

O PROBLEMA DA LEGITIMIDADE DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Martial GUÉROULT*

RESUMO

Em face da diversidade das filosofias e seus conceitos, em face das múltiplas formas de conceber e tratar a história da filosofia, o autor propõe uma disciplina que tematize as condições de possibilidade da filosofia, enquanto objeto específico de uma história. Este projeto leva em conta que as filosofias, na autonomia dos seus discursos, se apresentam como objetos eternamente válidos para a reflexão filosófica e, por outro lado, que tal indestrutibilidade não se funda nas verdades de juízo, nas representações do real, que as filosofias afirmam e defendem, contradizendo-se e contradizendo muitas vezes os resultados da própria ciência.

A legitimidade da história da filosofia é periodicamente posta em dúvida. No essencial inspira-se esta dúvida quase sempre nos mesmos sentimentos: sentimento ingênuo de que, sendo a filosofia tal como a ciência, e sendo válida, no caso da ciência, apenas a ciência mais recente, também assim a única filosofia válida deve ser a mais recente; sentimento ingênuo de que toda filosofia, visto nascer do ato livre de uma reflexão autônoma, mais ou menos genial, só é possível pela negação, quando não pelo desconhecimento, das doutrinas passadas.

Sem nos determos agora em discutir tais posições ingênuas, assinalaremos que a dúvida concernente à legitimidade desta história nada pode contra sua existência. Legítima ou não, ela é. Contestar o direito não pode obstar a constatar o fato.

Entenda-se com base nisto que a partir do fato mesmo da sua existência é que deve ser

tratado o problema filosófico da sua legitimidade – assim como Kant partia da ciência enquanto – sem dúvida nenhuma – existente (resposta à questão *quid facti*) para colocar o problema da sua legitimidade, ou seja, da possibilidade da ciência, no qual o da sua validade se resolve (resposta à questão *quid juris*).

O problema da legitimidade da história da filosofia nada tem que ver, portanto, com o da metafísica enquanto ciência - problema este do qual Kant acreditava ser capaz de chegar à solução, solucionando o da legitimidade da ciência: é que, quanto a nós, estamos admitindo de antemão a existência desta história e indagando sua possibilidade, ao passo que Kant colocava o problema de certa metafísica ainda não existente. Trata-se, para nós, de investigar não *se* esta história é legítima e possível, mas *como* o é, sendo indubitável, a título de fato dado, sua existência.

A fórmula do problema é, neste caso, a mesma do problema kantiano no que diz respeito à

(*) Le problème de la légitimité de l'histoire de la philosophie. In CASTELLI, Enrico *et alii*. *La philosophie de l'histoire de la philosophie*. Roma/Paris: Istituto di Studi Filosofici/Vrin, 1956; p. 45-68.

ciência. Aqui e lá a questão *quid facti* é dada por decidida; subseqüentemente, esforça-se em explicar a possibilidade do fato, vale dizer, em decidir a questão *quid juris*.

Partindo do fato das metafísicas existentes na história - inteiramente distinto do fato da existência da ciência, cuja maneira de existir, como validade universal e necessária, intemporal, nada tem que ver com a maneira de existir das metafísicas -, não se está postulando de saída que somente poderia haver solução positiva para as metafísicas em sendo possível reduzir o fato metafísico ao fato científico.

Assim, o reconhecimento prévio da realidade do fato, acatado em sua autenticidade irreduzível, é a condição necessária da rigorosa correção da pesquisa. Assegura-lhe um cunho puramente especulativo e preserva-a desde o início de se transformar em um empreendimento normativo ou catártico.

Com efeito, do gênero de resposta dada preliminarmente à questão *quid facti* depende o sentido da questão *quid juris*. Tomada a ciência como existente de fato, a descoberta das condições que fundam sua legitimidade não pode alterar o fato. Se, em companhia de Kant, se considera que a metafísica enquanto ciência jamais existiu de fato, a resposta à questão *quid juris* não pode modificar o fato quando negativa; deve, porém, modificá-lo quando positiva, promovendo a instauração efetiva daquela metafísica. Somos levados, assim, a determinar o que *deve* ser a metafísica, em vez de descobrir o que a torna possível em seu ser historicamente indestrutível.

Surgem daí duas conseqüências:

1. Não pode a solução do problema mudar um só dos caracteres do fato, pois do próprio fato ela decorre. Todo o valor da solução lhe vem de ela desvelar as condições do fato *tal como é*. Este, no ponto de chegada, no arremate, deverá ser reencontrado intacto; ou isso, ou se terá perdido aquilo em que a própria solução se apóia.
2. A teoria somente poderá ser correta se o fato, que está no ponto de partida, for colocado não só em sua integridade, mas também em sua inteireza.

Que é que se pensa exatamente, contudo, quando se diz que a história da filosofia existe de fato? quando se diz que deve ser investigado como tal história é possível e descobrir, por este caminho, o princípio de sua legitimidade? A imprecisão do conceito de história da filosofia não despoja a questão de toda a clareza que ela comporta quando diz respeito à ciência?

A história da filosofia não é, como a ciência, uma disciplina perfeitamente definida, universalmente aceita em seu método, em seus objetivos. Nada mais variável que as formas múltiplas sob as quais se apresenta. Toda história da filosofia supõe, com efeito, implícita ou explicitamente, certo conceito de filosofia, que a predetermina. Sendo tantos os conceitos, sendo tantas as modalidades de história da filosofia quantos podem ser os conceitos de filosofia, tem ainda sentido falar no fato da história da filosofia? Não é absoluto o contraste entre este presumido fato e o fato da ciência, que não varia, nem seria possível variasse ao sabor das concepções que dele podem ser forjadas?

Entretanto, a diversidade das formas que o fato da história da filosofia reveste e a dependência desta história para com as concepções filosóficas implícitas ou explícitas dos historiadores não podem dissimular a realidade bruta do fato, que resta considerar em si mesmo, independentemente da variabilidade das formas. Dizer que a história da filosofia existe de fato significa, em termos precisos, que desde há muito existem de fato estudos e pesquisas dirigidos para as filosofias passadas, com o intuito de representá-las à consciência filosófica do momento atual, segundo o sentido autêntico em que se presume as entendiam seus autores. Supõe-se, assim, que estas filosofias conservem, seja qual for sua época, certa validade para a reflexão filosófica de toda e qualquer época.

A inseparabilidade da filosofia e sua história é uma característica essencial do fato desta história. Sejam quais forem suas formas, por muito desinteressada, crítica e objetiva que se conceba, tal história é sempre, e ao mesmo tempo, história e filosofia - sendo o interesse que a sustenta o filosófico, não o histórico. A pesquisa da verdade histórica, no caso, tem por fim último não exatamente a verdade histórica, mas a valorização das capacidades de sugestão filosófica que tal verdade

encerra a título de filosofia. Não se trata de satisfazer a uma vã curiosidade erudita, nem a uma preocupação psicológica, sociológica..., mas, sim, de assegurar o melhor contato efetivo entre o pensamento filosófico de hoje e o autêntico pensamento de outrora, com o propósito de robustecer e estimular a reflexão filosófica atual.

Correlativamente, a filosofia não pode dissociar-se do seu passado, nem, por isto mesmo, da sua história. Desde que apareceram os sistemas, a livre reflexão filosófica voltou-se para eles como nunca cessou de se voltar, a tal ponto que certos historiadores da historiografia filosófica fazem coincidir com os primórdios da historiografia filosófica os da própria filosofia [1 – notas no final do texto]. De feito, a filosofia não tem como afirmar-se em sua autônoma liberdade senão se determinando relativamente ao que a precedeu – enquanto filosofia ou não-filosofia –, segundo certo processo de repulsão e de acomodação. Esta necessidade de antagonismo e cotejo une de modo indissolúvel, desde o início, em toda filosofia, o presente ao passado; confere a ela, em suma, um aspecto histórico; imprime, ao mesmo tempo, ao devir da filosofia, através da sua história, aquele caráter de combate perpétuo, de conflitos irreduzíveis e conciliações aparentes, precárias, que tanto serviu de argumento aos cépticos.

Daí o vínculo estreito que une em filosofia a história e a polêmica, não obstante completamente distintas. A história, com efeito, abstém-se de polemizar. É, em princípio, fria, objetiva. Vê as obras com o recuo que as coisas passadas assumem, e persegue, antes de tudo, um fim positivo, exclusivamente didático: assegurar a compreensão íntima, o contato do pensamento autêntico. Bem ao invés, a polêmica é sempre apaixonada, parcial; essencialmente repulsora e negativa; tendenciosa, pouco interessada, muitas vezes, na verdade histórica. Em compensação, pelo fato mesmo de discuti-lo, comunica ao que ela enfrenta certo valor de atualidade que lhe tira todo o colorido histórico.

Ora, o contraste atenua-se quando se trata da filosofia. Diferentemente da polêmica científica, restrita sempre à discussão das doutrinas mais recentes, à ciência ainda válida do momento atual, sem a menor ligação com a história, a polêmica filosófica, incidindo tanto sobre as doutrinas mais

antigas quanto sobre as mais recentes, encontra-se, em função disso mesmo, presa à história.

Por seu turno, a história da filosofia não existe sem a polêmica. Como o vivo interesse pela filosofia, sustentáculo da vocação do seu historiador, é o que outorga às doutrinas passadas este valor sempre atual, que as converte em objetos dignos da história, torna-as por isto mesmo objetos sempre válidos para um debate possível.

O historiador, enfim, querendo ou não, se faz polemista quando ajuíza das doutrinas; isto o leva a tomar partido como filósofo e a empenhar neste juízo sua responsabilidade pessoal.

Tal relação *sui generis* entre a história e a polêmica filosófica, tal indissolúvel conexão entre a filosofia e sua história, eis dois traços pelos quais se opõe a filosofia à ciência.

Vem esta oposição, por um lado, da presença na ciência, por outro, da ausência na filosofia, de verdades adquiridas.

São as verdades adquiridas que separam completamente, na ciência, a história da polêmica e a polêmica da história. A verdade adquirida limita a polêmica às doutrinas mais recentes, não em virtude da sua data, mas em virtude de serem estas, e apenas estas, as doutrinas cientificamente válidas. A polêmica não se cruza, então, com o plano da história.

É que nada tem em comum com sua própria história a ciência: constituída de verdades intemporais, está fora do tempo. Não é a ancianidade, não é a idade que opõe o ontem ao hoje da ciência, mas a presença aqui (e a ausência lá) das tais verdades intemporais adquiridas. O desconhecimento de uma verdade, hoje adquirida, é o que define o passado para a ciência. Todavia, uma verdade adquirida no passado não faz da ciência, que a adquiriu no passado, a ciência de ontem. Tal ciência é já, e por isto mesmo, a ciência de hoje; ou melhor, pura e simplesmente a ciência, nem de ontem, nem de hoje. A ciência só é de ontem pelos erros, hoje denunciados como tais, que fazem dela uma não-ciência².

Disto se segue que a ciência e a história da ciência têm objetos radicalmente distintos: a primeira tem por objeto a verdade científica, e esta é intemporal; a segunda, a aquisição desta verdade, e

isto se dá no tempo. A história da ciência não pode, assim, de modo nenhum, fazer parte da própria ciência. O interesse que lhes dá suporte, num caso e noutro, é muito diferente.

Disto também se segue que a história da ciência não pode ser senão a história de um progresso: sendo a história da ciência a história da aquisição da verdade, toda falha, todo declínio que impliquem desvios da verdade são estranhos à ciência, não pertencem à sua história, ao processo da aquisição da verdade. A história da ciência é a história das descobertas, não dos erros; estes somente podem ser conhecidos como tais em virtude das descobertas. Por esta razão, é a ciência que, uma vez feita, esclarece e fecunda sua história, não o contrário. Pela mesma razão, a iniciação às ciências só se faz através da sua prática, não pelo estudo da sua história.

Ora, em filosofia, a ausência de toda verdade adquirida empalidece a oposição entre o conceito da aquisição temporal e o conceito da verdade intemporal, oposição que assegura, no caso da ciência, a desvinculação com a sua história. Em conseqüência, a história da filosofia não pode ser a história de um progresso, não pode ter por objeto o estudo da aquisição da verdade; visa, em vez disso, a um conjunto de doutrinas, situadas no mesmo plano, e que conservam, todas, certa relação possível com uma verdade não adquirida, jamais dada, mas que resta sempre procurar. Tudo o que há de filosofia no mundo reside nestes sistemas, cujo valor (filosófico) os põe como objetos dignos de uma história, tanto quanto de uma polémica. Além disso, diversamente do que ocorre nas ciências, a história da filosofia é, de fato, o principal instrumento da iniciação à filosofia e, para a filosofia, fonte permanente de inspiração.

A ausência de verdades adquiridas leva a que a filosofia não se consiga fechar como uma ciência em um corpo constituído de verdades anônimas, admissíveis sem nenhuma oposição por todas as inteligências, no curso das idades. Estas filosofias subsistem inabaláveis na memória coletiva dos povos civilizados, mesmo quando, muito tempo depois, tenham deixado de existir as circunstâncias científicas, religiosas, econômicas, políticas e sociais que as condicionaram e onde seu ser parecia enraizado.

Poder-se-ia acreditar, então, que a indestrutibilidade destas filosofias contrárias prendesse tão-só com a ausência nelas de alguma verdade adquirida: afinal, se nenhuma filosofia pode provar definitivamente sua verdade, nenhuma filosofia pode também refutar definitivamente as outras – donde um cosmos indefinidamente em equilíbrio de possibilidades especulativas, igualmente plausíveis e incertas. Assim, a dúvida mitigada da Academia fez florescer o ecletismo, que acolhia com igual indiferença o pró e o contra.

Não se trata, contudo, no caso vertente, das visões semicépticas do ecletismo. Trata-se do fato histórico da subsistência através do tempo de filosofias contrárias entre si e, freqüentemente, em oposição às verdades estabelecidas de uma ciência mais evoluída. A ausência nelas de verdades adquiridas é apenas uma condição negativa da possibilidade da sua subsistência. Este elemento puramente privativo não poderia, por si só, fundar senão sua caducidade total; não poderia servir de princípio positivo para sua indestrutibilidade de fato.

Em conseqüência, o problema da possibilidade da história da filosofia, como disciplina, transpõe-se para o problema da possibilidade dos objetos desta disciplina, ou seja, para o problema transcendental da possibilidade das filosofias como objetos permanentes de uma história possível; transpõe-se, enfim, para o problema da possibilidade da filosofia como pluralidade de filosofias, irredutíveis entre si e indestrutíveis, porquanto eternamente válidas para a reflexão filosófica.

Esta nova fórmula confirma que o problema em questão é completamente diverso do da possibilidade da metafísica enquanto ciência. Neste último caso perguntava-se se seria capaz a metafísica de alcançar uma validade que lhe faltava: a científica. Estipulava-se que, na negativa, ela não possuiria nenhuma. Vigorava, no caso, o postulado segundo o qual nenhuma validade seria concebível fora do tipo da validade científica; que a verdade seria concebível e definível apenas nos termos em que a ciência a concebia e definia, dentro em sua própria esfera, ou seja, como verdade de juízo. Tratava-se, em conseqüência, de investigar se a metafísica, ocupando-se com objetos que escapam à ciência, poderia tornar-se uma ciência; ser ciência

permanecendo não-ciência, permanecendo metafísica. Ora, cumpriria examinar se seria possível investir a metafísica de uma validade que não apenas ela jamais havia tido, como não poderia ter jamais.

Em contrapartida, negligenciava-se a validade que a metafísica sempre possuía, aquela misteriosa propriedade dos sistemas de se conservarem válidos para a reflexão filosófica e se imporem na perenidade da história, não apenas malgrado os conflitos recíprocos, mas apesar também dos seus conflitos com as verdades adquiridas da ciência.

No caso era atribuível a falha não ao método transcendental, mas ao modo como empregado. Se Kant atentava para o fenômeno indiscutível da validade da ciência, desatendia, entretanto, este outro fenômeno, não menos manifesto, o da validade das metafísicas - válidas, porém, não como a ciência, pela verdade segura de sua representação das coisas, mas por sua conservação indefinida através dos tempos como objetos invulneráveis da reflexão filosófica, a despeito da impossibilidade em que se vêem de fundar sua certeza e a despeito da sua freqüente contradição com a verdade científica.

Kant, no entanto, tem como escusar-se. Se a história atesta que a validade e a verdade metafísicas não são da mesma ordem que as da ciência, pois podem subsistir em condições nas quais qualquer pretensa ciência pereceria, toda filosofia, por outro lado, não se propõe senão estabelecer uma representação verdadeira de um dado, e não se atribui outra validade possível que a de uma verdade de juízo, ou seja, a de uma representação objetivamente verdadeira. Assim, cada filosofia contradiz, por sua parte, o fenômeno da história da filosofia. Era natural que Kant, percebendo em cada uma das filosofias justamente esta pretensão, permanecesse cego ao fenômeno que tal pretensão contradizia, e a retomasse por sua conta, perguntando se seria possível constituir-se a metafísica enquanto ciência, vale dizer, se seria capaz a metafísica de estabelecer uma verdade de juízo indiscutível, e conquistar deste modo uma certeza inabalável tanto quanto a das verdades da ciência.

Resta, em todo caso, que o ponto de partida da investigação transcendental não pode estar senão

no fato (ou fenômeno) da validade permanente - isto é, da indestrutibilidade histórica - das filosofias, independentemente de sua pretensão a uma verdade representativa. Procurando as condições desta misteriosa validade, resistente à refutação científica, poder-se-á esperar captar a essência da verdade filosófica, princípio profundo da indestrutibilidade histórica dos monumentos que a encerram.

Donde se vê que o único método admissível para tentar resolver o presente problema - não outro, finalmente, senão o da legitimidade das verdadeiras filosofias, atestadas como tais por sua indestrutibilidade - é o de partir da experiência histórica, que nos depara o ser imortal das filosofias, para descobrir, graças ao conhecimento das condições de possibilidade desta experiência, a essência do tipo de verdade que lhe constitui o fundamento último.

A determinação do que *seja* a filosofia, sua essência, seu tipo de verdade, é o que deve *encerrar*, não introduzir, a investigação. Em vez de ser aquilo que permite chegar à solução do problema, é aquilo que a solução do problema permite atingir. Esta essência é a incógnita *x*, que se trata de buscar. O só elemento conhecido de que dispomos é a experiência histórica das filosofias, fornecendo-nos, através dos fatos, os caracteres extrínsecos, mas indubitáveis, que permitem uma definição puramente nominal desta verdade filosófica, cuja definição real constitui o objeto último da pesquisa. Esta definição nominal, com a qual deverá estar de acordo a determinação real extrema deste objeto, poderia ser a seguinte: esta verdade é tal que, não obstante a contradição recíproca das filosofias, enquanto *teorias* que pretendem uma verdade representativa e de juízo, e não obstante sua contradição atual ou possível com as verdades científicas, ela fundamenta estas filosofias como objetos indestrutíveis para a história, sempre válidos, conseqüentemente, para a consciência filosófica e dignos de promovidos a objetos de uma historiografia possível.

Ora, de maneira geral, toda vez que o problema se coloca é tratado segundo um método inverso.

Em vez de se concluir pela determinação da essência da filosofia, começa-se afirmando seu

conceito, sua definição, e os sistemas anteriores, em conjunto, são valorizados através de sua *redução* a este conceito.

Assim, o fundador da historiografia filosófica antiga, Aristóteles, interpreta todo o passado da filosofia em função do seu sistema das causas e da passagem da potência ao ato. Funda o valor de todas as doutrinas anteriores e justifica a oposição delas entre si como conflitos de verdades parciais, das quais sua própria doutrina vai assegurar a síntese. Ele é conduzido, deste modo, senão como Hegel a um sistema de história, pelo menos a uma história, cujo aspecto sistemático contrasta com aquele que ela tem no plano do fato. A filosofia traça *a priori* um quadro lógico onde se inscrevem antecipadamente todas as doutrinas concebíveis de direito. A história mesma só intervém para preencher o quadro, e só o preenche, aliás, de modo parcial, uma vez que algumas destas doutrinas jamais foram sustentadas historicamente³. No limite, parece mesmo que se poderia prescindir da história, pois ela não traz por si nada de novo; apenas ilustra *in concreto*, subsidiariamente, algumas das fórmulas que a filosofia fornece *a priori* com bastante precisão.

O fundador da historiografia moderna – não mais um filósofo, este, mas um erudito, um historiador de profissão – Jacob Brückner⁴ -, reclama ele também certa determinação inicial do conceito de filosofia, sem o que seria impossível, a juízo dele, não só escrever e compreender sua história, mas fundamentar, além disso, o interesse próprio das doutrinas que constituem seu objeto. A definição da filosofia como “ciência que expõe as regras e os princípios da verdade divina e humana” encabeça, deste modo, sua história da filosofia. Escrutando a origem do pensamento filosófico e sua marcha até às épocas mais recentes, tal história se apresenta, neste caso, como “o progresso da inteligência humana”⁵.

De novo, a determinação prévia do conceito da filosofia é proclamada como necessária por Ch. Garve, em seu *De Ratione scribendi historiam philosophicam* (Leipzig, 1768) e, em seguida, por todos os grandes historiadores ou filósofos desta história, de Tiedemann a Hegel. Após Hegel, quase não há doutrina que não tente tirar de si mesma, como conclusão, uma filosofia da filosofia, de que

derive uma filosofia da história da filosofia. Mesmo pensadores como Dilthey e Jaspers, na Alemanha, ou Bergson e Brunschvicg, na França, preocupados, dir-se-ia, com preservar, na contramão dos conceitos *a priori*, a independência e a vida original de cada uma das doutrinas passadas, acabam finalmente não as compreendendo senão por meio de uma doutrina da filosofia liminarmente constituída. Sempre se conclui da essência da filosofia, suposta conhecida, a justificação e a explicação do passado e da história da filosofia. Ora, um método racional e positivo deve, pelo contrário, prescrever que se remonte da história dada, como um fato conhecido, à descoberta das condições desconhecidas que a tornam possível como indestrutível e viva. Por este caminho, poder-se-ia esperar determinar a essência ainda não conhecida 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 quanto as filosofias particulares. Em vez de a solução do problema resultar do exame de fatos idêntica e universalmente constatáveis, ela se acha, assim, virtualmente decidida por antecipação e confiada ao arbítrio de determinações *a priori*, individuais e subjetivas.

Para ficar nos tipos mais gerais, esta essência é concebida ora como arte, ora como intuição de vida, ora, mais freqüentemente, como ciência.

Em sendo concebida como ciência, esta ciência, por seu lado, pode ser concebida das maneiras mais diversas: como acumulação regular de contribuições sucessivas (Tiedemann, Reinhold⁶..., enciclopedistas); como uma geometria espiritual abstrata, expressão fenomenal de certo desenvolvimento lógico da razão (Kant, Fülleborn, Reinhold⁷, Goess, Grohmann...); como ciência especulativa que o espírito se dá de si, assim se realizando (Hegel); como constituição progressiva, por seleção segundo determinada lei, de uma ciência total de verdade necessária e infinita, em que se elimina a liberdade, fonte simultaneamente do erro e do progresso na direção do verdadeiro (E. Zeller); como consciência filosófica do espírito filosófico que, criando a ciência, se promove a si mesmo e a seus conceitos (Brunschvicg)...

Quaisquer que sejam estas variantes, a história da filosofia se vê legitimada sob a forma do

progresso, o que nada tem de surpreendente, já que toda a história da ciência é a história de um progresso [8]. Como consequência, introduz-se em filosofia a noção científica de *verdades* adquiridas e fundamenta-se este progresso na ordem de aquisição destas verdades. Somos levados, então, ou a afirmar com Hegel que as filosofias mais tardias são necessariamente mais verdadeiras que as antigas, ou a fazer com Brunschvicg em cada doutrina – antiga ou recente – a separação entre si dos elementos falsos e dos elementos verdadeiros, estes definitivamente adquiridos, e assim estabelecer a complicada curva do progresso.

Ora, é bem evidente, neste caso, que se trata de puras ficções, desmentidas pelos fatos. Os fatos testemunham que não há verdades adquiridas em filosofia, que nada escapa a um perpétuo recolocar em questão e que nenhum progresso pode ser afirmado, pelo menos quando se trata de cada sistema considerado em si (poderia haver progresso para a disciplina filosófica se considerada na sua generalidade, pelo acréscimo do número de conceitos e pelo aperfeiçoamento dos instrumentos mentais).

Não obstante, a necessidade de definir previamente a essência da filosofia para se poder refletir filosoficamente sobre seu passado foi defendida por Hegel como imposta pela natureza das coisas. Neste ponto, sua doutrina é a transformação e a sublimação da de Winckelmann sobre a arte e sua história.

Não só, para Winckelmann, a história da arte é diferente da história dos artistas, mas também não há como tratar da história da arte sem inicialmente tratar de saber o que é a arte. Donde a declaração: “A essência da arte constitui, antes de tudo, o meu objetivo”. Donde também o desejo de consagrar a primeira parte da obra a uma investigação sobre a arte “considerada na sua essência”. A história da arte assume, em consequência disto, o caráter de um sistema com determinações *a priori*. Liga necessariamente tal ou qual característica das obras a este ou aquele momento particular da evolução da arte em geral. Pode-se, assim, de modo completamente *a priori*, situar historicamente uma obra a partir dos seus caracteres, ou seja, sem conhecer nem sua data, nem sua origem⁹.

Sem dúvida, a crítica artística, sobretudo a dos especialistas, exige uma técnica que permita

situar com segurança, pela consideração de suas características, todas as obras de data e escola desconhecidas. O método Winckelmann, que, aliás, não deixa de guardar certa afinidade com o que Cuvier pratica a propósito dos seres vivos, responde a esta necessidade da crítica.

Mesmo, contudo, se apoiando em parte nos resultados de uma análise dos monumentos concretos, ela oferece esta particularidade de ser guiada também, senão mais, pela concepção da *essência da arte*. Tal concepção, que serve de fio condutor para a investigação histórica, somente pode ser filosófica e *a priori*. A história, indo além das manifestações particulares e concretas, toma, então, como objeto uma entidade abstrata: a arte. Ela segue o seu desenvolvimento regular, desenvolvimento imanente a esta entidade, e que se efetua segundo leis estranhas à vontade consciente dos seus criadores. Estabelece-se, assim, certo processo de evolução contínuo, genético e inconsciente, acima dos esforços individuais e concretos, para além da realidade das obras concretas. É a esta entidade, a arte, que se aplica sistematicamente a antiga comparação (vem de Prudêncio e Aulo Gélío) entre a história da civilização humana e o crescimento de um homem: infância, juventude, ancianidade.

Basta, ao que tudo indica, transpor para a filosofia esta concepção de Winckelmann, que devia entusiasmar Herder¹⁰ e parece pressentir a potência das formas, para obter os traços essenciais da doutrina hegeliana. Empreender e compreender a história da filosofia não envolve também conhecer de antemão a essência da filosofia? Esta história nos fará conhecer, então, temporalmente e *a posteriori*, o que o Espírito, no qual habita a essência de toda filosofia, assume intemporalmente e *a priori*. Donde a noção de certo desenvolvimento intemporal do espírito, que é a alma do desenvolvimento temporal da história. Donde também certo sistema de história *a priori*, em que são determinadas *in abstracto* todas as formas possíveis das filosofias e a idéia necessária da sua sucessão. Do mesmo modo que o historiador da arte, o historiador da filosofia deverá primeiramente fazer-se filósofo: “a condição prévia da crítica filosófica e da interpretação da sua história é a determinação da Idéia da filosofia, do mesmo modo como a crítica artística supõe previamente a

determinação da Idéia da arte”. Esta Idéia, sendo uma e sendo sempre a mesma – pois a beleza é uma -, fundamenta a objetividade da crítica artística. Assim também a crítica filosófica somente pode constituir-se pela definição prévia da Idéia da filosofia. Esta Idéia, sendo uma – pois a verdade, tal como a beleza, é uma -, permite fundar a objetividade do juízo. Sem uma Idéia assim, a crítica filosófica soçobriaria em uma série de apreciações apenas subjetivas. A possibilidade de uma crítica filosófica objetiva supõe, então, a consciência de que não há filosofias essencialmente diversas e, apesar disso, igualmente verdadeiras: o que há é apenas uma só filosofia sob formas diversas; “do mesmo modo como não há várias razões, mas uma só, assim também não há várias filosofias, mas uma só, visto que a filosofia apenas exprime a razão”¹¹.

Vê-se aqui como Hegel transpõe Winckelmann e quanto vai mais longe do que ele.

Com efeito, para Winckelmann, a arte se forma na história. Tem sua infância, sua juventude, sua velhice. Certo dia, eis que ela se constitui, em se tornando bela. Ora, para Hegel¹², a filosofia não nasceu um dia: é eterna, é consubstancial ao espírito. Ela não rejeita nenhuma das formas mais antigas, mas as conserva em seu seio: antigas ou recentes, estão, em verdade, fora de todos os tempos e são indestrutíveis. A história da filosofia não é senão a manifestação temporal de uma filosofia imanente, subtraída ao devir e à corrupção. O que pertence ao tempo e às suas vicissitudes não são estas verdades eternas, mas apenas sua revelação progressiva.

O conhecimento da essência da filosofia aparece, então, a Hegel como condição necessariamente prévia a toda consideração de sua história. Sem isso, recai-se numa atitude propriamente histórica, que tende a lançar as filosofias a um passado morto e a tratá-las como fatos acabados, esvaziados da sua seiva, passíveis de contemplados “com objetividade”, ou seja, como algo estranho, que nos deixa indiferentes¹³.

Em verdade, Hegel confunde duas coisas.

Certo, não é possível tratar da história da filosofia sem aquele senso filosófico inato, que responde à sugestão das doutrinas conservadas pela história, e graças ao qual somos capazes de reconhecê-las como realidades filosóficas substanciais e vivas. Foi a esse título, com efeito,

que a história as conservou, não enquanto fatos acabados, esgotados da sua seiva, como as opiniões da doxografia.

Tal urgência não significa, entretanto, de maneira nenhuma, que a investigação filosófica da 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 assumir cada uma delas, respectivamente, segundo sua própria vida. Uma doutrina particular que determine a essência de todas as filosofias como condição da solução do problema da sua validade não as assume segundo a vida própria de cada uma, mas segundo sua própria vida. Suprime, neste caso, seu objeto, fazendo-o desvanecer-se nela. Haverá, então, tantas filosofias da história da filosofia quantas são as filosofias. Do mesmo modo que estas, aquelas se excluem umas às outras. Destinadas a justificar uma história da filosofia como perenidade de filosofias temporalmente indestrutíveis para a consciência filosófica, acabam-na destruindo em proveito da validade intemporal e absoluta de uma doutrina particular. Abolem o fato que se propunham estabelecer. Detêm nelas mesmas a história.

Dir-se-á, é verdade, que tais conseqüências ruinosas nada têm que ver com a concepção prévia da essência da filosofia, mas, sim, com a falsa concepção dela como ciência.

Desde o século XVII, o cepticismo teológico de um Daniel Huet, subscrevendo a antinomia instituída por Descartes (*ou* a ciência, *ou* a tradição filosófica), invertia a opção cartesiana, acreditando poder salvar a tradição à medida que arruinava em seu proveito o valor da ciência. Destruído o dogmatismo da ciência cartesiana, ficava outra vez disponível o tesouro da sabedoria humana acumulado no curso do tempo pela experiência e pela reflexão. Este tesouro não encerra, todavia, verdades absolutamente certas, encerra certezas morais, possibilidades, verossimilhanças. O humanismo valorizava assim o passado da filosofia através de certo cepticismo mitigado que, para melhor abater o cientismo, cuidava dever começar por abater a ciência¹⁴.

Vico, por sua vez, sob as influências combinadas de Huet e de Bayle, tenta no *De Antiquissima*¹⁵ reabilitar o saber histórico, a

tradição, em nome de um humanismo que se firma nas ruínas da certeza matemática e física.

Nossa época não permite mais tais extremos. Repugna-lhe salvar o passado da filosofia, seja pela marginalização de toda ciência válida, seja pelo recurso ao ecletismo. Se ela contesta que toda filosofia seja uma ciência, não o faz negando a ciência em geral, mas contrastando a filosofia com a ciência; e isto para denunciar uma ilusão contrária ao fato, nefasta à filosofia, tanto quanto à sua história. Concordam neste ponto 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, além de outros.

Depois de ter, assim, dissociado a filosofia da ciência e ter oposto aquela a esta, torna-se mais fácil captar a verdadeira essência da filosofia e explicar, a partir dela, o fenômeno de sua manifestação histórica no que ele possui de específico. Sendo a filosofia interioridade, compreensão, não é evidente a impossibilidade de resolver o problema colocado por sua história se, sob pretexto de uma objetividade vã e contrária àquilo pelo que ela se caracteriza, como filosofia, nós nos contentarmos em ver de fora o conjunto dos sistemas, sem conceber previamente a essência do filosofar, enfim, sem primeiramente elaborar uma filosofia da filosofia?

Deste modo, Dilthey, bem que pretendendo ir da história à filosofia e não da filosofia à história, entende que sem o conhecimento prévio desta essência seria impossível utilizar o método transcendental para resolver a antinomia da filosofia e sua história. Para Dilthey, como todo sistema depende da atitude geral da consciência na época em que ele nasce, suas condições de possibilidade somente podem ser descobertas recorrendo-se à consciência histórica, à medida que ela combina certo fator permanente, resultante da estrutura imutável da consciência, com certo fator de variabilidade, resultante do devir histórico do espírito. A essência da filosofia manifesta-se, assim, não como ciência propriamente dita, atrelada à esfera cultural da atividade interessada e incumbida de esclarecê-la, mas, do mesmo modo que a poesia e a religião, como visão abrangente de mundo,

Weltanschauung desinteressada, “complexo espiritual que envolve um conhecimento do mundo, um ideal, um sistema de regras, uma finalidade suprema e que jamais implica a intenção de efetivar atos precisos”¹⁶. A relação dos diversos tipos de *W.A.*, com a consciência que os subentende, permite especificar esta essência da filosofia, contrapondo-a às *W.A.* poética e religiosa. Descobre-se, então, que a *W.A.* filosófica assenta na faculdade de conhecer (donde sua organização lógica), enquanto a *W.A.* poética, na faculdade afetiva e, na volitiva, a *W.A.* religiosa; descobre-se que a *W.A.* filosófica admite, por sua vez, três tipos principais, conforme o princípio de organização lógica escolhido seja o conhecimento, a afetividade ou a vontade; descobre-se, enfim, que as diferentes formas assumidas por estes tipos, um a um, têm que ver com fatores históricos e individuais, submetidos à mudança. Deste modo, os diversos sistemas, postos em relação com a diversidade das funções de nossa consciência, são percebidos como seus reflexos, e assim, não mais objetivados enquanto detentores de valor representativo, cessam de se contradizer.

Vê-se por aí como a determinação prévia da essência da filosofia aparece como o único meio que nos faculta captar as condições possibilitadoras de todos os sistemas e dissipar a ilusão transcendental do seu valor objetivo, fonte da sua anulação pelas contradições recíprocas.

De modo semelhante, é primeiro filosofando sobre a essência da filosofia que Jaspers, embora em oposição a Dilthey, também acredita ser possível solucionar o problema.

A essência, no caso, é captada como uma *Weltanschauung* radicalmente oposta à ciência, vale dizer, no plano da *Weltorientierung*. Consciência original do ser que surge do ato espontâneo de uma liberdade existencial, arremessando-se em direção deste ser à medida que assumindo um *Dasein* historicamente situado, incondicionado, de uma vida estreitamente limitada no tempo, possuindo a simplicidade inerente a cada existência..., toda filosofia se produz uma vez só. Ela é, ao mesmo tempo, um absoluto e alguma coisa de histórico. Daí as características de sua história: tendo cada filosofia apreendido inteiramente a verdade no passado sob uma forma apropriada à

limitação de sua existência, é, a cada época, única e perfeita em seu gênero. Não pode repetir-se, nem envelhecer, nem ser corrigida ou melhorada. Subsiste como certo poder de sugestão e apelo. A história da filosofia é presença do passado, mas não como passado morto: como passado vivo¹⁷.

Conclusões hegelianas, à medida que afirmam a irrefutabilidade, a perfeição, em seu gênero, de cada filosofia; mas obtidas ao revés do hegelianismo: o fundamento do ser-absoluto [*absoluité* – N.T.] de cada sistema não é mais um momento eterno do desenvolvimento dialético do espírito, que domina, limita, utiliza a liberdade de pensadores individuais, em vez disso reside inteiramente na particularidade original da liberdade de um existente, que reencontra a transcendência¹⁸.

Esta *Weltanschauung* filosófica é de todo o ponto diversa daquela que Dilthey concebe. Longe de repousar sobre alguns elementos imutáveis de uma consciência universal dominante, que envolve a todos os pensadores - enfim, sobre um *Dasein* psíquico universal, a impor-lhes, de fora, sua consistência - ela não tem, de algum modo, apoio fora de si, *bodenlos*, dependendo toda inteira de um ato livre individual, que se sustenta, que se projeta, ele mesmo, a partir de si.

Mas esta oposição entre os dois pensadores não impede certa analogia em suas conclusões. Aqui e lá a validade do passado da filosofia é salva pela destruição da verdade representativa a que toda filosofia afirma. Agora cada filosofia só tem valor como expressão subjetiva. A construção conceitual que a realiza como obra é reduzida a um aprisionamento degradante, nascido das sujeições da comunicação social. Arrancada, enfim, à ciência, a filosofia é subtraída à miragem do progresso. O ser-absoluto das filosofias se torna, então, sobretudo em Jaspers, radical e completo. Todas são iguais, semelhantemente válidas, heterogêneas a ponto de excluírem radicalmente entre si qualquer hierarquia ou qualquer síntese impostas por um ponto de vista dominante. Demais, todas parecem, por isto mesmo, bem firmadas em sua realidade original e em sua diversidade concreta, não apenas para o passado, senão também para o futuro.

De outra parte, para Dilthey, a *W.A.-lehre*, fundando todas as posições, sem exclusão de nenhuma, deixa aberta a porta a um futuro infinito

de proliferações históricas. Escapa à antinomia que pesa sobre toda filosofia da história da filosofia, pois, sendo teoria de todas as posições possíveis, põe-se ela mesma fora destas posições e não desejaria ver-se 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 da filosofia, ou seja, em relativos, também ele preserva o futuro, não menos que o passado, entendendo que tais absolutos, fulgurações imprevisíveis de liberdades existenciais, se colocarão amanhã indefinidamente como ontem se colocaram.

Mas, examinando bem as coisas, percebe-se que, tanto num caso como noutro, se trata de ilusões. Definindo a essência da filosofia como ação pela qual a vida se eleva à consciência e é pensada até o limite, ou excluindo a possibilidade de toda metafísica enquanto sistema válido do mundo e negando toda objetividade independente de um sistema do mundo relativo à vida, Dilthey professa, contudo, uma filosofia de um tipo bem definido: o da *Lebensanschauung*. Longe de se alçar por sobre todas as posições possíveis, ele próprio se coloca numa delas e entra em conflito com todas as outras. Somente as justifica relacionando-as à sua, traduzindo-as em sua linguagem. O passado e o futuro são absorvidos na sua definição.

Passa o mesmo com Jaspers. Todas as filosofias se salvam como absolutos sob a condição de cada uma se tornar nos absolutos de Jaspers, ou seja, posições existenciais, *Lebensanschauungen*, que constituem a *Lebensanschauung* jasperiana. Também neste caso são preservadas as realidades filosóficas somente por sua anulação, ou seja, pela redução delas a um mesmo denominador: o da filosofia de Jaspers, transformada, contrariamente a seu próprio ensinamento, em *critério objetivo das filosofias*. O que resiste a esta redução é desvio, *Abgleitung*. Além disso, embora de toda filosofia se diga ser irrefutável, a afirmação do absoluto jasperiano é acompanhada de imensa refutação (do idealismo, do positivismo, do historicismo, de Hegel, de Dilthey – até mesmo de Nietzsche e Kierkegaard, quando viram mal o papel do conceito) e esta refutação penetra

inclusive-mente o interior das doutrinas, dissociando aí o que é bom e o que é mau (Descartes, Comte, Hegel...).

Nasce esta falha de que aqui, tanto quanto lá, a determinação das condições da validade permanente das filosofias pelo tempo afora, ou seja, da sua indestrutibilidade histórica, é guiada *a priori* por uma definição prévia da essência de toda a filosofia. Todas as outras definições são, por isto mesmo, radicalmente condenadas, bem como a realidade, a indestrutibilidade e a validade de todas as filosofias que as sustentam – e que, pelo contrário, se tratava precisamente de fundamentar.

É necessário, então, como dizia Descartes, distinguir “os termos gerais da dificuldade”, captando exatamente sua natureza.

Os fatos nos trazem quádruplo ensinamento:

1. Nenhuma filosofia se edifica e se valida a seus próprios olhos senão construindo uma doutrina à qual atribua uma verdade de juízo, ou seja, edificando uma *teoria*. Por outras palavras, toda filosofia elabora certa representação do real, representação que ela forceja por validar como estando de acordo com ele e explicando-o em seus fundamentos autênticos, qualquer que seja este real: cosmos, espírito, eu, liberdade, verdade... Por mais irracional que possa ser, ela sempre tem em vista uma verdade de juízo, ou estabelecendo o que é em si a coisa de que ela fala, ou demonstrando que não é possível estabelecê-lo, pelo fato de ser irrepresentável para nós.

Decerto, numerosas filosofias têm precisamente por objeto a elaboração de um conceito de verdade que não admite sua definição como *adaequatio rei et intellectus*: Spinoza, por exemplo, com a teoria da idéia adequada; Kant, com a da verdade transcendental; os pragmatistas, com a da relação “ambulatória” substituindo-se à relação “saltatória”; Husserl, com a da *Erfüllung*... Mas o objeto de cada uma é sempre estabelecer, por este meio, uma *teoria* da verdade, uma representação da natureza em si da verdade, e provar que tal teoria é verdadeira, à medida que *se conforma* com esta natureza da verdade. Poder-se-á, sem dúvida, esforçar-se posteriormente em integrar a verdade da teoria, como conformidade com a coisa, à

verdadeira natureza da verdade descoberta pela própria teoria (idéia adequada, verdade transcendental, conceito pleno...). Mas para que esta redução seja materialmente possível e, ao mesmo tempo, filosoficamente legítima cumpre que o filósofo tenha, bem e primeiro que tudo, desvendado a natureza da verdade e demonstrativamente estabelecido que tal representação, imposta a nós, é, com efeito, uma cópia adequada desta natureza.

2. As filosofias aparecem como indestrutíveis diante da história, objetos eternamente válidos para uma reflexão filosófica sempre possível.
3. Esta indestrutibilidade histórica, que atesta seu valor, não pode estar fundada em sua verdade de juízo, isto é, em sua conformidade com a coisa que as filosofias pretendem representar e penetrar, pois nisto elas se contradizem todas, quando não contradizem também as verdades adquiridas da ciência atual.
4. O valor filosófico que funda a indestrutibilidade das filosofias na história não pode também, em consequência, residir na verdade de juízo que cada uma delas pretende.

Estes quatro termos determinam o quadro no qual se deve inscrever o problema. As tentativas que se apóiam em 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 plano da definição *a priori*, retêm exclusivamente o primeiro termo e contradizem os outros três.

As tentativas que, como as de Dilthey, Jaspers, Bergson, Bréhier..., a títulos diversos, fazem consistir as filosofias em expressões subjetivas e vêm suas construções conceituais como uma espécie de degradação da sua vida animante, imposta pelas necessidades sociais (caminho da subjetividade estética), contradizem, como as anteriores, as exigências epistemológicas da pesquisa. Retêm os três últimos termos e contradizem o primeiro. Contradizem-se, de mais a mais, umas às outras, pois, conforme o primeiro termo, cada uma se

apresenta como portadora de determinada representação verdadeira das coisas.

A consideração objetiva dos quatro termos, independentemente de toda definição preconcebida da filosofia, pode conduzir a uma terceira via, a da objetividade estética (E. Souriau)¹⁹. Consiste esta em reter apenas, como as teorias do segundo tipo, os três últimos termos, mas, em vez de eliminar o primeiro por meio de uma definição *a priori*, acredita poder destruí-lo pelo confronto com os outros três. Já que o valor filosófico, testificado pela indestrutibilidade das filosofias na história, não pode residir em sua verdade de juízo, ela o faz residir em sua verdade intrínseca, ou seja, em certa realidade determinada e sublimada, que as filosofias conseguiram promover e encerrar na sua obra. Cada filosofia é, neste caso, instauração de uma realidade a partir de um quase-nada original.

A realidade que funda o caráter eterno de cada filosofia não procede, então, da sua conformidade com um real dado; é, antes, constituída pela plenitude do ser que ela encerrou em sua obra acabada. Está no termo da sua “anáfora”, não no original indeterminado. Está no cume em que se realiza o gênio, não na imprecisa inspiração inicial. Donde a completa inversão das teses do primeiro tipo, para as quais o valor das filosofias reside na consonância das suas representações com as 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, não o monumento constituído – a obra terminada seria apenas uma degradação do ela original, imposta pelas necessidades sociais.

As filosofias ficam desta forma inteiramente identificadas às obras de arte, destas diferindo apenas em se dirigirem aquelas para a perfeição de uma realidade singular: não simplesmente uma parte pequena, mas a totalidade do cosmos. Como toda criação artística, as filosofias não visam a uma verdade de juízo, mas a uma obra onde se cumpre uma realidade superior. No máximo, como as artes de segundo grau, elas devem, elaborando esta obra, “respeitar” uma verdade de juízo que lhes chega por outro caminho. Há, portanto, certa heterogeneidade radical entre a ciência, que, visando a uma *veritas in intellectu*, não instaura nenhuma

realidade, estabelece-se pela lógica, pela verificação..., e a filosofia, que, visando à *veritas in re*, instaura uma realidade a qual, esta sim, pela arquitetônica se efetua.

Tal tese, que tem o duplo mérito de ser sugestiva e querer resolver o problema partindo, não de uma definição *a priori* da essência, mas do fato, cai, não obstante, sob a objeção que feria as concepções do segundo tipo: contradiz o testemunho do fato segundo o qual toda filosofia, como a ciência, tem em vista uma verdade de juízo, uma *teoria*, e não a perfeita realização de uma obra que valha por seu próprio esplendor. Certo, os fatos testemunham também que a perdurabilidade das filosofias, não podendo basear-se em sua pretensa verdade representativa – pois se contradizem todas e tendem mesmo a contradizer, hoje ou amanhã, as próprias verdades da ciência – deve, mais que verossimilmente, ser fundada também em certo valor interno, em certa *veritas in re*. Isto não leva, contudo, a que se instaurem, como as obras de arte, em vista deste valor, indiferentemente à verdade de juízo que não procurariam promover, por si mesmas, mas receberiam inteiramente de fora.

Descobrem-se, sem dúvida, nas filosofias procedimentos arquitetônicos unidos a procedimentos lógicos. Se esta arquitetônica ocupa um grande lugar, pelo fato de toda filosofia tender à explicação total, a organização arquitetônica não é, entretanto, buscada por si mesma, nem a harmonia ou o sistema pela harmonia ou pelo sistema. O fim colimado é sempre a validação de uma verdade de juízo e a perfeição da explicação que esta verdade traz. A arquitetônica arremata a representação do real e fortifica a argumentação lógica. A prova está perfeitamente amarrada quando tudo se compõe. Neste sentido, se as teorias científicas recusam o *espírito* de sistema (outro aspecto do espírito de totalidade), não ignoram, entretanto, a arquitetônica requerida pela necessidade de *sistematização dos conhecimentos*²⁰. Visto de certo ângulo, o progresso das ciências testemunha uma perpétua ruptura entre o nominalismo imposto pelos fatos e a arquitetônica exigida pela inteligência.

Não há filosofia que não se apresente como visando a uma verdade de juízo. A filosofia da instauração filosófica não constitui exceção à regra,

desmentindo, assim, pelo fato suas próprias conclusões.

Primeiro que tudo, enquanto filosofia, ela não poderia ser senão uma instauração artística de segundo grau, voltada para uma *veritas in re*, uma obra válida por seu brilho próprio. Nesta hipótese, seu valor científico, enquanto teoria, seria nulo. Ela não descobriria, por si mesma, verdade nenhuma de juízo. As leis da instauração, enunciadas por ela, não seriam as de uma realidade dada, mas o resultado da livre instauração de uma realidade inédita, que jamais se viu e nenhuma outra filosofia fará ver. Contudo, de fato, ela se dá como uma teoria cientificamente verdadeira, como uma *veritas in intellectu*, perfeitamente estabelecida. Nestas condições, ela não poderia ser uma filosofia, mas uma ciência. Ora, ela não se apresenta como uma ciência, apresenta-se como uma filosofia, a filosofia das filosofias. Haveria, então, filosofias que, à semelhança da ciência, visam a verdades de juízo, descubrem leis de um real inteiramente dado; filosofias que, em suma, não resultam da instauração filosófica. Assim a doutrina *faz* o contrário do que *diz*. Contradição, diria Fichte, entre *atos e palavras* (*Tun und Sagen*).

Por aí se vê em que consiste a especificidade e a dificuldade do problema. A experiência revela que as obras filosóficas, à *maneira das obras de arte*, parecem manter-se indestrutíveis por certa verdade interna (*veritas in re*), totalmente diversa da sua pretensa verdade de juízo. Revela, porém, ao mesmo tempo, que, para instaurar estas obras, o filósofo não visa a elas mesmas e por si mesmas, *como o artista*, e sim, sempre, *como o cientista*, à descoberta de uma verdade de juízo, de uma teoria conforme à realidade das coisas. É a união destes dois caracteres que fundamenta a irredutibilidade da filosofia à ciência, por um lado, e, por outro, à arte. Nenhum deles pode ser suprimido em proveito do outro sem que o fato seja mutilado. Sustentar que toda filosofia se instaura como obra de arte, porque se mantém, ao seu jeito, pelo valor próprio de uma verdade intrínseca, é desacatar a experiência que nos mostra, pelo contrário, serem as duas criações de todo em todo diferentes. É, em consequência, tornar impossível a solução do problema transcendental, problema de direito, que não pode ser resolvido corretamente se não se parte do fato não adulterado.

Assim, 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 nesta 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 esta fórmula se determina sem ambigüidade o conceito de uma *dianoemática*, isto é, de uma disciplina voltada para as condições de possibilidade das filosofias (*dianoema*, doutrina) como objetos de uma história possível. A chave da passagem da verdade de juízo para a verdade intrínseca é dada pela seguinte observação: cada filosofia se esforça por demonstrar a verdade de um juízo referente ao real, ao lugar transcendental e à natureza deste real. Ela edita este real como coisa ou espírito, como sensível ou inteligível, unidade ou pluralidade, ser ou liberdade, imutabilidade ou devir, e assim por diante. A pressão da exigência científica relativa *a este juízo verdadeiro sobre a realidade* conduz pela *posição da verdadeira realidade* à verdade intrínseca. Em consequência, é de se conjecturar que o pensamento filosofante não poderia em caso nenhum estabelecer sua validade sobre sua pretensa adequação a um real já feito, anterior a seu decreto, visto não haver outro real senão aquele que o próprio pensamento filosofante institui a cada vez. Donde a conclusão de que a dianoemática, enquanto filosofia das filosofias dadas de fato, deve constituir-se como uma problemática do real.

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

NOTAS

⁽¹⁾ Cf. MARIO DAL PRA. *La storiografia filosofica antica*. Milan, 1950.

⁽²⁾ Isto é sobretudo verdadeiro para as ciências exatas.

- (3) ARISTÓTELES. *Physique* I, 184 b, 15 ss; *Topiques* VII, 6, 145 b 2; VIII, 2, 162 a 17; *De coelo* I, 10, 279 b; *Meta* A, 4, 895 a 22; M, 6, 1080 a 15 ss.
- (4) BRÜCKER, J. *Historia critica philosophiae*. Leipzig, 1742-44 [Título completo da obra: *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram vsque aetatem deducta* – N.T.]
- (5) BRÜCKER, J. *op. cit.*, I, p. 3-21
- (6) Nos *Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie*, etc. (1801-1802).
- (7) Nos *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophie* (1790-1794).
- (8) 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 na filosofia uma ciência teórica, concebe sua história como se desenvolvendo segundo uma série de ciclos fechados sobre si mesmos, cada um dos quais comportando quatro fases. Fiel à sua essência na primeira fase, a filosofia degrada-se progressivamente nas outras três e termina contradizendo o que ela essencialmente é. Instaure-se, então, de novo, como ciência, na primeira fase do ciclo seguinte. BRENTANO. *Die vier Phasen der Philosophie*, 1935, Meiner, 1926, p. 7-32. Observe-se, todavia: cada vez que a filosofia não foge à sua essência e se dá como ciência teórica – ou seja, em todas as primeiras fases – ela reencontra um progresso linear. Por aí se confirma a indissolubilidade da ciência e do progresso. Observe-se, além disso: se a essência da filosofia fosse uma ciência, deveria excluir da sua história, como dela própria, tudo o que faltasse à sua essência como ciência, a saber, as três fases derradeiras de cada ciclo. Só restaria, neste caso, para cada ciclo, o progresso das primeiras fases. A ciência, de fato, elimina de si e de sua história tudo o que é regressão e decadência. Somente retém do passado o que pode figurar como uma etapa do seu progresso. Notar-se-á que certas doutrinas, que definem a filosofia como ciência especulativa, combinam a idéia de ciclo (*Rückkehr*) com a de desenvolvimento (*Entwicklung*). Hegel, por exemplo. Mas o ciclo é um meio pelo qual se dá o desenvolvimento.
- (9) WINCKELMANN, J. J. *Geschichte der Kunst des Altertums*. Viena: Phaidon, 1764. Prefácio, particularmente p. 9.
- (10) HERDER. *Denkmal Johann Winckelmann's*, *idem*, p. 44.
- (11) HEGEL. Über das Wesen der philosophischen Kritik. *Krit. Journal d. Phil.*, Stück I, 1802, S.W. XVI, p. 33 ss.
- (12) *Phaenomenologie des Geistes*. Lasson, prefácio, p. 4. *Geschichte der Philosophie*, S.W. XIII, p. 51.
- (13) HEGEL. *Différence der Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, Iena, 1801, S.W., I, p. 167, 168. Comparar com a crítica do ponto de vista da *Betrachtung*, em Jaspers, *Philosophie*, I, p. 241 ss.
- (14) D. HUET, *Huetiana*, cap. XXVIII; *Censura phil. Cartesianae*, Paris, 1639; *De la faiblesse de l'esprit humain*. Amsterdam, 1723.
- (15) VICO. *De Antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda* (1750).
- (16) DILTHEY. *Die Typen der Weltanschauungen*. S.W. (Teubner, Berlin), V, p. 380.
- (17) JASPERS. *Philosophie* I, p. 241 ss.
- (18) O ponto de vista aqui exposto é o da existência; mas há outros dois, o da *Weltorientierung*, que é contemplação das filosofias e me deixa estranho a elas (*Betrachtung*), e o da transcendência (ou teoria dos sinais). O ponto de vista da existência é o mais fundamental, porquanto condiciona o da transcendência e recusa como absurdo o da *Weltorientierung*. A validade deste, contudo, é mantida por outros motivos.
- (19) SOURIAU. *L'instauration philosophique*, Paris: 1940.
- (20) Diderot e d'Alembert (cf. *Encyclopédie, Discours préliminaire*) distinguiram entre o espírito de sistema, que é odioso, e a sistematização dos conhecimentos, que é um requisito da ciência. Mesma oposição em Condillac, *Traité des systèmes*, cap. III, ed. du Corpus, I, p. 130 b.

NOTA DO TRADUTOR

O texto que ora damos em vernáculo é um clássico da metodologia estruturalista em história da filosofia. Por isso, apesar de todas as objeções que lhe possam ser feitas, e as que nós mesmos lhe fazemos, apesar também de passada a voga do estruturalismo no Brasil, entendemos justificada esta publicação.

Guéroult (1891-1976) é conhecido por seus estudos sobre Malebranche, Spinoza, Leibniz, Fichte..., mas talvez sobretudo pela obra *Descartes selon l'ordre des raisons*, publicada em Paris, no ano de 1953 (Editora Aubier – Montaigne – 2 v.). Especificamente sobre o assunto do presente artigo indicáramos do próprio Guéroult: a) *Dianoématique*, I, I: *Histoire de l'histoire de la philosophie*. Preliminares, I, II: *Philosophie de l'histoire de la philosophie*. Introdução (Le problème de l'histoire de la philosophie) e capítulo I (Idée d'une dianoématique); Paris: Aubier, 1979 / 1984; b) "The history of philosophy as a philosophical problem". *Monist*, LIII (4), 1969: 563-587; e c) "Méthode en histoire de la philosophie". *Philosophiques*, I (1), 1974: 7-19.

Outro autor ligado proximamente ao estruturalismo filosófico é Victor Goldschmidt. Dele temos, traduzido em nossa língua, o célebre "Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos", publicado como apêndice à obra *A religião de Platão*, do mesmo Goldschmidt (tradução de Ieda e Oswaldo Porchat Pereira; São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970; p. 139-147). Por fim, também de Goldschmidt, "Remarques sur la méthode structurale en histoire de la philosophie". *Manuscrito*, Campinas, V (2), abril de 1982: 117-143.

Hermes Gonçalves Arana
UNICAMP