessará de ser o tormento da filosofia; e, não menos que todo o resto, o primeiro princípio não saberia escapar às vicissitudes da história. Se há uma *perennis philosophia* ela deve, portanto, estar em outro lugar.

Colocando inteiramente no primeiro plano o poder das formas, as necessidades conceituais, cuja imposição sobre o filósofo é essencial à construção da obra, e que Bergson negligenciava em proveito do livre curso de inspiração subjetiva, o Sr. Gilson, com seu método, não parece nos introduzir no segredo dos monumentos filosóficos. As necessidades em que ele os envolve são de certa forma exteriores. Elas são assim tão pouco individualizadas quanto possível. A originalidade do monumento lhe é estrangeira, uma vez que esta tem sua fonte nas alterações gratuitas fornecidas pelas estruturas constitutivas do tipo universal; já que esse tipo, por sua vez, no mais das vezes, deve sua aparência de existência à falência de um entendimento incapaz de perceber a contradição interna do princípio que ele escolheu.

¹¹ COUSIN, V. **Cours de L’Histoire de La Philosophie**: histoire de la philosophie du XVIIIe siècle. Paris: Pichon et Didier, 1829. 532 p. N.T.

Nada seria mais injusto, no entanto, que julgar a obra do Sr. Gilson por meio do método que acabamos de discutir, e isso pela simples razão de que o Sr. Gilson jamais o aplicou. É o espírito de Lévy-Bruhl, que, de fato, anima todos os trabalhos pelos quais ele magistralmente renovou o estudo da filosofia medieval e da filosofia cartesiana. Sem negligenciar a lógica dos conceitos, a limitação que ela exerce sobre os pensadores, ele se atém, antes de tudo, ao plano da psicologia humana: aquela dos autores vivendo em uma certa época, na presença de certos problemas, beneficiando-se de felizes encontros, reagindo aos eventos caprichosos de seu tempo, de acordo com seu temperamento, de acordo com as oportunidades – ou mesmo de acordo com certo oportunismo. Em seus trabalhos mais abrangentes, por exemplo, no *Espírito da filosofia medieval*, ele busca reconstituir de maneira concreta o processo espiritual histórico que conduz à formação de uma certa *Weltanschauung*. Ele recoloca as filosofias, não somente no interior da marcha de evolução contínua do espírito humano, mas também no seio do universo do qual cada uma faz parte, um universo que não é simplesmente aquele da sensação, mas que ainda se define pela representação que a época e o meio tendem a lhe impor.

Assim, não nos surpreendemos muito em ver que, no seu prefácio à redação inglesa de sua obra, *O Ser e a Essência*, Sr. Gilson condena radicalmente como historiador as teses sobre história que ele sustenta como filósofo. Estas são, portanto, a revanche do filósofo contra o historiador, como em Bergson, simetricamente, mas inversamente, as teses de Bolonha eram, como já visto, a revanche do historiador contra o filósofo.

Mas, ao querer condenar a metodologia da história que decorre de sua própria filosofia, o historiador não se arrisca a desmentir sua filosofia, e o filósofo, a lançar um injusto descrédito sobre o método do historiador?

Bergson e o Sr. Gilson julgaram que, na história da filosofia, o essencial era a filosofia. Mas esse essencial, um o situa aquém da obra, na subjetividade criadora, o outro, além da obra, em uma lógica de conceitos abstratos na qual se desvanecem as estruturas individualizadas que constituem os sistemas. Ora, esse essencial não reside nem aquém, nem além. Ele reside no coração da própria obra, encarnação do esforço criador que encontra seu apogeu e seu repouso na organização específica de formas que o cercam e pouco a pouco o envolvem em uma plenitude. A substância desses monumentos, a despeito das erosões da história, atesta a intemporalidade que faz deles os únicos objetos possíveis da *perennis*

philosophia. A história da filosofia, confinando-se no estudo desses monumentos é, então, de certa forma, comparável ao estudo das obras de arte. Sem negligenciar o jogo das circunstâncias contingentes, nem a evolução dos grandes problemas - propedêutica necessária -, ela propõe um caráter principalmente monográfico e traz para o primeiro plano a análise das técnicas constitutivas. Em suma, ela é tecnologia dos sistemas.

A própria tecnologia das obras de arte não é indiferente ao prazer da própria arte. A descoberta pelo crítico de delicados procedimentos de ajuste, combinações engenhosas e frágeis que, segundo leis misteriosas, engendram nas almas, de maneira quase indefectível, tal ou tal nuance de sentimento e de emoção, não responde simplesmente ao desejo de satisfazer uma curiosidade intelectual, mas, nos associando mais estreitamente à intenção e ao trabalho do criador, fortifica e refina o prazer estético. O que dizer quando se trata de monumentos que, ao se dirigir antes de tudo à inteligência, não visam comover, agradar e insinuar, mas demonstrar, convencer e persuadir? No campo da arte, não é indispensável adentrar nas técnicas instauradoras do poema, da sinfonia ou de uma tela; a mágica poética e musical não exige, para nascer, que a sutil combinação de onde ela procede nos tenha revelado o seu segredo. Ao contrário, no campo das filosofias, o significado do monumento não nos é revelada senão pela completa penetração das técnicas instauradoras.

É que essas técnicas são antes de tudo demonstrativas. E como compreender uma demonstração sem dominar a técnica que a torna operante? Aí, o monumento filosófico se distingue radicalmente do monumento artístico. Certamente ele é também comandado por uma arquitetônica, arte de combinações e de harmonias de onde pode nascer um sentimento estético. Mas esse sentimento permanece acessório. O monumento filosófico se dá antes de tudo como um monumento de conhecimento e de ciência segura. Se ele possui, como o monumento artístico, uma realidade própria superior, que desvanece as pseudo-realidades às quais se prendem a multidão de espíritos cegos, ele não a instaura como válida senão na medida em que ele a impõe ao entendimento, na medida em que pretende expressamente justificar esse real comumente acessível a todos, na medida em que ele não é nem jogo lúdico, nem efusão entusiasta, nem símbolo eleito arbitrariamente, nem evasão gratuita, mas verdade se impondo didaticamente à inteligência por uma imposição racional. Ao negligenciar essa diferença, como fez um teórico muito ilustre¹², remontaremos novamente a uma estética da filosofia, estética que, embora não seja como aquela de Bergson, fundada sobre a inspiração

¹² Considerando os aspectos dessa filosofia estética aqui mencionados, é provável que ele esteja se referindo à Étienne Souriau (1892-1979), filósofo que aparece como interlocutor constante na obra de Gueroult. Cf. *O problema da legitimidade em História da Filosofia*. N.T.

genial do sujeito, mas sobre as estruturas do objeto, quer dizer, sobre as arquiteturas da obra, ainda assim deixaria escapar a particular substância da realidade filosófica.

O caráter eminentemente demonstrativo de toda filosofia parece, portanto, precisar impor a tecnologia da obra como obrigação primeira. De fato, o elemento divinatório que responde ao elã criador permanece necessário. Não há intelecção sem ele. Mas esse elã é forçado a seguir uma rota mais difícil e mais segura. Ele de modo algum tende a um ponto inefável onde tudo se dissolve. Ele visa fazer entrar a luz até os arcanos, os detalhes últimos do monumento. Ademais, as técnicas e estruturas que se trata de dominar não se reduzem a combinações de lógica pura. Christian Wolff ilustrou brilhantemente esse erro imaginando que ele exaltava o leibnizianismo, quando na verdade ele o traía e o reduzia ao informá-lo nos moldes dos silogismos. Na verdade, essa técnica habilita, racionalmente, as mais diversas vias, racionais ou irracionais, teóricas ou práticas, intelectuais, afetivas, voluntárias. Ela comporta uma ciência variada de correspondências, simetrias, equilíbrios. E o conjunto dessas vias e meios, que podem também, ocasionalmente, comover a sensibilidade estética do sujeito, não tendem, entretanto, a nada além de estabelecer a doutrina como um monumento irrefutável, indestrutível por todas as forças do espírito. Daí a necessidade de destruir pela força das refutações os monumentos já existentes para, em seu lugar, edificar um outro, por força das demonstrações.

Ora, compreender uma demonstração é refazê-la. Seu resultado não pode ser recolhido como um produto misteriosamente destilado em nós, sem nós, na ignorância das leis que o engendraram. Refazer o trabalho da demonstração é penetrar inteiramente em sua técnica. Sem dúvida, esse imenso aparato demonstrativo, que preenche todo o corpo da obra, visa um conteúdo doutrinal que podemos, ao que parece, considerar à parte para dizê-lo. Mas, então, nós não entramos mais na filosofia do que o prisioneiro acorrentado na caverna penetra no mundo inteligível do qual Platão vem lhe contar as maravilhas. A passagem a este outro mundo, a cada vez diferente, a que nos convida cada filosofia, só se realiza pelo desencadeamento efetivo de processos intelectuais que impõem uma restrição a ela, ao mesmo tempo em que desenvolvem a sua visão. Assim, separado das combinações que lhe dão valor de doutrina estabelecida, o conteúdo didático perde sua essência e a sua força. A filosofia então se metamorfoseia em seu contrário: ela se torna uma *opinião*. E a opinião, que não é outra coisa senão uma doutrina afirmada gratuitamente sem provas, sempre foi concebida pela filosofia como sua antagonista. Quanto mais rudimentar é o organismo demonstrativo de uma filosofia, quanto mais fraca sua capacidade de se impor pela força de suas razões concatenadas, menos ela é filosofia e mais ela se aproxima da opinião, se confundindo, no

limite, com a literatura ou com a mística. O contraste entre a aparência e a realidade, que serve para opor a opinião à filosofia, não é senão a expressão da oposição entre o gratuito e o demonstrado, a aparência sendo aquilo que se dá como real sem poder se provar enquanto tal. O sentido de uma filosofia não pode, portanto, se descortinar fora da organização comprobatória que tem por função impor este sentido. Para saber exatamente o que um filósofo quis dizer, é necessário saber exatamente como ele acreditou poder estabelecer seu discurso.

Essa indissolubilidade do sentido e da organização demonstrativa impede que consideremos, com Bergson, o aparelho conceitual das doutrinas como um simples agente de sua difusão social, porque ela é o próprio instrumento de sua validação. Ela também proíbe de pensar, com o Sr. Gilson, que existe, distintamente da lógica ordinária, uma lógica da filosofia que, especificada em alguns tipos gerais, constituiria uma técnica universal, dominando todas as filosofias, capaz de fundar em cada uma *a* filosofia. Não existem estruturas gerais, mas estruturas individualizadas, indissociáveis dos conteúdos que lhes são aderentes: dialética platônica, lógica de Aristóteles, ordem cartesiana das razões, combinatória leibniziana, método transcendental de Kant, dialéticas de Fichte, de Schelling, de Hegel, etc... Toda filosofia comporta expressamente ou implicitamente o seu discurso do método, método estreitamente ajustado ao seu sentido específico. Cada filosofia submete-se à restrição de certas formas que lhes são particulares.

Pesquisar como cada doutrina se constitui através e por meio dos intrincamentos de suas estruturas arquitetônicas e de sua técnica probatória, quais problemas ela deve, por isso, enfrentar, tal é o objeto de uma tecnologia dos sistemas. Por meio dela será precisado e aprofundado o sentido autêntico de cada doutrina. Método positivo, sugerido pela experiência e pela prática, que só pode se julgar à prova dos resultados. Ela [a tecnologia dos sistemas] não procede de visões sistemáticas. Em contrapartida, ela é capaz de inspirá-las, pois deposita sobre um plano sólido o problema da essência e da verdade das filosofias. Ela nos convida a buscar aquilo que, apesar das diversidades de suas técnicas e de suas formas, as funda e as torna possíveis como objetos universais e permanentes de uma reflexão indefinida.

Esse é o problema que nós aprofundaremos. Esse é o método que nós colocaremos em marcha em nosso ensino e em nossos trabalhos. Ainda este ano, nós o aplicaremos ao estudo da *Sexta Meditação* cartesiana. Ele nos parece mais apto do que outros a realizar o desejo de Troeltsche: “Vencer o historicismo”, sem trair a história, já que ele não se evade dos monumentos que esta [a história] nos deixou, permanecendo inteiramente a serviço da

filosofia, posto que ele não possui outro objeto senão desvelar, de maneira autêntica e irrestrita, as realidades espirituais originais das quais cada uma delas é o invólucro.¹³

¹³ No original: "C'est ce probleme que nous approfondirons. C'est cette méthode que nous mettrons en oeuvre dans notre enseignement et dans nos travaux. Dès cette année, nous l'appliquerons à l'étude de la *Sixième Méditation* cartésienne. Elle nous semble plus apte qu'une autre à réaliser le voeu de Troeltsche: 'Vaincre l'historisme', sans trahir l'histoire, puisqu'elle ne s'évade pas des monuments que celle-ci nous a laissés, tout en servant la philosophie, puisqu'elle n'a d'autre objet que de dévoiler, authentiquement et sans restriction, les réalités spirituelles originales dont ils sont chacun l'enveloppe." (GUEROULT, 1952, p, 34) Ao fim, no último parágrafo de sua lição inaugural, Gueroult nos reservou o trecho mais difícil de traduzir. Conforme podemos observar no original, existe uma ambiguidade: a partir do momento em Gueroult anuncia a sexta meditação cartesiana como objeto de estudo do ano letivo, os demais períodos que fazem uso do pronome "elle" podem se referir tanto à sexta meditação, quanto ao método proposto pelo professor do *Collège* (em francês, um substantivo feminino, conforme indicado no início do parágrafo original com o demonstrativo "cette méthode"). Interpretamos, ao fim, que é mais provável que Gueroult esteja se referindo, nos últimos períodos, ao método, uma vez que a descrição das tarefas que este deve ser capaz de executar – tomando como base toda a exposição precedente – parece coincidir com os objetivos que Gueroult anuncia nesses períodos. N.T.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5. ed. Tradução: Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ACADEMICO. **Google Acadêmico**. São Paulo: Google, 2023. Disponível em: https://scholar.google.com/schhp?hl=pt-BR&lr=lang_pt&as_sdt=0,5. Acesso em: 24. abr. 2023. Base de Dados.

AVOLIO, Jelsa; FAURY, Mára. **MICHAELIS: dicionário escolar francês**. 2. ed. São Paulo: Melhoramentos, 2009.

BERGSON, Henri. **A Intuição Filosófica**. Tradução: Maria do Céu P. Neves. Lisboa: Edições Colibri, 1994. 70 p.

BLAY, Michel. (Org). **Grand Dictionnaire de la Philosophie**. Paris: Larousse, 2003.

BOUTROUX, Émile. **Rôle de l'histoire de la philosophie dans l'étude de la philosophie**. In: Congrès International de Philosophie, 2., 1905, Genebra. p. 49-59. DOI: 10.5840. Disponível em: https://www.pdcnet.org/scholarpdf/show?id=wcp2_1905_0049_0059&pdfname=wcp2_1905_0049_0059.pdf&file_type=pdf. Acesso em: 06 abr. 2023.

BURTIN-VINHOLES, S. **Dicionário francês-português, português-francês**. 38. ed. São Paulo: Globo, 1999.

Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales. Disponível em: <https://www.cnrtl.fr/>. Acesso em: 26 abr. 2023.

CONTEXT REVERSO. **Context Reverso | Tradução em contexto**. Disponível em: <https://context.reverso.net/traducao/>. Acesso em 26 abr. 2023.

COUSIN, V. **Cours de L'Histoire de La Philosophie: histoire de la philosophie du XVIIIe siècle**. Paris: Pichon et Didier, 1829. 532 p.

Dico em ligne Le Robert. Disponível em: <https://dictionnaire.lerobert.com/>. Acesso em: 26. abr. 2023.

GÁLVEZ, José A. (Org.). **Dicionário Larousse francês/português, português/francês: mini**. 2. ed. São Paulo: Larousse do Brasil, 2008.

GILSON, Etienne. **The unity of philosophical experience**. San Francisco: Ignatius Press, 1999. 285 p.

GOLDSCHMIDT, V. Martial Gueroult +13.8.1976: La Dianoématique. **Archiv für Geschichte der Philosophie** 59 :3, 1977. p. 305-312.

GUEROULT, Martial. **Leçon inaugurale: faite le mardi 4 décembre 1951**. Paris: Collège de France, 1952. 34 p.

GUEROULT, Martial. O método em história da filosofia. **SKÉPSIS**. Ano VIII, n.12, 2015. P. 160-170

GUEROULT, M. Lógica, Arquitetônica e Estruturas constitutivas dos sistemas filosóficos. Trad. Pedro Jonas de Almeida. **Trans/form/ação**. São Paulo: 30(1). 2007. pp. 235-246.

GUEROULT, Martial. O problema da legitimidade em História da Filosofia. Trad. Paulo Roberto Moser. **Revista de História**, São Paulo, v. 37, n. 75, p.189-211, set. 1968.

GUEROULT, Martial. **Histoire de l'histoire de la philosophie**: en occident, des origines jusqu'a Condillac. Paris: Éditions Aubier Montaigne, 1984. 328 p.

GUEROULT, Martial. **Philosophie de l'histoire de la philosophie**: Dianoématique. Paris: Éditions Aubier Montaigne, 1979. 280 p.

LALANDE, André. **Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia**. Tradução: Fátima Sá Correa et. al. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

MALEBRANCHE, Nicolas. **A Busca da Verdade**. Tradução: Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Paulus, 2004. 336 p

OASISBR- Portal Brasileiro de Publicações e Dados Científicos em Acesso Aberto. **OASIS**. Brasília: OASIS, 2023. Disponível em: <https://oasisbr.ibict.br/vufind/>. Acesso em: 24. abr. 2023. Base de Dados.

PADOVAN, Caio. **Currículo do sistema currículo Lattes**. [S.l.], 26 abr. 2023. Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/5546489394122208>. Acesso em 26 abr. 2023.

PERIODICOS- Portal de Periódicos da CAPES. **CAPES**. Brasília: CAPES, 2023. Disponível em: <https://www-periodicos-capes-gov-br.ezl.periodicos.capes.gov.br/>. Acesso em: 24. abr. 2023. Base de Dados.

PINTO, W. C. F. **Currículo do sistema currículo Lattes**. [S.l.], 26 abr. 2023. Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/1411304686102041>. Acesso em 26 abr. 2023.