

## O PROBLEMA DA LEGITIMIDADE DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA (1).

MARTIAL GUÉROULT

A legitimidade da história da filosofia é periodicamente colocada em dúvida. Essa dúvida se inspira, essencialmente, quase sempre nos mesmos sentimentos: sentimento ingênuo de que a filosofia se assemelhe à ciência, e que, como a única ciência válida é sempre a mais recente, a única filosofia válida deveria ser também a mais recente; sentimento ingênuo de que qualquer filosofia só é possível pela negação, até mesmo pela ignorância das doutrinas passadas, visto que ela parte do ato livre de uma reflexão autônoma mais ou menos genial.

Sem demorarmos em discutir agora essas posições ingênuas, notaremos que a dúvida que incide sobre a legitimidade dessa história nada pode contra sua existência. Legítima ou não, ela existe. Contestar o direito não poderia impedir de constatar o fato.

Em consequência, deve-se pensar que é partindo do fato de sua existência que se deve tratar o problema filosófico de sua legitimidade, do mesmo modo que Kant partiu da ciência como fato indiscutivelmente existente (resposta à questão *quid facti*) para se colocar o problema de sua legitimidade, isto é, de sua possibilidade, no qual se resolve o de sua validade (resposta à questão *quid juris*).

O problema da legitimidade da história da filosofia nada tem a ver, então, com aquela da metafísica como ciência, que Kant acreditava poder resolver a partir da solução do problema da legitimidade da ciência, porque se admite previamente, aqui, a existência dessa história cuja possibilidade se pesquisa, enquanto Kant colocava o problema de uma metafísica que jamais havia existido até então. Não se trata de pesquisar se essa história é possível e legítima, mas — sendo indubitável sua existência como fato dado — como ela o é.

(1). — O presente artigo é um dos textos de *A Filosofia da História da Filosofia*, edição conjunta Vrin (Paris) — I.S.F. (Roma), 1956, págs. 45-68.

A fórmula do problema é, dêsse modo, a mesma do problema kantiano relativo à ciência. Aqui como lá consideramos resolvida a questão *quid facti* e nos esforçamos em seguida para justificar a possibilidade do fato, isto é, resolver a questão *quid juris*.

Partindo do fato da existência de metafísicas na história, inteiramente distinto do fato da existência da ciência, cuja maneira de existir intemporal, como validade universal e necessária, nada tem a ver com a maneira de existir das metafísicas, não postulamos desde o princípio que só haveria solução positiva possível para as metafísicas se o fato metafísico pudesse ser reduzido ao fato científico.

Assim, o reconhecimento prévio da realidade do fato, respeitado em sua autenticidade irreduzível, é a condição necessária da rigorosa correção da pesquisa. Assegura-lhe um caráter puramente especulativo e a impede desde logo de se transformar em uma empresa cártica ou normativa.

Com efeito, o sentido da questão *quid juris* depende do gênero de resposta dada previamente à questão *quid facti*. Sendo a ciência considerada como existindo de fato, a descoberta das condições que fundamentam sua legitimidade não pode modificar o fato. Se, com Kant, se considera que a metafísica como ciência jamais existiu de fato, a resposta à questão *quid juris* não poderia modificar o fato quando é negativa, mas deve modificá-lo quando é positiva, promovendo a instauração efetiva de uma tal metafísica. Somos conduzidos, assim, a determinar o que *deve* ser a metafísica, em lugar de descobrir o que a torna possível em seu ser historicamente indestrutível.

Disso resultam duas conseqüências:

1). — a solução do problema não poderia modificar nenhuma das características do fato, porque ela decorre do próprio fato. Só tem o seu valor na medida em que traz à luz as condições dêsse fato *tal como é*. Assim, finalmente, isto é, no resultado, deveremos reencontrar êsse fato intacto, pois em caso contrário se destruiria a base sobre a qual a solução se apoia totalmente;

2). — a teoria só poderá ser correta se o fato que está no ponto de partida é colocado tanto íntegra quanto integralmente.

\*  
\*       \*  
\*

Mas o que pensaremos precisamente, quando declaramos que a história da filosofia existe de fato, que devemos pesquisar, em conseqüência, como ela é possível, e descobrir assim o princípio de sua legitimidade? A imprecisão do conceito de história da filosofia não

retira dessa questão tôda a clareza que ela possui quando relativa à ciência?

A história da filosofia não é, como a ciência, uma disciplina perfeitamente definida e universalmente aceita, tanto no que diz respeito ao seu método, quanto às suas finalidades. Nada mais variável que as múltiplas formas sob as quais ela se apresenta. Tôda história da filosofia supõe, com efeito, implícita ou explicitamente, um certo conceito de filosofia que a predetermina. Se há tantos conceitos e espécies de história da filosofia quantos são os conceitos possíveis de filosofia, podemos ainda falar do fato da história da filosofia? Não é absoluto o contraste entre êsse pretenso fato e o fato da ciência, que não varia nem poderia variar segundo as concepções que dêle se podem forjar?

Todavia, a diversidade de formas que o fato da história da filosofia reveste, sua dependência com relação a concepções filosóficas, implícitas ou explícitas, dos historiadores, não poderia mascarar a realidade bruta do fato, que resta considerar em si mesmo, independentemente da variabilidade de suas formas. Em conseqüência, dizer que a história da filosofia existe de fato significa, de modo preciso, dizer que, após algum tempo, existem de fato estudos e pesquisas sôbre as filosofias passadas, a fim de representá-las à consciência filosófica do momento, segundo o sentido autêntico em que se presume que seus autores a entendiam. Por isso supõe-se que essas filosofias, qualquer que seja sua época, conservam uma certa validade para a reflexão filosófica de qualquer época.

A indissolubilidade da filosofia e de sua história é uma característica essencial do fato dessa história. Quaisquer que sejam suas formas, por desligada, objetiva e crítica que possa ser concebida, essa história é sempre, ao mesmo tempo, filosofia, sendo o interêsse que a sustenta o da filosofia e não o da história. A pesquisa da verdade histórica não tem por fim último, especificamente, essa mesma verdade histórica, mas a valorização das capacidades de sugestão filosófica que essa verdade encobre a título de filosofia. Não se trata de satisfazer a uma vã curiosidade erudita, nem a uma preocupação em relação à psicologia, sociologia, etc., mas de assegurar o melhor contato efetivo entre o pensamento filosófico do momento e o autêntico pensamento de outrora, em vista de fortificar e de estimular a reflexão filosófica presente.

Correlativamente, a filosofia não pode se dissociar do seu passado, nem, conseqüentemente, de sua história. Desde que os sistemas apareceram, a livre reflexão filosófica se ocupou e não cessou de se ocupar deles, a ponto de certos historiadores da historiografia filosófica fazerem coincidir os primórdios dessa historiografia com os

primórdios da própria filosofia (2). Com efeito, a filosofia não pode se colocar em sua liberdade autônoma sem se determinar em relação ao que a precedeu — como filosofia ou não filosofia — segundo um processo de repulsão e de acomodação. Essa necessidade de antagonismo e de comparação une indissolúvelmente, desde a origem, em toda filosofia, o presente e o passado; em poucas palavras, confere-lhe um aspecto histórico. Ao mesmo tempo, impõe ao devir da filosofia, através de sua história, êsse caráter de combate perpétuo, de irredutíveis conflitos e de conciliações aparentes e precárias, que serviu de argumento aos céticos.

Daí o estreito vínculo que une em filosofia a história e a polêmica, que são, não obstante, coisas inteiramente diversas. A história, com efeito, se abstém de polêmica. Ela é, em princípio, fria e objetiva; vê as obras com o recuo que adquirem as coisas passadas; busca antes de tudo um fim positivo, puramente didático; visa assegurar a compreensão íntima, o contato com o pensamento autêntico. A polêmica, ao contrário, é sempre apaixonada e parcial, essencialmente repulsiva e negativa, tendenciosa, e, freqüentemente, pouco preocupada com a verdade histórica. Por outro lado, ela confere àquilo que combate, pelo próprio fato de que o discute, um valor de atualidade que lhe retira toda coloração histórica.

Mas o contraste se atenua quando se trata de filosofia. Diferentemente da polêmica científica, que se limita sempre à discussão das doutrinas mais recentes, pertencentes à ciência ainda válida no momento, e que não possui a menor ligação com a história, a polêmica filosófica, incidindo tanto sobre as doutrinas mais antigas quanto sobre as mais recentes, se encontra por isso mesmo ligada à história.

A história da filosofia, por sua vez, reencontra a polêmica. Sendo o interêsse vivo pela filosofia, que ampara a vocação do historiador, o que confere às doutrinas passadas êsse valor sempre atual que as erige em objetos dignos da história, torna-as por isso objetos sempre válidos para uma polêmica possível.

O historiador, enfim, de mal ou bom grado, se faz polemista quando julga as doutrinas, o que o conduz a tomar partido como filósofo e a colocar sua responsabilidade pessoal nesse juízo.

Essa ligação *sui-generis* entre a história e a polêmica filosófica, e a união indissolúvel entre a filosofia e sua história são dois traços pelos quais a filosofia se opõe à ciência.

Essa oposição advém da presença, na ciência, de verdades adquiridas, o que não se dá na filosofia.

---

(2). — Cfr. MARIO DAL PRA, *La Storiografia Filosofica Antica*, Milano, 1950.

São as verdades adquiridas que dissociam inteiramente, na ciência, a história da polêmica, e a polêmica da história. A verdade adquirida limita a polêmica às doutrinas mais recentes, não por causa de sua data, mas porque são as únicas cientificamente válidas. A polêmica não se encontra, então, jamais, no plano da história.

Isso porque a ciência nada tem a ver com sua história: sendo constituída de verdades intemporais, ela se coloca fora do tempo. Não é nem a antiguidade, nem a atualidade, o que opõe o ontem ao hoje da ciência: é a presença neste caso, e a ausência naquele outro, de tais verdades intemporais adquiridas. A ignorância de uma verdade hoje adquirida constitui o passado para a ciência. Mas uma verdade adquirida anteriormente não faz da ciência que a adquiriu uma ciência de ontem. Tal ciência já é, por isso mesmo, a ciência de hoje, ou, antes, pura e simplesmente, a ciência, que não é de ontem de hoje. Uma ciência só é de ontem em virtude dos erros hoje denunciados que a tornam uma não-ciência (3).

Disso resulta que a ciência e sua história têm dois objetos radicalmente distintos: a primeira, a verdade científica, que é intemporal; a segunda, a aquisição dessa verdade, que se dá no tempo. A história da ciência não pode, então, de nenhum modo, fazer parte da própria ciência. O interesse que as sustenta, respectivamente, é muito diferente.

Disso resulta igualmente que a história da ciência não pode ser senão a história de um progresso, porque sendo a história da aquisição da verdade, todo enfraquecimento ou declínio que conduzam a um deslize para além da verdade são estranhos à ciência e não pertencem mais à sua história, isto é, ao processo de aquisição da verdade. A história da ciência é a história das descobertas e não a dos erros, pois estes só são conhecidos como tais em virtude das descobertas.

Em razão disso, é a ciência que, uma vez feita, esclarece e fecunda sua história: não é sua história que a esclarece e a fecunda. E é também em razão disso que a iniciação às ciências só se faz através de sua prática, e não pelo estudo de sua história.

Em filosofia, a ausência de toda verdade adquirida dissipa a oposição entre o conceito de aquisição temporal e o de verdade intemporal, oposição que fundamenta para a ciência a dissociação com sua história. Em consequência, a história da filosofia não poderia ser a história de um progresso, não poderia ter como objeto de estudo a aquisição da verdade; ela visa um conjunto de doutrinas situadas sobre o mesmo plano e que conservam, todas, uma relação possível

---

(3). — Isso é válido sobretudo para as ciências exatas.

com uma verdade não adquirida, que jamais é dada e que resta sempre por procurar. Tudo o que há de filosofia no mundo reside nesses sistemas cujo valor (filosófico) os coloca como objetos dignos tanto de uma história quanto de uma polêmica. Além disso, ao contrário do que se passa nas ciências, a história da filosofia é de fato o instrumento principal de iniciação à filosofia, e, para a filosofia, fonte permanente de inspiração.

A ausência de verdades adquiridas faz com que a filosofia não possa ser encerrada, como uma ciência, em um corpo constituído por verdades anônimas, aceitáveis sem nenhuma oposição por tôdas as inteligências, mas faz com que ela possa parecer residir no conjunto das filosofias surgidas no decurso das diferentes épocas. Essas filosofias subsistem, inabaláveis, na memória coletiva dos povos civilizados, mesmo quando, após muito tempo, são anuladas as circunstâncias científicas, religiosas, econômicas, políticas e sociais que as condicionaram e em que pareciam enraizadas.

Poder-se-ia crer, então, que a indestrutibilidade dessas filosofias contrárias se deva unicamente à ausência nelas de alguma verdade adquirida: se nenhuma pode provar definitivamente sua verdade, nenhuma pode, igualmente, refutar definitivamente as outras; donde um cosmos de possibilidades especulativas indefinidamente em equilíbrio, sendo tôdas igualmente plausíveis e incertas. Assim, a dúvida mitigada da Academia fez florescer o ecletismo que acolhia os prós e os contras com igual indiferença.

Mas não se trata especificamente dos pontos de vista semi-céticos do ecletismo. Trata-se do fato histórico da subsistência através do tempo de filosofias contrárias entre si, e freqüentemente em oposição com as verdades estabelecidas de uma ciência mais evoluída. A ausência nelas de verdades adquiridas é apenas uma condição negativa da possibilidade de sua subsistência. Este elemento puramente negativo não poderia por si mesmo senão servir de base à sua caduquice total, sem poder se constituir num princípio positivo para sua indestrutibilidade de fato.

Em consequência, o problema da possibilidade da história da filosofia como disciplina se transpõe no problema da possibilidade dos objetos dessa disciplina, isto é, no problema transcendental da possibilidade das filosofias como objetos permanentes de uma história possível; enfim, no problema da possibilidade das filosofias como pluralidade de filosofias irreduzíveis uma às outras, indestrutíveis porque eternamente válidas para a reflexão filosófica.

Essa nova fórmula confirma que o problema em questão mostra-se inteiramente diferente do problema da possibilidade da metafísica como ciência. Tratava-se naquêle caso de nos perguntar se a

metafísica poderia se tornar capaz de adquirir uma validade que lhe faltava: a da ciência. Estabelecemos que, na negativa, ela não possuiria nenhuma. Havia especificamente o postulado de que nenhuma validade seria concebível fora do tipo da validade científica; que a verdade só seria concebível e definível nos termos em que a ciência a definia e concebia em sua própria esfera, isto é, como verdade de juízo. Tratava-se, em consequência, de examinar se a metafísica, referindo-se aos objetos que escapam à ciência, poderia se tornar uma ciência. Se ela poderia ser ciência permanecendo não-ciência, isto é, metafísica. Seria preciso examinar si se poderia investir a metafísica de uma validade que, não apenas ela jamais havia possuído, mas que não poderia possuir jamais.

Em contrapartida, negligenciava-se a validade que ela havia sempre possuído, ou seja, essa misteriosa propriedade dos sistemas de permanecerem válidos para a reflexão filosófica, de se impor na perenidade da história apesar de seus conflitos recíprocos, e apesar ainda de seus conflitos com as verdades adquiridas da ciência.

O defeito não era especificamente imputável ao método transcendental, mas à maneira como era empregado. Se Kant considerava o fenômeno indiscutível da validade da ciência, êle não reconhecia êste outro fenômeno, não menos patente, da validade das metafísicas, válidas não como a ciência, pela verdade segura de sua representação das coisas, mas por sua conservação indefinida através do tempo como objetos invulneráveis da reflexão filosófica, a despeito da impossibilidade em que elas se encontram de fundamentar sua certeza, a despeito de sua freqüente contradição com a verdade científica.

Kant possui, todavia, uma excusa. Se a história atesta que a validade e a verdade metafísica são de uma ordem diversa das da ciência, já que elas podem subsistir em condições em que parece toda pretensa ciência, cada filosofia, por outro lado, não possui outra finalidade além de estabelecer uma representação verdadeira de um dado, e não se atribui outra validade possível que uma verdade de juízo, isto é, uma representação objetivamente verdadeira. Dêsse modo, cada filosofia contradiz, por sua vez, o fenômeno da história da filosofia. Era natural que Kant, percebendo em cada uma delas esta mesma pretensão, permanecesse cego ao fenômeno que ela contradizia; e que a retomasse, ao se perguntar se seria possível que uma metafísica pudesse se constituir como ciência, isto é, chegar a estabelecer uma verdade de juízo indiscutível, e a conquistar por isso uma certeza tão inabalável quanto aquelas da ciência.

Em todo caso, resta que o ponto de partida da investigação transcendental só pode residir no fato (ou fenômeno) da validade perma-

nente — ou indestrutibilidade histórica — das filosofias, independentemente de sua pretensão a uma verdade representativa. Tentando descobrir as condições dessa misteriosa validade, inabalável à refutação científica, poder-se-á esperar conseguir captar a essência da verdade filosófica, princípio profundo da indestrutibilidade histórica das grandes obras que aguardam.

Donde se vê que o único método admissível para tentar resolver o presente problema — que não é outro, finalmente, que o da legitimidade das verdadeiras filosofias, na medida em que são atestadas como tais por sua indestrutibilidade — consiste em partir da experiência histórica que nos apresenta seu ser imortal para descobrir, graças ao conhecimento das condições de possibilidade dessa experiência, a essência do tipo de verdade que é seu fundamento último.

A determinação do *que é* a filosofia, de sua essência, do seu tipo de verdade, é o que a investigação deve *concluir*, e não o que deve introduzir. A essência da filosofia não é o que deve permitir chegar à solução do problema mas, pelo contrário, aquilo a que essa solução permite chegar. Essa essência é a incógnita *x* que se trata de procurar. O único elemento conhecido de que dispomos é a experiência histórica das filosofias, na medida em que êle nos fornece, através dos fatos, os caracteres extrínsecos, mas indubitáveis, que permitem uma definição puramente nominal dessa verdade filosófica cuja definição real é o objeto último da pesquisa. Essa definição, com a qual deverá concordar a determinação real final dêsse objeto, poderia ser a seguinte: essa verdade é tal que, apesar da contradição recíproca das filosofias, enquanto *teorias* que pretendem chegar a uma verdade representativa e de juízo, e apesar de sua contradição atual ou possível com as verdades científicas, ela fundamenta essas filosofias como objetos indestrutíveis para a história; e, em consequência, sempre válidos para a consciência filosófica e dignos de ser erigidos como objetos de uma historiografia possível.

\*  
\*      \*

Ora, de uma maneira geral, desde que o problema se colocou, êle foi tratado por um método inverso.

Em lugar de terminar pela determinação da essência da filosofia, começa-se por colocar seu conceito e sua definição, para valorizar o conjunto dos sistemas passados por meio de sua redução a êsse conceito.

Assim, o fundador da historiografia filosófica antiga, Aristóteles, interpreta todo o passado da filosofia em função de seu siste-

ma de causas e da passagem da potência ao ato. Ele fundamenta o valor de tôdas as doutrinas anteriores e justifica sua oposição como conflitos de verdades parciais, cuja síntese é assegurada por sua própria doutrina. Ele é conduzido por isso, senão como Hegel a um sistema da história, pelo menos a uma história cujo aspecto sistemático contrasta com aquêle que ela possui de fato. A filosofia desenha *a priori* um quadro lógico onde se inscrevem por antecipação tôdas as doutrinas concebíveis de direito. A história só intervém para preencher êsse quadro. E só o preenche, aliás, parcialmente, porque determinadas doutrinas jamais se sustentaram históricamente (4). No limite, parece que se poderia prescindir da história, porque ela não traz por si nada de nôvo, e apenas ilustra *in concreto*, de modo subsidiário, algumas das fórmulas que a filosofia fornece *a priori* de modo preciso.

O fundador da historiografia moderna —êsse não mais um filósofo, mas um erudito, historiador de profissão — Jacob Brûcker (5), requer também uma determinação prévia do conceito da filosofia, sem o que seria impossível, a seu ver, escrever e compreender sua história, e fundamentar o interêsse próprio das doutrinas que lhe são objeto. A definição da filosofia como “ciência que expõe as regras e os princípios da verdade divina e humana” constitui a introdução à sua história. Essa história, examinando a fundo a origem do pensamento filosófico e sua marcha até as épocas mais recentes, se apresenta, então, como “o progresso da inteligência humana” (6).

A determinação prévia do conceito da filosofia é de nôvo proclamada como necessária por Charles Garve, em seu *De Ratione Scribendi Historiam Philosophicam* (Leipzig, 1768), e, depois, por todos os grandes historiadores ou filósofos dessa história, desde Tiedmann até Hegel. Depois de Hegel, praticamente não existe doutrina que não tente tirar de si própria, como conclusão, uma filosofia da filosofia, donde deriva uma filosofia da história da filosofia. Mesmo pensadores como Dilthey e Jaspers, na Alemanha, Bergson e Brunschvicg, na França, que parecem preocupados em preservar contra os conceitos *a priori* a independência e a vida original de cada doutrina passada, chegam finalmente a compreendê-las apenas por intermédio de uma doutrina da filosofia previamente constituída. Conclui-se sempre da essência da filosofia, suposta conhecida, a justificação e explicação de seu passado e de sua história. Ora, um método racional e positivo deve prescrever, pelo contrário, essa história, como ponto

(4). — ARISTÓTELES, *Física*, I, 184 b, 15 s/.; *Tópicos*, VII, 6, 145 b, 2; VIII, 2, 162 a, 17; *De Coelo*, I, 10, 279 b; *Metafísica*, A, 4, 895 a 22; M, 6, 1080 a 15 s/.

(5). — J. BRÛCKER, *Historia critica philosophiae*, Leipzig, 1742-44.

(6). — BRÛCKER, *op. cit.*, I, pg. 3-21.

de partida, apresentada como um fato conhecido, para se chegar à descoberta das condições desconhecidas que a tornam possível como indestrutível e viva. Por êsse caminho, poder-se-ia esperar determinar a essência ainda desconhecida da filosofia.

\*

\* \* \*

O inconveniente mais imediatamente visível do modo habitual de proceder é que os conceitos da essência da filosofia são infinitamente numerosos, tão numerosos quantas são as filosofias particulares. Em lugar da solução do problema resultar da consideração de fatos idêntica e universalmente constatáveis, encontra-se dessa forma virtualmente decidida por antecipação, e entregue ao arbítrio de decisões *a priori*, subjetivas e individuais.

Para permanecer nos tipos mais gerais, essa essência é concebida seja como arte, seja como intuição da vida, como também, mais freqüentemente, como ciência. Se ela for concebida como ciência, essa ciência, por seu lado, pode ser concebida das maneiras mais diversas: seja como acumulação regular de contribuições sucessivas (Tiedmann, Reinhold (7), etc., Enciclopedistas), seja como geometria espiritual abstrata, expressão fenomenal de um desenvolvimento lógico da razão (Kant, Fülleborn, Reinhold (8), Goess, Grohmann, etc.), seja como ciência especulativa que o espírito se dá de si, realizando-se por isso mesmo (Hegel), seja como constituição progressiva, por seleção segundo uma lei, de uma ciência total de verdade necessária e infinita, em que se elimina a liberdade, fonte simultaneamente do êrro e do progresso para o verdadeiro (E. Zeller), seja como consciência filosófica do espírito filosófico que se promove a si próprio e a seus conceitos, criando a ciência (Brunschvicg), etc.

Quaisquer que sejam essas variantes, a história da filosofia se encontra legitimada sob forma de progresso, o que nada possui de surpreendente já que tôda a história da ciência é apenas a história de um progresso (9).

---

(7). — Nos *Beiträge zur leichteren Uebersicht dez Zustandes der Philosophie*, etc. (1801-1802).

(8). — Nos *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophie* (1790-1799).

(9). — Pode parecer que a concepção da essência da filosofia como ciência não acarrete sempre, nem necessariamente, a introdução do progresso em sua história. Brentano, por exemplo, que vê a filosofia como uma ciência teórica, concebe sua história como um desenvolvimento segundo uma série de ciclos fechados sobre si, cada um comportamento quatro fases. A filosofia, fiel à sua essência na primeira fase, degrada-se progressivamente nas três últimas, e termina por contradizer o que ela é essencialmente. Então,

Em conseqüência, introduz-se em filosofia a noção científica de *verdades* adquiridas, e fundamenta-se êsse progresso sôbre a ordem de aquisição dessas verdades. Somos levados, então, seja a afirmar com Hegel que as filosofias mais tardias não necessariamente mais verdadeiras que as antigas, seja a fazer com Brunschvicg, em cada doutrina — antiga ou recente — a triagem dos elementos falsos e dos elementos verdadeiros definitivamente adquiridos, para estabelecer a complicada curva do progresso.

Ora, é bem evidente, nesse caso, que se trata de puras ficções, desmentidas pelos fatos. Êsses testemunham que não há verdades adquiridas em filosofia, que nada escapa a uma perpétua recolocação em questão, que nenhum progresso pode ser afirmado, pelo menos quando se trata de cada sistema considerado em si (porque poderia haver um progresso para a disciplina filosófica em geral, pelo crescimento do número de conceitos e análises, e pelo aperfeiçoamento do instrumento mental).

\*

\*

\*

Não obstante, a necessidade de definir prèviamente a essência da filosofia para se poder refletir filosóficamente sôbre seu passado foi defendida por Hegel como imposta pela natureza das coisas. Nêste ponto, sua doutrina é a transformação e a sublimação da de Winckelmann, relativa à arte e à sua história.

Sendo, para Winckelmann, a história da arte diferente da história dos artistas, é impossível tratar dela sem se preocupar primeiramente em saber o que é a arte. Donde essa declaração: “A essência da arte é antes de tudo a minha finalidade”. Donde o desejo de consagrar a primeira parte de sua obra a uma investigação sôbre a arte “considerada em sua essência”. A história da arte toma, em conse-

---

ela se instaura de nôvo como ciência na primeira fase do ciclo seguinte. Brentano, *Die Vier Phasen der Philosophie*, 1935, ed. Meiner, 1926, pg. 7-32.

Todavia, deve-se observar que, a cada vez que ela não foge à sua essência e que se apresenta como ciência teórica — isto é, em tôdas as primeiras fases — a filosofia reencontra um progresso linear. Por aí se confirma a indissolubilidade da ciência e do progresso. Além disso, se a essência da filosofia fôsse uma ciência, deveria excluir de sua história como dela própria tudo o que escapasse à sua essência como ciência, isto é, as três últimas fases. Só restaria, então, o progresso das primeiras fases de cada ciclo. A ciência, com efeito, elimina de si própria como de sua história tudo o que é regressão, decadência. Ela só retém de seu passado o que pode figurar como uma etapa de seu progresso.

Notar-se-á que certas doutrinas que definem a filosofia como ciência especulativa combinam a idéia de ciclo (*Rück-kehr*) com a de desenvolvimento (*Entwicklung*). Hegel, por exemplo. Mas o ciclo é um meio pelo qual se dá o desenvolvimento.

quência, o caráter de um sistema. Esse sistema chega a determinações *a priori*. Ele liga necessariamente tal ou qual característica das obras a tal ou qual momento particular da evolução da arte em geral. Pode-se, então, de modo completamente *a priori*, situar historicamente uma obra a partir de seus caracteres, isto é, sem conhecer sua data nem sua origem (10).

E' incontestável que a crítica artística, e sobretudo os especialistas reclamam uma técnica que permita situar seguramente, pela consideração de suas características, tôdas as obras de data e de escola desconhecidas. O método Winckelmann, que não deixa de possuir, aliás, alguma afinidade com aquêle que Cuvier pratica a propósito dos seres vivos, responde a essa necessidade de crítica.

Mas apoiando-se, de certa maneira, nos resultados de uma análise de grandes obras concretas, êle oferece essa particularidade de ser guiado também, senão mais, pela concepção da *essência da arte*. Essa concepção, que serve de fio condutor para a investigação histórica, só pode ser filosófica e *a priori*. A história, ultrapassando as manifestações particulares e concretas, toma, então, como objeto uma entidade abstrata: a arte. Ela acompanha o seu desenvolvimento regular, desenvolvimento que é imanente a essa entidade, e que se efetua segundo leis estranhas à vontade consciente dos criadores. Estabelece-se, então, um processo de evolução contínuo, genético e inconsciente, acima dos esforços individuais e concretos e além da realidade das obras concretas. E é a essa entidade, a arte, que se encontra sistematicamente aplicada a antiga comparação (que data de Prudêncio e Aulo-Gélio) entre a história da civilização humana e o crescimento de um homem: infância, juventude, velhice.

Parece que basta transpor para a filosofia essa concepção de Winckelmann, que devia entusiasmar Herder (11), e que parece pressentir a potência de formas, para obter os traços essenciais da doutrina hegeliana. Para empreender e compreender a história da filosofia não é preciso também conhecer de saída a essência da filosofia? Essa história nos fará conhecer, então, temporalmente e *a posteriori*, o que o Espírito, no qual reside a essência de tôda filosofia, assume intemporalmente e *a priori*. Donde a noção de um desenvolvimento intemporal do espírito, que é a alma do desenvolvimento temporal da história. Donde um sistema da história *a priori*, em que são determinadas *in abstracto* tôdas as formas possíveis das filosofias, e a idéia necessária de sua sucessão. Como o historiador da arte, o historiador da filosofia deverá previamente fazer-se filósofo: "a con-

(10). — WINCKELMANN, *Geschichte der Kunst des Altertums* (1764), Vorrede, particularmente pg. 9 (ed. Phaidon, Viena).

(11). — HERDER, *Denkmal Johann Winckelmann's*, *Ibid.*, pg. 44.

dição prévia da crítica filosófica e da interpretação de sua história é a determinação da Idéia da filosofia, do mesmo modo que a crítica artística supõe previamente a determinação da Idéia da arte". Sendo essa idéia uma e sempre a mesma — porque a beleza é uma — fundamenta a objetividade da crítica artística. Do mesmo modo, a crítica filosófica só pode se constituir pela definição préviada Idéia da filosofia. Sendo essa idéia uma — porque a verdade é uma, como a beleza — permite fundamentar a objetividade do juízo. Sem uma tal idéia, a crítica filosófica sossobriria em uma série de apreciações puramente subjetivas. A possibilidade de que não há filosofias essencialmente diferentes e, todavia, igualmente verdadeiras, mas que apenas existe uma única filosofia sob formas diferentes, "porque, do mesmo modo que não há várias razões mas uma só, não há várias filosofias mas uma só, visto que a filosofia apenas exprime a razão" (12).

Vê-se como Hegel transpõe aqui Winckelmann, e também o quanto vai muito mais longe que êle.

Para Winckelmann, com efeito, a arte se forma na história. Possui sua infância, sua juventude, sua velhice. Constituiu-se um certo dia, tornando-se bela. A filosofia, para Hegel (13), não nasceu um dia, como a arte. Ela é eterna e consubstancial ao espírito. Não repudia nenhuma das formas mais antigas. Conserva-as em seu seio: antigas ou recentes, elas estão, na verdade, fora do tempo e são indestrutíveis. A história da filosofia é apenas a manifestação temporal de uma filosofia imanente que se furta ao devir e à corrupção. Não são essas verdades eternas que pertencem ao tempo e a suas vicissitudes, mas simplesmente sua revelação progressiva.

O conhecimento da essência da filosofia aparece, então, a Hegel como uma condição necessariamente prévia a qualquer consideração de sua história. Sem ela, recai-se na atitude propriamente histórica, que tende a lançar as filosofias a um passado morto, que tende a tratá-las como fatos cumpridos, esvaziados de sua seiva, prontos a serem contemplados "objetivamente", isto é, como coisas estranhas que nos deixam indiferentes (14).

Em verdade, Hegel confunde duas coisas.

E' certo que é impossível tratar da história da filosofia si nos falta êsse sentido filosófico inato que responde à sugestão de doutri-

(12). — HEGEL, *Ueber das Wesen der philosophischem Kritik*, "Kritik Journal d. Phil.", Stück I 1802 S. W. XVI pg. 33 ss/.

(13). — *Phaenomenologie des Geistes*, Vorrede (Lasson) pg. 4 — *Geschichte der Philosophie*, S. W. XIII pg. 51.

(14). — HEGEL, *Differenz der Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, Iena, 1801, S. W. I pg. 167-168. Compara com a crítica do ponto de vista da *Betrachtung* em Jaspers, *Philosophie*, I, pg. 241 s/.

nas conservadas pela história, e graças ao qual nós as reconhecemos como realidades filosóficas substanciais e vivas. Com efeito, é a êsse título que a história as conservou, e não a títulos de fatos terminados, esvaziados de sua seiva como as opiniões da doxografia.

Mas essa urgência não significa, de nenhuma maneira, que a investigação filosófica concernente à história da filosofia suponha como condição *sine qua non* uma filosofia prévia da essência da filosofia. O sentido filosófico que reconhece em cada doutrina uma vida própria convida a assumi-las segundo sua vida respectiva. Uma doutrina particular que determine a essência de tôdas as filosofias como condição da solução do problema de sua validade não as assume conforme a vida própria de cada uma, mas conforme a sua própria vida. Ela suprime, então, seu objeto, fazendo-o esvaecer-se em si. Existem, nesse caso, tantas filosofias da história da filosofia quantas são as filosofias. Ela se excluem recíprocamente umas às outras como as diversas filosofias. Destinadas a justificar uma história da filosofia como perenidade de filosofias temporalmente indestrutíveis para a consciência filosófica, elas terminam por destruí-la em proveito da validade intemporal e absoluta de uma doutrina particular. Abolem o fato que pretendiam fundamentar; detêm a história em si próprias.

\*  
\*       \*  
\*

Poderíamos dizer, é verdade, que essas conseqüências perniciosas não se referem à concepção prévia da essência da filosofia, mas à falsa concepção de sua essência como ciência.

Desde o século XVII, o ceticismo teológico de um Daniel Huet, partindo da antinomia instituída por Descartes, ou a ciência ou a tradição filosófica, opunha-se à opção cartesiana, acreditando poder salvar a tradição, arruinando em seu proveito o valor da ciência. Uma vez destruído o dogmatismo da ciência cartesiana, torna-se novamente disponível o tesouro da sabedoria humana acumulado no decorrer do tempo pela experiência e pela reflexão. Êsse tesouro não contém, todavia, verdades absolutamente certas, mas certezas morais, possibilidades, verossimilhanças. O humanismo valorizava assim o passado da filosofia por um ceticismo mitigado que, para melhor abater o cientificismo, acreditava dever começar por abater a ciência (15).

---

(15). — D. HUET, *Huetiana*, cap. XXVIII; *Censura phil. cartesianae*, Paris, 1639; *De la Faiblesse de l'esprit humain*, Amsterdam, 1723.

Vico, por sua vez, sob as influências combinadas de Huet e de Bayle, tenta, em seu *De Antiquissima* (16), reabilitar o saber histórico e a tradição, em nome de um humanismo que se afirma sôbre as ruínas da certeza matemática e física.

Nossa época não mais permite tais extremos. Repugna-lhe salvar o passado da filosofia marginalizando tôda ciência válida, e recorrendo ao ecletismo. Se ela contesta que tôda filosofia seja uma ciência, não nega a ciência em geral, mas a opõe à ciência; e isto para denunciar uma ilusão contrária ao fato, e nefasta tanto para a filosofia quanto para sua história. Concordam a êsse respeito historiadores e filósofos das mais diversas tendências; na Itália, Gentile, e, sob certos aspectos, B. Croce; na França, Bréhier e E. Souriau; na Alemanha, após Schleiermacher e Ritter, Dilthey, Jaspers e outros.

Assim, após haver dissociado a filosofia da ciência, e tê-la oposto a esta, torna-se muito fácil captar sua verdadeira essência e explicar, a partir dela, o fenômeno de sua manifestação histórica no que êle possui de específico. Sendo a filosofia interioridade, compreensão, não é evidente que não se poderia resolver o problema colocado por sua história se, sob pretexto de uma objetividade tão vã quanto contrária àquilo pelo que ela se caracteriza, nós nos contentássemos em focalizar de fora o conjunto dos sistemas, sem conceber previamente a essência do filosofar, isto é, sem primeiramente elaborar uma filosofia da filosofia?

Dêsse modo, Dilthey, se bem que pretendendo ir da história à filosofia, e não da filosofia à história, julga que sem o conhecimento prévio dessa essência seria impossível utilizar o método transcendental para resolver a antinomia da filosofia e de sua história. Para êle, como todo sistema depende da atitude geral da consciência na época em que nasce, suas condições de possibilidade só podem ser descobertas recorrendo-se à consciência histórica, na medida em que ela combina um fator permanente, que resulta da estrutura imutável, e um fator de variabilidade, que resulta do devir histórico do espírito. A essência da filosofia manifesta-se, então, não como ciência própria-dita, que pertence à esfera cultural da atividade interessada, tendo por missão esclarecer essa última, mas, do mesmo modo que a poesia e a religião, como visão total do mundo, *Weltanschauung* desinteressada, “complexo espiritual que envolve um conhecimento do mundo, um ideal, um sistema de regras, uma finalidade suprema que não implica jamais a intenção de completar atos precisos” (17).

---

(16). — VICO, *De Antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda* (1710).

(17). — DILTHEY, *Die Typen der Weltanschauungen* S. W. (ed. Teubner, Berlin, V, pg. 380).

A relação dos diversos tipos de *W. A.* à consciência que os subentende, permite especificar essa essência da filosofia, opondo-a às *W. A.* poética e religiosa. Descobre-se, então, que a *W. A.* filosófica é fundamentada sobre a faculdade de conhecer (o que acarreta sua organização lógica), enquanto a *W. A.* poética está fundamentada sobre a faculdade afetiva, e a *W. A.* religiosa sobre a faculdade volitiva; descobre-se, então, que a *W. A.* filosófica se diversifica, por sua vez, em três tipos principais, na medida em que o princípio de organização lógica escolhido é, seja o conhecimento, seja a afetividade, seja a vontade. Descobre-se, enfim, que as diferentes formas assumidas por cada um desses tipos atêm-se a fatores históricos e individuais submetidos à mudança. Dessa forma, os diversos sistemas relacionados à diversidade de funções de nossa consciência são percebidos como seus reflexos, e cessam de se contradizer não sendo mais objetivados como possuindo um valor representativo.

Vê-se por isso como a determinação prévia da essência da filosofia aparece como o único caminho que nos permite captar as condições que tornam possíveis todos os sistemas, e que nos permite dissipar a ilusão transcendental de seu valor objetivo, fonte de sua anulação por contradição recíproca.

De modo semelhante, é filosofando primeiramente sobre a essência da filosofia que Jaspers, se bem que em oposição à Dilthey, também crê poder resolver o problema.

Essa essência é captada como *Weltanschauung* radicalmente oposta à ciência, isto é, no plano da *Weltorientierung*. Consciência original do ser que surge do ato espontâneo de uma liberdade existencial lançando-se em direção desse ser, assumindo um *Dasein* historicamente situado, incondicionado de uma vida estreitamente limitada no tempo, possuindo a simplicidade inerente a cada existência, toda filosofia só se produz uma vez. Ela é, ao mesmo tempo, um absoluto e alguma coisa de histórico. Onde as características de sua história: tendo cada filosofia captado inteiramente a verdade no passado, sob uma forma apropriada à limitação de sua existência, é, a cada época, perfeita e única em seu gênero. Não pode se repetir, nem envelhecer, nem ser corrigida ou melhorada. Subsiste como um poder de sugestão e de apêlo. Desse modo, a história da filosofia não é, absolutamente, presença de um passado morto, mas de um passado vivo (18).

Conclusões hegelianas, na medida em que afirmam a irrefutabilidade, a perfeição de cada filosofia em seu gênero, mas obtidas às avessas do hegelianismo, sendo o fundamento do absoluto de cada

---

(18). — JASPERS, *Philosophie*, I, pg. 241 ss/.

sistema apenas um momento eterno do desenvolvimento dialético do espírito, dominando, limitando e utilizando a liberdade de pensadores individuais, mas residindo inteiramente na particularidade original da liberdade de um existente que reencontra a transcendência (19).

Essa *Weltanschauung* filosófica é completamente diferente daquela que Dilthey concebe. Longe de repousar sobre alguns elementos imutáveis de uma consciência universal, dominante, e que envolve todos os pensadores, isto é, sobre um *Dasein* psíquico universal que lhe impõe de fora sua consistência, ela, de algum modo, não tem apóio fora de si própria, *bodenlos*, estando inteiramente dependente de um ato livre individual, que se sustenta e se projeta de si próprio.

Mas essa oposição entre os dois pensadores não impede uma certa analogia em suas conclusões. Aqui como lá a validade do passado da filosofia é salva pela destruição da verdade representativa afirmada por toda filosofia. Cada filosofia só possui valor como expressão subjetiva. A construção conceitual que a realiza como obra é reduzida a aprisionamento degradante nascido das sujeições da comunicação social. Enfim, arrancada à ciência, a filosofia é subtraída à miragem do progresso. O absoluto das filosofias se torna, então, sobretudo em Jaspers, radical e completo. Todas são iguais, semelhantemente válidas, heterogêneas a tal ponto que excluem radicalmente de si toda hierarquia e toda síntese impostas por um ponto de vista dominador. Além disso, todas as filosofias parecem por isso bem fundamentadas em sua realidade original e sua diversidade concreta, não apenas para o passado mas para o futuro.

Para Dilthey, por outro lado, a *W. A.-lehre*, fundamentando todas as posições sem excluir nenhum, deixa aberta a porta a um futuro infinito de proliferações históricas. Ela escapa à antinomia que pesa sobre toda filosofia da história da filosofia, porque sendo teoria de todas as posições possíveis, ela própria está fora dessas posições e não desejaria se ver implicada em suas querelas.

Quanto a Jaspers, se ele recusa em Dilthey uma concepção que, focalizando todas as posições possíveis da filosofia, transforma absurdamente absolutos em pontos de vista possíveis, isto é, em relativos, ele também preserva o futuro tanto quanto o passado, concebendo que tais absolutos, fulgurações imprevisíveis de liberdades existen-

---

(19). — O ponto de vista exposto aqui é o da existência, mas existem dois outros, o da *Weltorientierung*, que é contemplação das filosofias e que me deixa estranho a elas (*Betrachtung*), e o da transcendência (teoria dos sinais). O ponto de vista da existência é o mais fundamental, porque ele condiciona o da transcendência, e recusa como absurdo o ponto de vista da *Weltorientierung*, cuja validade é todavia mantida por outros motivos.

ciais, colocar-se-ão indefinidamente amanhã como se colocaram ontem.

Mas, examinando bem as coisas, percebe-se que se trata de ilusões, aqui como lá. Tanto definindo a essência da filosofia como ação pela qual a vida se eleva à consciência e pensamento extremos, como excluindo a possibilidade de toda metafísica enquanto sistema válido do mundo, recusando toda objetividade independente de um sistema do mundo relativo à vida, Dilthey professa uma filosofia de um tipo bem definido: o da *Lebensanschauung*. Longe de se elevar acima de todas as posições possíveis, êle próprio se coloca numa delas e entra em conflito com todas as outras. Somente as justifica relacionando-as a ela, traduzindo-as em sua linguagem. Em poucas palavras, o passado e o futuro são aglutinados na sua definição.

O mesmo acontece com Jaspers. Todas as filosofias são salvas como absolutos sob a condição de cada uma se tornar os absolutos de Jaspers, isto é, posições existenciais, *Lebensanschauungen*, que são a *Lebensanschauung* jasperiana. Também nesse caso as realidades filosóficas só são conservadas por sua anulação, isto é, por sua redução a um mesmo denominador: a da filosofia de Jaspers, transformado em *criterium objetivo das filosofias*, contrariamente a seu próprio ensinamento. O que resiste a essa redução é desliza (*Ableitung*). Além disso, se bem que toda filosofia tenha sido considerada irrefutável, a afirmação do absoluto jasperiano é acompanhada de uma imensa refutação (do idealismo, do positivismo, do historicismo, de Hegel, de Dilthey — até mesmo de Nietzsche e de Kierkegaard, na medida em que viram mal o papel do conceito). Essa refutação penetra mesmo no interior de doutrinas em que dissocia o bom e o mau (Descartes, Comte, Hegel, etc.).

Essa falha nasce do fato de que, aqui como lá, a determinação de condições de validade permanente das filosofias através dos tempos, isto é, de sua indestrutibilidade histórica, é guiada *a priori* por uma definição prévia da essência de toda a filosofia. Todas as outras definições são por isso mesmo radicalmente condenadas, e por isso mesmo são condenadas a realidade, a indestrutibilidade e a validade de todas as filosofias que as sustentam e que, ao contrário, se tratava precisamente de fundamentar.

\*  
\*   \*  
.

E' preciso, então, como dizia Descartes, distinguir os "têrmos gerais da dificuldade", captando exatamente sua natureza.

Os fatos nos trazem um quádruplo ensinamento:

1º). — qualquer filosofia só se edifica e se torna válida a seus próprios olhos, construindo uma doutrina à qual atribui uma verdade de juízo, isto é, edificando uma *teoria*. Dito de outra maneira, ela elabora uma representação do real que se esforça por validar como concordando com êle, explicando-o em seus fundamentos autênticos, qualquer que seja, aliás, êsse real: cosmos, espírito, eu, liberdade, verdade, etc.. Por mais irracional que possa ser, ela visa sempre uma verdade de juízo, estabelecendo o que é em si a coisa a que se refere, ou demonstrando que não se pode estabelcê-la pelo fato dela ser irrepresentável para nós.

Sem dúvida, numerosas filosofias têm precisamente por objeto elaborar um conceito de verdade que recuse sua definição como *adaequatio rei et intellectus*: Espinosa, por exemplo, com a teoria da idéia adequada; Kant, com a da verdade transcendental; os pragmatistas, com a da relação “ambulatória” substituída à relação “saltatória”; Husserl, com a da *Erfüllung*, etc. . Mas o objeto de cada uma é estabelecer, dessa forma, uma *teoria* da verdade, isto é, uma representação da natureza em si da verdade. Trata-se de provar que essa teoria é verdadeira na medida em que se mostra *conforme* à natureza da verdade. Poder-se-á, sem dúvida, esforçar-se posteriormente por integrar a verdade da teoria adequada à coisa, à verdadeira natureza da verdade descoberta pela própria teoria (idéia adequada, verdade transcendental, conceito pleno, etc.). Mas para que essa redução seja ao mesmo tempo materialmente possível e filosóficamente legítima, é necessário precisamente que o filósofo tenha previamente desvendado a natureza da verdade e estabelecido demonstrativamente que essa representação que nos impõe é efetivamente uma cópia adequada dessa natureza;

2º). — as filosofias aparecem como indestrutíveis para a história, objetos eternamente válidos para uma reflexão filosófica possível;

3º). — essa indestrutibilidade histórica, que atesta seu valor, não pode ser fundamentada em uma verdade de juízo, isto é, em sua adequação à coisa que elas pretendem representar e penetrar, porque por isso elas se contradizem tôdas, e contradizem na maior parte das vezes às verdades adquiridas da ciência atual;

4º). — o valor filosófico que fundamenta a indestrutibilidade das filosofias na história não pode em consequência residir na verdade de juízo que cada uma pretende.

Êsses quatro têrmos determinam o quadro em que o problema deve se inscrever. As tentativas que se fundamentam sôbre uma definição prévia da filosofia como ciência (caminho da validade científica), além de contradizerem *ab initio* as exigências epistemológicas de uma pesquisa válida, abandonando o plano do fato pelo da defi-

nição *a priori*, só retêm o primeiro termo e contradizem os outros três.

As tentativas como as de Dilthey, de Jaspers, de Bergson, de Brèhier, etc., que, a títulos diversos, reduzem as filosofias a expressões subjetivas, e vêem em suas construções conceituais uma degradação de sua vida animadora, tornada necessária pelas necessidades sociais (caminho da subjetividade estética) contradizem, como as precedentes, às exigências epistemológicas da pesquisa. Elas retêm os três últimos termos e contradizem o primeiro. Além disso, caem em contradição porque, conforme o primeiro termo, elas se apresentam cada uma como portadora de uma representação verdadeira das coisas.

A consideração objetiva dos quatro tempos, independentemente de toda definição pré-concebida da filosofia, pode conduzir a um terceiro caminho, o da objetividade estética (E. Souriau) (20). Ele consiste em reter apenas, como as teorias do segundo tipo, os três últimos termos, mas em lugar de eliminar o primeiro por meio de uma definição *a priori*, pensa poder destruí-lo confrontando-o com os outros três. Visto que o valor filosófico atestado pela indestrutibilidade das filosofias na história não pode residir em sua verdade de juízo, êle faz residir em sua verdade intrínseca, isto é, em uma certa realidade determinada e sublimada que elas conseguiram promover e captar em sua obra. Cada filosofia é, então, a instauração de uma realidade a partir de um insignificante original.

A realidade que fundamenta a eternidade de cada filosofia não advém, então, de sua adequação a um real dado, mas é constituída pela plenitude de ser que encerrou em sua obra acabada. Ela se encontra ao termo de sua "anáfora", não no indeterminado original. Está no cume em que o gênio se realiza, não na imprecisa inspiração original. Donde a completa reviravolta das teses do primeiro tipo, para as quais o valor das filosofias reside na conformidade de suas representações às coisas representadas, estando o essencial na realidade que suas *teorias* refletem. Donde a reviravolta também das teses do segundo tipo, para as quais o essencial é a vida que anima a inspiração subjetiva inicial, e não a obra constituída — sendo a obra terminada apenas degradação do elan original, impôsto pelas necessidades sociais.

As filosofias são, dessa forma, inteiramente identificadas às obras de arte. Elas só diferem das obras de arte porque se dirigem para a perfeição de uma realidade singular, não simplesmente de uma pequena parte, mas da totalidade do cosmos. Como toda criação artística, elas não visam uma verdade de juízo mas uma obra onde se completa

---

(20) . — E. SOURIAU, *A Instauração Filosófica*, Paris, 1940.

uma realidade superior. Ademais, como as artes do segundo grau, elaborando essa obra elas devem “respeitar” uma verdade de juízo que lhes é dada por outra parte. Há, então, uma heterogeneidade radical entre a ciência que se estabelece pela lógica, pela verificação, etc., visando uma *veritas in intellectu*, e que não instaura nenhuma realidade, e a filosofia que instaura uma realidade que se completa pela arquitetônica, visando a *veritas in re*.

Essa tese, que tem o duplo mérito de ser sugestiva e de querer resolver o problema partindo do fato e não de uma definição *a priori* da essência, recai todavia sob a objeção que atingia as concepções do segundo tipo: ela contradiz o fato que testemunha que tódia filosofia visa, como a ciência, uma verdade de juízo, uma *teoria*, e não o perfeito êxito de uma obra que vale por seu brilho próprio. Certamente, o fato testemunha também que a perdurabilidade das filosofias, não podendo se apoiar sôbre sua pretensa verdade representativa — visto que elas se contradizem tódas, e que visam contradizer, hoje ou amanhã, as verdades da ciência — deve, mais que verossimilhantermente, ser fundamentada de outra forma, em um certo valor interno, em uma *veritas in re*. Mas *isso não faz com que elas se instaurem, como as obras de arte, em vista dêsse valor*, permanecendo indiferentes à verdade de juízo que elas receberiam inteiramente de fora, sem procurar elas próprias promovê-la.

Descobre-se, sem dúvida, nas filosofias, procedimentos arquitetônicos unidos aos procedimentos lógicos. Se essa arquitetônica ocupa um grande lugar, pelo fato de que tódia filosofia tende à explicação total, a organização arquitetônica não é buscada por si própria, nem a harmonia ou o sistema, pela harmonia e pelo sistema. O fim visado é a validação de uma verdade de juízo e a perfeição da explicação que essa verdade produz. A arquitetônica completa a representação do real e fortifica a argumentação lógica. A prova está perfeitamente fixada quando tudo novamente se separa. Nesse sentido, as teorias científicas, se recusam o *espírito* de sistema, outro aspecto do espírito de totalidade, não ignoram a arquitetônica, requerida por sua necessidade de *sistematizar os conhecimentos* (21). Tomado com certo ângulo, o progresso das ciências testemunha uma ruptura perpétua entre o nominalismo impôsto pelos fatos e a arquitetônica exigida pela inteligência.

Não há filosofia que não se apresente como visando uma verdade de juízo. A filosofia da instauração filosófica não faz exceção à regra. Assim, ela desmente pelo fato suas próprias conclusões.

(21). — Diderot e d'Alembert (Cfr. *Encyclopédie*, Discurso preliminar) distinguiram espírito de sistema, que é odioso, e sistematização dos conhecimentos, que é requisito da ciência. A mesma oposição encontra-se em Condillac, Tratado dos Sistemas, cap. III, ed. du Corpus, I, pg. 130 b.

Antes de mais nada, enquanto filosofia, ela só poderia ser instauração artística do segundo grau, visando uma *veritas in re*, uma obra válida por seu brilho próprio. Nessa hipótese, seu valor científico como teoria seria nulo. Ela não descobriria por si própria nenhuma verdade de juízo. As leis da instauração que ela enuncia não seriam as de uma realidade dada, mas o resultado da livre instauração de uma realidade inédita que jamais se viu e que nenhuma outra filosofia fará ver. Mas ela se apresenta de fato como uma teoria cientificamente verdadeira, como uma *veritas in intellectu* perfeitamente estabelecida como tal. Nessas condições, ela não poderia ser uma filosofia mas uma ciência. Ora, ela não se apresenta como uma ciência mas como uma filosofia: a filosofia das filosofias. Haveria, então, filosofias que, como a ciência, visam verdades de juízo, descobrem leis de um real inteiramente dado; em resumo, haveria filosofias que não resultam da instauração filosófica. Assim, a doutrina faz o contrário do que diz. Contradição, diria Fichte, entre *atos e palavras* (tum und sagen).

Vê-se por isso em que consiste a especificidade e a dificuldade do problema. A experiência revela que as obras filosóficas parecem se manter indestrutíveis *como as obras de arte* por uma verdade interna (*veritas in re*), inteiramente diferente de sua pretensa verdade de juízo. Mas ela revela ao mesmo tempo que, para criar essas obras, o filósofo não as visa, *como o artista*, elas próprias por si próprias, mas visa sempre, *como o cientista*, a descoberta de uma verdade de juízo, de uma teoria conforme a realidade das coisas. A união dessas duas características é o que fundamenta a irredutibilidade da filosofia, à ciência de um lado, à arte de outro. Nenhuma dessas características pode ser suprimida em proveito da outra sem que o fato seja mutilado. Sustentar que toda filosofia se cria como obra de arte porque se matém como ela pelo valor próprio de uma verdade intrínseca é mutilar a experiência que nos mostra, pelo contrário, que as duas criações são completamente diferentes. E', em consequência, tornar impossível a solução do problema transcendental, problema de direito que só se pode resolver corretamente a partir do fato não adulterado.

Em consequência, a primeira fórmula do problema da legitimidade da história da filosofia, procurar as condições que tornam possível a indestrutibilidade das filosofias na história, se precisa em uma segunda: procurar de que maneira, em cada filosofia, a instauração científica de uma verdade de juízo torna possível a instauração de uma verdade intrínseca, independente de toda verdade de juízo.

Por essa fórmula se determina sem ambigüidade o conceito de uma *dianoemática*, isto é, de uma disciplina que se refere às condi-

ções de possibilidade das filosofias (*dianoema*, doutrina) como objetos de uma história possível. A chave da passagem de verdade de juízo à verdade intrínseca é captada pela seguinte observação: cada filosofia se esforça por demonstrar a verdade de um juízo que se refere ao real, ao lugar transcendental e à natureza desse real. Ela apresenta esse real como coisa ou espírito, sensível ou inteligível, unidade ou pluralidade, ser ou liberdade, imutabilidade ou devir, etc.. A sujeição da exigência científica relativa a *esse juízo verdadeiro sobre a realidade* conduz à verdade intrínseca pela *posição da verdadeira realidade*. Em conseqüência, deve-se conjecturar que o pensamento filosofante não poderia em nenhum caso fundamentar sua validade sobre sua pretensa adequação a um real inteiramente anterior à sua decisão, visto que não há outra realidade senão aquela que o pensamento filosofante institui a cada vez. Donde essa conclusão de que a dianoemática, como filosofia das filosofias dadas de fato, deve se constituir como uma problemática da realidade.

Assim se determinam “os termos gerais da dificuldade”. Por aí se vê que a dianoemática (definida como ciência das condições de possibilidade das obras filosóficas na medida em que elas possuem um valor filosófico indestrutível) pode existir paralelamente à ciência tanto quanto à estética, sem jamais se arriscar a ser absorvida por elas — revelando-nos que se o mistério filosófico participa simultaneamente da ciência e da arte não é, todavia, nem uma nem outra (\*).

---

(\*) . — (Tradução de Paulo Roberto Moser *Nota da Redação*).