

José Roberto Sanabria de Aleluia

POR QUE NÃO SOMOS FILÓSOFOS?

Notas Genealógicas Sobre o Ensino da Filosofia
na Universidade de São Paulo



CULTURA
ACADÊMICA
Editora



POR QUE NÃO SOMOS FILÓSOFOS?
Notas Genealógicas Sobre o Ensino da Filosofia
na Universidade de São Paulo

José Roberto Sanabria de Aleluia

José Roberto Sanabria de Aleluia

POR QUE NÃO SOMOS FILÓSOFOS?
Notas Genealógicas Sobre o Ensino da Filosofia na
Universidade de São Paulo



Marília/Oficina Universitária
São Paulo/Cultura Acadêmica
2024

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS – FFC
UNESP - campus de Marília

Diretora: Dra. Claudia Regina Mosca Giroto

Vice-Diretora: Dra. Ana Claudia Vieira Cardoso

Conselho Editorial

Mariângela Spotti Lopes Fujita (Presidente)

Célia Maria Giacheti

Cláudia Regina Mosca Giroto

Edvaldo Soares

Franciele Marques Redigolo

Marcelo Fernandes de Oliveira

Marcos Antonio Alves

Neusa Maria Dal Ri

Renato Geraldi (Assessor Técnico)

Rosane Michelli de Castro

*Conselho do Programa de Pós-Graduação em
Educação - UNESP/Marília*

Henrique Tahan Novaes

Aila Narene Dahwache Criado Rocha

Alonso Bezerra de Carvalho

Ana Clara Bortoleto Nery

Claudia da Mota Daros Parente

Cyntia Graziella Guizelim Simões Giroto

Daniela Nogueira de Moraes Garcia

Pedro Angelo Pagni

Auxílio Nº 0039/2022, Processo Nº 23038.001838/2022-11, Programa PROEX/CAPES

Parecerista: Amanda Veloso Garcia (IFRJ/Pinheiral)

Ficha catalográfica

Aleluia, José Roberto Sanabria de.

A366p Por que não somos filósofos? Notas genealógicas sobre o ensino da filosofia na Universidade de São Paulo / José Roberto Sanabria de Aleluia. – Marília : Oficina Universitária ; São Paulo : Cultura Acadêmica, 2024.

269 p.

CAPES

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-5954-545-2 (Impresso)

ISBN 978-65-5954-546-9 (Digital)

DOI: <https://doi.org/10.36311/2024.978-65-5954-546-9>

1. Universidade de São Paulo. 2. Filosofia. 3. Filosofia – Estudo e ensino. 4. Universidades e faculdades.
I. Título.

CDD 107

Catalogação: André Sávio Craveiro Bueno – CRB 8/8211

Copyright © 2024, Faculdade de Filosofia e Ciências

Editora afiliada:



Associação Brasileira de
Editoras Universitárias

Cultura Acadêmica é selo editorial da Editora UNESP

Oficina Universitária é selo editorial da UNESP - Campus de Marília

In memoriam de Francisca Dolores

AGRADECIMENTOS

A Deus, potência de vida. Brisa leve em tempo de guerra.

Agradeço e dedico a presente dissertação à minha família, que me apoiou durante toda minha jornada acadêmica.

Agradeço às queridas amigas e amigos que colaboraram direta e indiretamente na execução da pesquisa e foram pacientes durante o processo.

À professora Dra. Elisete Medianeira Tomazetti pela apresentação do livro.

Ao querido orientador Dr. Rodrigo Pelloso Gelamo, pela empatia, respeito e paciência.

À professora Dra. Elisete Medianeira Tomazetti e Dr. Leandro de Araújo, pelo respeito intelectual manifesto durante a banca de qualificação.

À professora Dra. Elisete Medianeira Tomazetti e Dra. Patrícia Del Nero Velasco; e aos professores Dr. Alessandro Rodrigues Pimenta e Dr. Rodrigo Barbosa Lopes por aceitarem o convite para o debate e leitura do livro.

Aos integrantes do Grupo de Estudos e Pesquisa em Educação e Filosofia (GEPEF) e do Grupo de Estudos e Pesquisa sobre o Ensino de Filosofia (ENFILO), pelos ricos debates e esclarecimentos teóricos e metodológicos.

Aos funcionários da Unesp/Marília, pela colaboração técnica e suporte material.

Agradeço à criadora do site Sci-Hub por hackear arquivos e disponibilizar os documentos restritos pela lógica do mercado. E aos criadores do site Libgen, que disponibilizaram um acervo incrível com as maiores obras da humanidade.

Agradeço à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), pela concessão da bolsa durante o período de realização deste doutorado, que resultou no presente livro.

Sumário

Prefácio <i>Elisete M. Tomazetti</i>	11
Introdução	15
Capítulo 1. - A Emergência do Problema	23
Capítulo 2. - Topologia das Razões: Arantes, Porchat, Goldschmidt e Guérout	47
Capítulo 3. - O Ensino da Filosofia: A Tradição e o Fantasma	149
4. Considerações Finais	239
Bibliografia	249

PREFÁCIO

O convite para prefaciá-lo este livro de José Roberto Sanabria de Aleluia me trouxe alegria, mas também preocupação. Alegria porque os resultados de uma pesquisa séria e exaustiva de doutorado estão sendo publicizados, em forma de livro, à comunidade filosófico-educacional brasileira. É uma obra necessária ao campo do ensino da filosofia no Brasil e contribui muito para o enriquecimento e o acúmulo da produção acadêmica da área. A preocupação, por sua vez, tem a ver com a responsabilidade de apresentá-la em sua riqueza de ideias, de argumentos e de indicações preciosas acerca de parte da formação filosófica brasileira e de seu ensino. Dois sentimentos que me guiaram e que encontraram certa harmonia ao longo de sua escrita.

Acompanhei Sanabria, permitam-me chamá-lo deste modo menos formal, em seu percurso de doutoramento na UNESP de Marília e conheci, então, um pesquisador-filósofo inquieto e rigoroso com seu objeto de investigação. Naquele período estive na companhia de seu orientador, Rodrigo Peloso Gelamo e do Grupo de Estudos e Pesquisas CNPq - ENFILO, cujo tema e habitus de pesquisa vem formando pesquisadores e pesquisadoras muito importantes para o campo do ensino de filosofia no Brasil.

POR QUE NÃO SOMOS FILÓSOFOS? NOTAS GENEALÓGICAS SOBRE O ENSINO DA FILOSOFIA NA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO é o título de seu livro. A pergunta é provocadora e remete a uma outra pergunta que certamente leitores e leitoras, ainda pouco familiarizados com essa história, poderão se fazer: como assim que uma Faculdade de Filosofia, um curso de Filosofia, não forma filósofos? O que formam então? Essa resposta Sanabria nos dará ao longo de sua exposição genealógica. Essas questões não são retóricas, mas acompanham seu autor desde os tempos de sua graduação. Para ele também foi inevitável indagar acerca dos sujeitos que emergiram de tal formação filosófica: “filósofos, comentadores historiadores ou professores de filosofia?”

A herança uspiana na formação filosófica brasileira tem sido objeto de estudo de muitas pesquisas nas últimas décadas. Trata-se de uma universidade, de um curso de Filosofia, que se instituiu como lugar de formação da elite intelectual paulista e que foi se tornando exemplo e referência para demais universidades e cursos de filosofia no Brasil. O próprio Sanabria, em sua dissertação, publicada em livro no ano de 2014, já havia apontado que o resultado da formação uspiana foi “A invenção do filósofo ilustrado”.

O livro que nos é oferecido agora conduzirá seus leitores e suas leitoras pelos meandros das relações de saber e poder, pelas perspectivas filosófico-metodológicas dos professores-filósofos franceses, com destaque para nuances e distinções que produziram uma ordem discursiva que definiu o que foi considerado pesquisa e estudo em Filosofia no Brasil e, fundamentalmente, o que se instaurou como modo legítimo de ensinar e aprender filosofia. Sua tarefa investigativa demandou o contato cuidadoso com os arquivos que produziu ao longo de sua investigação. De modo incisivo Sanabria declara: “revirei documentos, experiências e práticas que foram silenciadas no decorrer da consolidação de um modo do fazer filosófico uspiano”.

Ao revirar tais meandros constituidores da filosofia uspiana nosso autor oferece algo ainda eclipsado nas pesquisas sobre este tema. Ele destaca continuidades e discontinuidades na maneira de conduzir a formação filosófica, nos anos 1936 e 1963 e demarca a distância filosófica entre os professores franceses considerados responsáveis tradição estruturalista na Faculdade de Filosofia, até então colocados sob uma mesma matriz e prática filosófica. Deste modo, a analítica que o autor realiza faz emergir os saberes que foram silenciados, mas que, sob determinadas condições, resistiram e permitiram a existência, desconsiderada, de outros modos de fazer filosofia – outras práticas de ensino da filosofia.

É esta riqueza investigativa e de arquivos, tratados com rigorosidade analítica aos moldes foucaultianos, que faz deste livro uma obra fundamental para quem busca compreender por que o exercício do filosofar, que produz o filósofo e a filósofa, não fez parte, e quiçá ainda não faça, de nossa formação filosófica universitária. Conhecer essa herança, através da pesquisa de Sanabria também nos ajudará a compreender, em grande medida, suas possíveis ressonâncias nas aulas de filosofia de nossa escola básica. Por fim, convido

seus leitores e suas leitoras a percorrem suas páginas para encontrarem a resposta que seu autor dá à pergunta: Por que não somos filósofos? E assim serem instigados a disputar, em seus espaços formativos, a sua formação.

Elisete M. Tomazetti

Universidade Federal de Santa Maria

Abril de 2024

INTRODUÇÃO

Existe um desconforto intransmissível no começar, pois o que precede a palavra inaudita ressoa na solenidade. O desejo não quer entrar na ordem arriscada do discurso, mas as inquietações que aspiram o gesto da escrita entoam cantos que o escapam. Contudo, a voz institucional diz: “você não tem porque temer começar: estamos todos aí para te mostrar que o discurso está na ordem das leis; que há muito tempo se cuida de sua aparição; que lhe foi preparado um lugar que o honra mas o desarma; e que, se lhe ocorre ter algum poder, é de nós, só de nós, que ele lhe advém”. (FOUCAULT, 1996, p. 07).

Essa imagem apresentada por Foucault em sua aula inaugural no *College de France* em 1970 ajuda a ilustrar a problemática de pensarmos a relação da formação do filósofo e o ensino da filosofia. O desejo que instaura linhas de fugas daquilo que é estabelecido como ordem discursiva sobre a representação do que é ser filósofo, a todo instante se depara com os muros silenciosos de uma tradição que aos poucos se consolidou. Especificamente, ao refletirmos sobre como fomos inseridos na relação entre verdade e poder a respeito da formação filosófica no Brasil, somos implicados a problematizar nossas práticas como estudantes, professores e pesquisadores do ensino da filosofia.

Sendo assim, o presente livro denominado *Por que não somos filósofos? notas genealógicas sobre ensino da filosofia na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo* tem o objetivo de refletir sobre a disciplina¹ filosofia e sua relação com a formação filosófica e seu ensino. Especificamente, pretendemos averiguar a relação de poder na formação do filósofo, focando nos elementos constitutivos das diferentes formas de ensinar

¹ O termo disciplina abrange dois sentidos. O primeiro diz respeito à problemática do campo de saber da Filosofia enquanto disciplina escolar; o segundo atende uma necessidade da pesquisa de resgatarmos as reflexões genealógicas foucaultianas sobre o poder disciplinar e pensá-las na relação com as práticas de ensino na FFCL-USP.

filosofia na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo (FFCL – USP), entre de 1936 e 1963.

Diante disso, verificar tais objetivos emerge como consequência enunciativa de um problema² que me assola desde o início da graduação em Filosofia, a saber: os processos da formação instaurados nos cursos de Filosofia são capazes de produzir quais formas de sujeitos: filósofos, comentaristas historiadores ou professores de filosofia? Em outras palavras, o que nos tornamos no processo formativo das instituições superiores através do ensino da filosofia? Dito isso, meu corpo está necessariamente implicado na relação problemática entre a formação e o ensino, pois os primeiros movimentos investigativos desta pesquisa ocorreram durante a graduação na Faculdade de Filosofia Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista - FFCL-UNESP. Assim, minha escrita transita de uma experiência singular e caminha para a problematização de uma tradição de formação que emergiu na FFCL-USP e reressoou na FFCL-UNESP.

Desse modo, nos aproximamos de uma ontologia crítica de nós mesmos, pois, como afirma Foucault (2005b, p. 351), “é preciso concebê-la como uma atitude, um *êthos*, uma vida filosófica em que a crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que nos são colocados e prova de sua ultrapassagem possível”.

Há muita potência de vida nas palavras de Foucault, ao passo que nos apresenta uma possibilidade de fissura com o próprio presente. Tal fissura ocorre ao interrogarmos a atualidade, implicando o presente como objeto filosófico. No nosso caso, olhar historicamente para a formação filosófica permite pensarmos o que nos tornamos e, talvez, como podemos nos reconstruir para além do que somos.

Entretanto, para olharmos nossa história formativa em filosofia e seu ensino, nos aproximamos metodologicamente das concepções genealógicas de Foucault. Segundo o filósofo (1984, p. 262), os procedimentos genealógicos abrangem três domínios possíveis:

Primeiro uma ontologia histórica de nós mesmos com relação à verdade através da qual nós nos constituímos como sujeitos de conhecimento;

² O problema da pesquisa será desenvolvido no primeiro capítulo da tese.

segundo, uma ontologia histórica de nós mesmos relacionada a um campo de poder através do qual nos constituímos sujeitos agindo sobre os outros; terceiro, uma ontologia histórica de nossas relações à moral, que nos permite constituir-nos em agentes éticos.

Apesar de entendermos que domínios não possuem fronteiras muito bem determinadas (haja vista a produção filosófica foucaultiana), para os nossos propósitos, nos limitaremos ao primeiro e segundo domínio. Ao olhar as coisas dessa perspectiva, o foco será lançado sobre a ontologia histórica de nós mesmos e sua relação com o campo do saber e do poder. Nesses domínios, direcionamos a análise para a problemática do *como* e do *porquê*. Nessa medida, a perspectiva analítica genealógica pretende, em última instância, “explicar o aparecimento de saberes a partir de condições de possibilidades externas aos próprios saberes, ou melhor, que, imanentes a eles - pois não se trata de considerá-los como efeito ou resultante – os situam como elementos de um dispositivo de natureza essencialmente política.” (MACHADO, 2002, p. X). Tal estratégia sustenta a pergunta *por que não somos filósofos?*, que direciona a investigação para o instrumental analítico que possibilita a procura dos processos formativos na multiplicidade e na dispersão das práticas de poder que produziram saberes e tecnologias de ensino (método histórico-histórico e leitura estrutural do texto) na disciplina filosofia.

Estreitando as dimensões do saber-poder, pretendemos utilizar elementos teóricos foucaultianos que permitam a aplicação dos procedimentos conceituais e metodológicos que transitem da anátomo-política do corpo pelos dispositivos biopolíticos³. Com efeito, lançar um olhar sobre os processos

³ Entendemos que estamos em uma linha muito tênue entre a genealogia e a anarqueologia, pois, segundo Avelino (2010, p. 143), o percurso intelectual e metodológico foucaultiano também pode ser “descrito em três momentos: no final dos anos de 1960 como arqueologia, no começo dos anos de 1970 como genealogia e, por fim, como anarqueologia a partir dos anos de 1980. Longe de supor a ideia de sucessão, essas três noções, que, grosso modo, definem a possibilidade de uma “metodologia” foucaultiana, complementam-se e implicam-se entre si”. Contudo, preferimos seguir utilizando a perspectiva adotada anteriormente na pesquisa de mestrado, no qual utilizamos as relações de “eixo” e “domínio” (VEIGA NETO, 2004; MOREY, 1991). Essa forma procedimental possibilita uma transição de territórios metodológicos foucaultianos, absorvendo seus procedimentos metodológicos como “caixa de ferramenta” (DELEUZE, 2002). Assim, fugimos talvez de uma sistematização estrutural de continuidades e tempos lógicos da produção intelectual foucaultiana.

de formação e o ensino da filosofia pelo viés genealógico não implica em buscar origens metafísicas, mas se atentar para as proveniências das relações de poder e das artes de governo de conduta das consciências. Com base nos pressupostos gerais do autor, acreditamos que os “atos (condutas) são verdadeiros comportamentos das pessoas em relação ao código moral (prescrições) a que elas são impostas.” (1984, p. 262).

Após trilharmos no mestrado um caminho que permitiu visualizar como uma ordem discursiva emergiu com o nascimento da Universidade de São Paulo, fundamentando a aparição do filósofo da elite ilustrada⁴, elaboramos a primeira hipótese deste livro: se as relações de poder e as artes de governo das consciências transitam entre os enunciados de Maugüé, Goldschmidt e Guérout através da emergência de uma ordem discursiva e de práticas existentes nas primeiras décadas da FFCL-USP. Então, só foi possível um processo harmônico devido ao silenciamento de outras formas e práticas do fazer filosófico. Duas perguntas são derivativas da primeira hipótese: a) quais foram os saberes silenciados pelos micropoderes entre 1936 e 1963? e b) será que existiram outras formas de fazer, viver e experienciar a filosofia mediante diferentes formas de ensino ou educação filosófica?

Portanto, será necessário investigar se a orientação dos mestres franceses que pretendiam inscrever um *sapere aude* nos corpos tropicais, a fim de ensiná-los a fazer uso do próprio entendimento, foi realizada com sucesso ou se ainda repetimos *ad infinitum* tais diretrizes sem problematizarmos nossos pressupostos. Para Cordeiro (2008, p. 140), a “fórmula um tanto circular a que chegamos é a de que é preciso saber escolher para manter em aperfeiçoamento a capacidade de escolher, é preciso discernimento para aprimorar o discernimento”.

Ante a palavra de Cordeiro, é possível inferir que o discernimento emerge como orientação de conduta, pois, após a formalização das práticas discursivas existentes na instituição, os corpos deveriam reproduzir e interiorizar tais práticas. Uma pista encontrada em nossa pesquisa de mestrado indica

⁴ No livro *A invenção do filósofo da elite ilustrada*, especificamente no capítulo *A Encenação Trágica da Epistémê Brasileira*, analisei as noções de trágico, experiência-limite e epistémê, propondo uma reflexão sobre as relações existentes entre Ilustração brasileira e *epistémê* moderna, uma rede conceitual que permitiu verificar a emergência discursiva do homem ilustrado e a condição de realidade dos principais enunciados que coexistem na regularidade discursiva sobre a invenção do homem moderno brasileiro.

para a necessidade de uma análise mais detida do ensaio de Jean Maugué *O ensino da Filosofia e suas diretrizes* e das relações microfísicas do ensino filosófico (1937), que foi considerado a certidão de nascimento do Departamento de Filosofia da USP (ARANTES, 1994b; CORDEIRO, 2008). Além do documento escrito pelo *normalien*, os textos de Victor Goldschmidt (1963) e de Martial Guérout (1958) serão estudados de forma a problematizar quais foram os processos necessários para solidificação do modelo de ensino e estudos filosóficos na USP, que, para alguns intelectuais brasileiros, implicaria o ingresso do Brasil no concerto filosófico das nações. (CANDIDO, 2010; ARANTES, 1994b, CORDEIRO, 2008; DOMINGUES, 2017).

Observando as afirmações de Cordeiro (2008), chegamos a uma segunda hipótese: acreditamos existir a necessidade de verificação da perspectiva que defende uma continuidade entre os enunciados de Jean Maugué e Victor Goldschmidt. Suspeitamos que há muitas diferenças existentes entre 1936 e 1963 que foram silenciadas. Sendo assim, pretendemos compreender se, no processo de silenciamento, os enunciados mauguetianos foram reduzidos aos pressupostos histórico-estruturais de Goldschmidt e Guérout.

Reconhecidos os pontos, a análise gira em torno da apreensão do modelo, que, inspirado pelo método da análise estrutural do texto filosófico francês, privilegia os aspectos formais, lógicos e cognitivos, considerados elementos essenciais para a transmissão dos conteúdos da história da filosofia. Nesse sentido, a proposta tem por finalidade entender as consequências desse “modelo uspiano” de pensar a filosofia nos processos de formação filosófica no Brasil e de analisar a função ocupada pelo ensino da filosofia.

Estabelece-se assim uma linha reflexiva que permite enunciar a justificativa da pesquisa na correlação com a necessidade de compreender o ensino da filosofia pelo viés histórico-filosófico. Sabe-se que Arantes (1994b) inicia a reflexão sobre a formação filosófica brasileira, entretanto, suas preocupações com a problemática filosófica do ensino da filosofia são periféricas. A partir de enunciados que permeiam sua experiência como estudante e professor, Arantes (1994b) organiza ensaios que indicam potenciais campos de pesquisa. Contudo, apesar de partirmos do debate proposto pelo autor, entendemos que diversas lacunas discursivas foram suprimidas para produzir uma linha

discursiva de continuidade no livro de Arantes⁵.

Diante da fertilidade dos problemas apresentados por Arantes (1994b), podemos observar que pesquisadores como Marques (2007) e Cordeiro (2008) já apresentaram resultados relevantes sobre a temática, entretanto, não desenvolveram análises detalhadas sobre o período que desejamos trabalhar, o qual, como dissemos anteriormente, parece ser o nó problemático de nossa pesquisa. Além de não se debruçarem sobre o período que indicamos, a temática de Marques (2007) tem o objetivo de compreender os antecedentes do método estrutural em história da filosofia e, assim, inscrever-se na história da metodologia em história da filosofia. Aquilo que pretendemos fazer, em contraste com esses pesquisadores, é verificar se as continuidades propostas são sustentáveis para justificar a manutenção da ordem discursiva sobre a historiografia da filosofia e as práticas do ensino filosófico no presente.

Tendo em vista os argumentos apresentados, entendemos ser necessário compreender a constituição do ensino da filosofia no Brasil através de uma perspectiva genealógica. Assim, podemos contribuir para um outro olhar sobre nossas práticas enquanto estudantes, professores e pesquisadores que se dedicam às interfaces das áreas de educação, filosofia e ensino da filosofia. Dito isso, articulamos o presente trabalho em três capítulos.

O primeiro capítulo tem a finalidade de apresentar a constituição do problema através de uma experiência de pensamento que assume a forma de um trajeto formativo. Buscamos compartilhar a experiência do estudante, professor, pesquisador que primeiro apresenta sua trajetória e faz ressoar procedimentos de formação presentes em documentos históricos que reafirmam um modo hegemônico de fazer filosofia. A fusão das experiências com as análises documentais tem o intuito de apresentar

⁵ Tal afirmativa pôde ser verificada no debate promovido pelo Suplemento de Cultura do jornal O Estado de S. Paulo, realizado no Museu de Arte de São Paulo no dia 14 de março de 1994. No debate ocorreu quatro intervenções de Schwarz, Porchat, Prado Jr e Giannotti problematizando o livro “Um departamento francês de ultramar”, de Paulo Eduardo Arantes. As intervenções, além de serem publicadas no jornal, compõem a 39ª edição dos Cadernos Cebap. O que mais nos chamou a atenção foi a colocação de Giannotti (1994, p. 246), ao afirmar que: “a seu *Bildungsroman* posso legitimamente contrapor o meu, tal como se desenrola dez anos antes. Em particular, porque minha experiência põe em xeque aquela continuidade histórica que Paulo encontra entre a proposta de Maugüé e o projeto estruturalista de Guérault e Goldschmidt, vigente nos anos 60”.

a relevância do tema e, simultaneamente, fazer emergir o problema que sustenta e motiva esta pesquisa.

O segundo capítulo Topologia das Razões: Arantes, Porchat, Goldschmidt e Guérout coloca a problematização entre os enunciados da primeira geração e a recepção da história da filosofia de Martial Guérout e do estruturalismo de Victor Goldschmidt. Estabeleço um senso de contraste que se intensifica na direção do desdobramento dos problemas oriundos da filosofia da história da filosofia de Guérout e Goldschmidt no Brasil. Em outros termos, pretendo evidenciar a redução propedêutica metodológica dos problemas historiográficos na experiência uspiana pela recepção de Porchat e os jovens turcos⁶. Por sua vez, o foco concentra-se nos efeitos didáticos e pedagógicos, que foi um recurso paliativo contra nossa dependência cultural, mas que se enraizou nas formas de vidas universitárias contemporâneas.

O terceiro capítulo, O ensino da Filosofia: tradição e seus fantasmas busca evidenciar como o discurso sobre o ensino da Filosofia se constitui diante da dispersão e dos acontecimentos históricos, ou seja, almeja problematizar como a ordem discursiva que vivenciamos na contemporaneidade nas universidades paulistas foi construída por dispersões que se forjaram nas relações de poder e nas prescrições de normas de conduta.

A primeira e segunda seções geram uma bifurcação histórica e estilística entre as tradições de João Cruz Costa e Lívio Teixeira. A investigação pretende verificar as continuidades e descontinuidades do programa filosófico elaborado por Jean Maugué. A hipótese que orienta as seções transita entre

⁶ A expressão *jovens turcos* emergiu da relação conflituosa entre duas maneiras diferentes de fazer filosofia na USP. Enunciada de forma sarcástica e irônica por Cruz Costa, a expressão fazia menção aos jovens professores de filosofia Oswaldo Porchat, José Arthur Giannotti, Bento Prado Jr. e Ruy Fausto. O discurso de Cruz Costa é revelador, pois, ao estabelecer um paralelo entre os jovens filósofos e os sagazes guerreiros turcos (que no final do século XIX lideraram na Turquia a transformação das formas de poder e organização do Império Otomano), indica um tensionamento na relação de forças. A imagem foi criada de uma guerra geracional, na qual os jovens turcos uspianos almejavam transformar através das disputas dos micropoderes o modelo de Cátedra e substituir pelos modernos métodos universitários franceses. Para Oliveira (2012, p. 147), aos olhos do catedrático Cruz Costa, “assemelhavam-se, de certa forma, àqueles bárbaros instruídos e desejosos, em última instância, de grandes mudanças e inovações – insatisfeitos que se mostravam com o antigo regime. Não obstante a broma que lhes fora dirigida pelo mestre, o termo, no entanto, mostrava a que vinha, dada sua enorme carga pejorativa”.

os ecos e o silenciamento dos enunciados existentes na primeira geração de professores de filosofia brasileiros. Aqui teremos as subseções Lívio Teixeira: o púlpito e a cátedra e João Cruz Costa: a luz e a sombra.

A terceira seção, *O leito de Procusto: o brilho obscuro de Jean Maugué*, tem por objetivo analisar o documento produzido por Maugué, que foi considerado por Arantes (1994b) como a “certidão de nascimento da filosofia brasileira”, a saber, *O Ensino da Filosofia: suas diretrizes*, publicado originalmente no Anuário da FFCL-USP 1934-1935. Para essa reflexão dialogarei com a tradição que se estende a Arantes (1994b), Cordeiro (2008), Marques (2007) e Domingues (2017), como lastro para o debate.

Esse olhar genealógico que orienta metodologicamente essa pesquisa, no qual privilegia a relação entre as continuidades e descontinuidades, com a finalidade de apreender as formações discursivas que resistiram ao tempo e constituíram uma ordem discursiva em detrimento do silenciamento nas relações de poder, corrobora para a elaboração de novas interrogações críticas a respeito do presente. Logo, esse viés analítico sobre a FFCL/USP não espera encontrar como resultados as origens epistemológicas, pedagógicas ou curriculares, mas investigar as proveniências e emergências que possibilitaram o surgimento e a transformação das práticas discursivas, que, a partir de 1935, emergiram e ressoam na contemporaneidade.

CAPÍTULO 1.

A EMERGÊNCIA DO PROBLEMA

O espanto

Em 2007 iniciei a graduação em Filosofia⁷, na Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista, com o objetivo de estudar as teorias comunicacionais sob a perspectiva filosófica. Recordo-me que todo entusiasmo foi soterrado pelo intelectualismo burocrático e ritos dogmáticos acadêmicos. Ingenuamente apresentei no primeiro ano do curso um plano de trabalho para o desenvolvimento de uma pesquisa sobre o tema da comunicação. Após ser ignorado, a orientação que era regra da fala padrão das/os docentes se resumia nas recomendações da leitura estrutural e da produção de comentários, de preferência de um autor estudado por algum docente do departamento. Estava destinado a ser um comentador da filosofia, quiçá um historiador da filosofia. A frustração não foi suficiente para produzir imobilidade, pelo contrário, fiquei muito curioso e espantado com aquele fenômeno.

Na época comecei a dialogar com alguns professores e colegas de curso a respeito da estrutura que sustentava nossa formação. Todos meus questionamentos estavam articulados com o desejo de compreender por que muitos professores em sala de aula indicavam apenas o caminho do comentário e nunca

⁷ Em 2003 ingressei na graduação em Comunicação Social na Fundação Educacional do Município de Assis (FEMA) e concentrei meus esforços na análise da relação entre teoria da comunicação e filosofia, em pesquisas voltadas para a área da produção de documentários, na qual abordava o embate sobre a *verdade* entre *cinéma-vérité* e *cinema direto*. No final da graduação, tinha certeza de que não seguiria a carreira de publicitário, desejava pesquisar os temas da comunicação social pelo viés da filosofia. Por isso, elaborei um plano de estudos e ingressei no curso de Filosofia da Unesp/ Marília.

a possibilidade de enunciarmos que somos filósofos. A impressão que dava é que tal afirmação parecia uma grande profanação de uma ordem consolidada.

A partir do segundo semestre passei a identificar no processo formativo uma lógica limitante, que despotencializava os desejos dos estudantes no campo das experimentações e que reduzia nossas condutas à reprodução de falas, gestos e comentários de filósofos, que, por vezes, conhecíamos de forma precária. Para muitos aquilo que vivenciávamos em sala de aula não tinha nenhum significado, mas de alguma forma algo me incomodou a ponto de observar o cotidiano acadêmico unespiano e comparar as diferenças formativas dos cursos de Ciências Humanas.

Como na época não havia alguém para indicar um caminho, a intuição se tornou a trilha.

O primeiro impulso foi verificar os elementos discursivos nos projetos políticos pedagógicos da instituição, a fim de compreender a concepção de cada curso e identificar o perfil do sujeito que a universidade almejava encontrar conforme sua singularidade.

Analisando os Projetos Pedagógicos dos respectivos cursos, optei por comparar os tópicos *Objetivos do Curso*, *Perfil do Profissional* e *Perfil do Egresso*, na tentativa de encontrar algum indício documental. Diante das comparações, nasceram ideias que possibilitaram certas reflexões e, com o objetivo de sintetizá-las e atualizá-las, pretendo citar alguns fragmentos dos Projetos Pedagógicos dos cursos de Arquivologia, Ciências Sociais e Filosofia.

De acordo com o tópico Perfil profissional almejado do Projeto Pedagógico do curso de Arquivologia (2018, p. 29)⁸, o “arquivista é o profissional de arquivo de nível superior, que objetiva o conhecimento da natureza dos arquivos, das teorias, métodos e técnicas a serem observados na sua constituição, organização, desenvolvimento e utilização”. É curioso, talvez até banal, mas o fragmento “arquivista é o profissional de arquivo de nível superior” denomina uma função para um sujeito e localiza-o dentro de um discurso institucionalizado, cria um saber e um poder para determinadas ações do arquivista e justifica o básico, ou seja, que o sujeito que ingressa

⁸ Disponível em: <https://www.marilia.unesp.br/Home/Graduacao/Arquivologia/projeto-pedagogico-2003.pdf>. No ano de 2013, o curso atualizou seu Projeto Pedagógico, contudo a definição permaneceu a mesma. <https://www.marilia.unesp.br/Home/Graduacao/Arquivologia/projeto-pedagogico-2013.pdf>. Acesso em: 22 de junho de 2018.

no curso de Arquivologia se torne um arquivista e seja capaz de executar determinadas tarefas.

Por mais simples que seja essa observação, não percebi a mesma clareza no Projeto Pedagógico de Filosofia, pois tais características são inexistentes na formação do graduando em Filosofia. Foi nesse período que a primeira pergunta surgiu na seguinte estrutura: todo graduando no curso de Filosofia da Unesp poderá enunciar: sou um Filósofo? Sem respostas evidentes, segui analisando os documentos dos outros cursos e me deparei com os enunciados do Projeto Pedagógico de Ciências Sociais (2018)⁹.

Segundo o tópico Perfil Profissional (2018, p. 03), do curso de Ciências Sociais, o profissional formado deve ser versátil, “possuidor dos fundamentos básicos das ciências sociais, conhecimentos e habilidades que o encaminhem para a enorme variedade de ocupações do setor público e privado como pesquisador, consultor para políticas e programas sociais, docente do Ensino Fundamental e Médio”. Perante esse fragmento fiquei mais curioso, já que não sabia se as relações de poder e saber que sustentavam seus enunciados justificariam algumas interpretações subjetivas. Por exemplo, é possível ler o trecho “consultor para políticas e programas sociais, docente do Ensino Fundamental e Médio” e compreender que, o curso de Ciências Sociais da Unesp/Marília forma cientistas políticos, sociólogos e professores de sociologia, história, geografia para o Ensino Fundamental e Médio?

A partir dos itens A criação do curso e sua Trajetória (1963-2000) e Histórico das modificações recentes feitas na grade curricular do curso (2001-2006), que apresentam a história recente do curso Ciências Sociais da Unesp/Marília e expõem um consistente panorama legislativo, pedagógico e político da constituição discursiva da disciplina no ensino superior brasileiro, comecei a perceber o modelo e todo aparato sobre a formação dos futuros cientistas sociais e prováveis professores de sociologia, história e geografia.

Segundo o documento (2018, p.13), o objetivo da licenciatura “sempre foi formar um professor reflexivo, desenvolver as competências de análise e reflexão da prática pedagógica visando à construção do trabalho coletivo e interdisciplinar na escola, tendo como referencial a prática social global”. Além

⁹ Disponível em: <https://www.marilia.unesp.br/Home/Graduacao/CienciasSociais/projeto%20pedagogico.pdf>. Acesso em: 22 de junho de 2018.

da licenciatura, o estudante de Ciências Sociais pode optar pelo Bacharelado, desde que faça, a partir do terceiro ano, “disciplinas relativas ao Núcleo Comum” e, no quarto ano, curse “as áreas específicas do conhecimento que integram as Ciências Sociais (Sociologia, Antropologia e Ciência Política), bem como as suas áreas conexas (Economia, História e Geografia)”. Essa especificidade pretende proporcionar um rigor técnico e científico, ou seja, para que o estudante possa desenvolver sua autonomia intelectual e profissional, as três áreas são contempladas, possibilitando a formação de sociólogos, antropólogos e cientistas políticos.

Podemos perceber que os dois Projetos Pedagógicos apresentados justificam e sustentam a formação de arquivistas e cientistas sociais na Universidade Estadual Paulista. Mas será que o curso de Filosofia da mesma instituição é capaz de formar filósofos? Será que o Projeto Pedagógico do curso de Filosofia compõe um discurso que sustenta a produção subjetiva de filósofos, a partir do ensino da Filosofia?

O item Perfil Profissional do Projeto Pedagógico do curso de Filosofia (2018)¹⁰ afirma que o bacharel em Filosofia é um profissional capacitado “ao trabalho de docência e pesquisa no ensino superior, plenamente habilitado para o trabalho intelectual, desenvolvendo ensaios cuja característica é a originalidade da reflexão, bem como comentários de alta especificidade técnica e erudição histórico-filológica”. Valendo-se dessa citação, algumas reflexões devem ser expostas, a fim de localizar e direcionar nossa problematização.

Primeiramente, podemos inferir que o bacharel em Filosofia é um profissional que atinge um perfil polivalente, ou seja, é capacitado a tornar-se professor universitário com atributos para desenvolver pesquisas no ensino superior. Além disso, parece-me que tal capacitação o habilita numa estilística restrita e simultaneamente exigente: o futuro professor universitário deverá desenvolver ensaios filosóficos originais e comentários eruditos – sustentado pelo domínio da História da Filosofia e pelo aprofundamento nos estudos das línguas estrangeiras (grego, latim, francês, alemão etc.), com objetivo de refinar seu domínio conceitual e possibilitar uma fina análise filológica. Sendo assim, o bacharel em Filosofia da Unesp/Marília é formado no propósito de

¹⁰ Disponível em: <https://www.marilia.unesp.br/Home/Graduacao/Filosofia/projeto.pdf>. Acesso em: 26 de julho de 2018.

transformar-se em professor universitário, que será capaz de produzir ensaios e comentários filosóficos originais e técnicos. Mas e o licenciado em Filosofia, qual sua função social?

Segundo o Projeto Pedagógico, o estudante que optou pela licenciatura, será familiarizado com a técnica “da ‘explicação de texto’, tornando-a privilegiado instrumento do ensino da Filosofia no 2º grau. O licenciado deverá, também, promover o contato produtivo de seus alunos com os mais significativos movimentos da cultura ocidental, no domínio das ciências e das artes”.

A partir da análise desse fragmento, a primeira impressão deu margem à identificação de uma hierarquia. A licenciatura aparece como segunda opção na estrutura formativa e nas práticas didático-pedagógicas do curso de Filosofia. O fato de o estudante atuar no ensino médio da rede pública ou privada indica uma relação saber-poder, entre o bacharel (futuro professor universitário-pesquisador) e o licenciado (futuro professor do ensino médio). O primeiro assume o papel do produtor do conhecimento, aquele que irá pensar em sua potência e originalidade; o segundo será capacitado apenas para transmissão do conhecimento, pois foi formado a partir do tecnicismo da “explicação de texto”¹¹.

Curioso é que o sujeito que deverá assumir a segunda função terá a responsabilidade de “promover o contato produtivo de seus alunos com os mais significativos movimentos da cultura ocidental, no domínio das ciências e das artes”. Sendo assim, resta-nos a questão: como alguém formatado nas técnicas de explicação de textos filosóficos será capaz de produzir esse contato?

Permanece evidente a limitação de uma análise restrita ao Perfil do Profissional, uma vez que esse diagnóstico possibilita apenas a clareza da

¹¹ Ainda segundo o “Projeto Pedagógico” (2018, p. 3) do curso de Filosofia, o “ensino da Filosofia no segundo grau passa significativamente pela mediação do livro didático. Tal leitura tradicionalmente não encontra espaço nos Cursos de Graduação em Filosofia. De um lado, o recurso exclusivo às fontes primárias e às suas melhores traduções, o acesso aos artigos de caráter estritamente científico e acadêmico e também o estudo de textos dos grandes comentadores, mantêm e garantem a elevação do nível de formação do futuro profissional. Colabora para a manutenção desse patamar o caráter predominantemente monográfico das programações oferecidas, que escolhem um número reduzido de problemas e de autores e os tratam em profundidade. Por outro lado, salvo devido a um pendor pessoal ou a uma experiência encontrada fora, o jovem professor vê-se pouco informado sobre o melhor material didático disponível e sobre a melhor maneira de utilizá-lo. Por essas razões, procurou-se centrar o currículo proposto em torno da história da filosofia, uma maneira de estender o leque do desenrolar filosófico ao máximo possível”.

inexistência de proposições lógicas positivas, que suprime as indagações sobre a existência de filósofos na Unesp/Marília. Nesse sentido, foi possível identificar as primeiras incongruências na relação entre o processo formativo e o ensino da filosofia, como também identificar pela primeira vez as tensões existentes no limiar da produção de saberes e nas relações de poderes. Essa simples vivência serviu como condutor para o segundo momento da constituição do problema.

Convencido de que o Perfil do Profissional não foi suficiente para suprir as questões levantadas, prossegui com a análise do documento com muita dificuldade, visto que, distintamente do Projeto Pedagógico do curso de Ciências Sociais, o Departamento de Filosofia não demonstrou preocupação histórica ou política em relação à ausência de fundamentações teóricas sobre a constituição do curso. Não encontrei informações sobre a criação, o local, ou o reconhecimento oficial, nada que indicasse uma trajetória.

A impressão que tive naquele ano de 2008 foi que a faculdade subsistia de modo atemporal, restrita à lógica das razões, completamente ausente da lógica histórica, independente, portanto, dos conflitos políticos, pedagógicos ou econômicos que assolaram a segunda metade do século XX. Com um olhar retrospectivo, faz total sentido a falta de memória da universidade, principalmente se entendermos que os efeitos do esquecimento podem ser um desdobramento dos modelos metodológicos e teóricos do estruturalismo.

Diante de tal fragilidade, a análise que foi possível elaborar se fixou no documento Resolução Unesp 57/2006, que define Proposta Curricular para os ingressantes de 2006¹². De acordo com o documento, a distribuição curricular tinha por base estrutural duas modalidades disciplinares, a saber: as expositivas (distribuídas entre obrigatórias [120 créditos], optativas [16 créditos] e pedagógicas¹³ [32 créditos, somente para os estudantes que optarem

¹² Vale ressaltar que, em um período de 20 anos (1999-2019), três grades curriculares foram implantadas (1999, 2006 e 2017). A última atualização insere na formação do licenciado três novas disciplinas que foram conquistas das lutas dos estudantes e alguns docentes que debatem o problema do ensino da filosofia no Brasil, são elas: “Questões de Filosofia e seu Ensino, História e Filosofia da Educação e Libras – Língua Brasileira de Sinais”. Cf. https://www.marilia.unesp.br/Home/Graduacao/Filosofia/grade_a_partir_de_2017_filo-pagi.pdf, Acesso em: 24 de julho de 2018.

¹³ Todos os 32 créditos (Psicologia da Educação, Didática, Estrutura e Funcionamento do Ensino, Fundamental e Médio, Prática de Ensino de Filosofia I, Prática de Ensino de Filosofia II) não eram oferecidos pelo Departamento de Filosofia, mas ficava a cargo do Departamento de Didática.

pela licenciatura]) e as tutoriais¹⁴.

Esse conjunto didático-pedagógico constituído para sustentar a formação plena do estudante de Filosofia tem a História da Filosofia como “‘espinha dorsal’ da estrutura curricular, ao estudante será oferecida a possibilidade de cumprimento dos créditos de acordo com uma sequência pedagogicamente encadeada (História da Filosofia Moderna, Antiga, Medieval e Renascentista e Contemporânea)”.

Analisar tal documento e, simultaneamente, vivenciar a experiência de ser um estudante da graduação foi espantoso, pois tive a percepção do discurso que atravessara meu corpo. Na tentativa de encontrar rotas para dela escapar iniciei uma série de questionamentos: Se a História da Filosofia é a “espinha dorsal” do curso de Filosofia e a “explicação de texto” é o instrumento técnico, que profissional a Unesp/Marília formará? Um comentador? Um historiador da Filosofia? Um filósofo?

Após a análise e comparação dos Projetos pedagógicos, não possuía ainda uma resposta positiva sobre meu futuro profissional, somente indícios nebulosos. Todavia, notava alguns avanços na lapidação do problema. Por certo, havia compreendido que toda estrutura do curso de Filosofia tinha como princípio a História da Filosofia e a explicação do texto, visando à formação de professores universitários, que seriam capacitados para a pesquisa.

¹⁴ Segundo o Projeto Político Pedagógico do curso de Filosofia (2018, p. 2), a inovação da grade de 2006 foi “a inclusão da modalidade tutorial de ensino para figurar paralelamente à modalidade das disciplinas expositivas”. As tutorias são uma experiência que o Departamento de Filosofia veio desenvolvendo de modo informal desde 1990. Como tutor, o professor tem a responsabilidade da educação intelectual “personalizada” de um pequeno número de estudantes, num determinado período letivo. São três as características principais da tutoria, que a tornam bastante contrastante com a modalidade expositiva: (1) a atividade acadêmica é centrada mais no aluno do que no professor; (2) a atividade do aluno se faz sem solução de continuidade ao longo de cada uma das semanas do período letivo; (3) o trabalho didático é feito individualmente, ou em pequenos grupos, para atender às necessidades e interesses específicos de cada estudante. A tutoria não é uma atividade auxiliar das disciplinas expositivas e subordinada a elas. Ao contrário, é uma modalidade independente, com sua identidade e finalidade própria. A estrutura curricular prevê dez tutorias, ou disciplinas tutoriais, que estão distribuídas nos seguintes grupos e áreas de Filosofia: Grupo I: Tutoria A (Filosofia Geral); Tutoria B (História da Filosofia); Tutoria C (Filosofia Política); Tutoria D (Estética); Tutoria E (Teoria do Conhecimento); Tutoria F (Ética); Grupo II: Tutoria G (Filosofia da Linguagem e da Lógica); Tutoria H (Filosofia das Ciências Naturais); Tutoria I (Filosofia das Ciências Humanas); Tutoria J (Filosofia da Arte)”.

Ademais, pretendia abranger a formação de professores secundaristas, para o setor público e privado, com a capacidade de transmitir conteúdos filosóficos existentes em qualquer livro didático, confiando ser a História da Filosofia suporte circunstancial para tal atividade.

Após um ano refletindo e recolhendo fragmentos de conversas informais nos intervalos das aulas expositivas, comecei a abandonar o propósito de entender toda aquela ordem discursiva. Não havia interesse algum por parte dos estudantes nesse debate, posto que estavam preocupados com problemas mais nobres das pesquisas científicas que versassem sobre grandes filósofos. Queriam Nietzsche, Kant, Hegel, Platão e desejavam grandes temas no seio da História da Filosofia - trilhar por problemas epistemológicos, éticos, políticos, estéticos, de preferência em francês ou alemão. Não reconheciam nossa formação e “ensino da Filosofia” como problema filosófico, nem mesmo como um problema, pois tudo estava dentro da ordem e no verdadeiro.

Exceção à regra

A naturalização do processo me espantava, então passei a observar algum tempo depois que a fala dos estudantes não tinha um centro emissor, mas era algo que ecoava por toda a arquitetura da instituição. Notei que os enunciados emitidos pelos professores também se tratavam de um eco. O simulacro do simulacro, a reprodução da reprodução. Corpos que reverberavam uma ordem discursiva que há muito tempo fora enunciada.

A partir dessas observações comecei a refletir como esses enunciados constituíram-se e transformaram-se numa ordem discursiva sobre o ensino da Filosofia, especificamente, nas universidades paulistas. Esta nova intuição revigorou o ânimo. Igualmente, conhecer os docentes Dr. Antonio Trajano Menezes Arruda¹⁵, Dra. Arlenice Almeida da Silva¹⁶ e Dr. Rodrigo Pelloso Gelamo¹⁷ significou um acontecimento imprescindível para a lapidação do

¹⁵ No ano de 2007 ministrou as disciplinas “Introdução à Filosofia e à leitura de textos filosóficos” e “Filosofia Geral: problemas metafísicos”.

¹⁶ Atualmente é professora adjunta da UNIFESP - Universidade Federal de São Paulo (campus Guarulhos). Em 2009, como professora assistente, ministrou as disciplinas Estética I e Estética II pelo departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências - UNESP/Marília.

¹⁷ Professor do departamento de Didática e do Programa de Pós-graduação em Educação da Faculdade

problema e, finalmente, para realização deste livro.

O cumprimento dos créditos das disciplinas Introdução à Filosofia e a leitura de textos filosóficos e Filosofia Geral: problemas metafísicos - ministradas por Arruda, apresentou grande impacto e diferença das demais disciplinas de Filosofia. As aulas não se restringiam à mera transmissão de conteúdos ou às análises estruturais de textos, consistia em algo que escapava ao padrão e configurava-se como experiência filosófica.

Interessado pela diferença de suas aulas, iniciei longos diálogos com Arruda, que indicou seu texto *La enseñanza de la filosofía: su situación en Brasil*¹⁸. Foi a partir desse ensaio que compreendi com maior clareza um pouco mais das práticas didático-filosóficas que vivenciara e que, consequentemente, me trouxeram condições favoráveis para lapidar de forma mais apurada meu problema.

O ensaio reflete sobre as práticas do ensino da filosofia no Brasil, reservando grande parte do debate para o ensino superior. De acordo com Arruda (2004, p. 83, tradução nossa):

Podemos distinguir três áreas de investigação dos profissionais universitários de Filosofia: (1) a filosofia propriamente dita, ou seja, o que os filósofos fazem e produzem, (2) o comentário de obras filosóficas, aqui entendido como estudos que não entram nos detalhes das conexões da obra comentada com a literatura filosófica anterior e/ou subsequente, e (3) a história da filosofia, aqui entendida no sentido de estudos que contam o itinerário das ideias e doutrinas no tempo e no espaço, examinando, por conseguinte, o surgimento e o desenvolvimento desta ou daquela doutrina ou escola em certo lapso de tempo, às vezes maior e às vezes menor. Essas três modalidades são muito diferentes umas das outras, ainda que as duas últimas sejam às vezes confundidas segundo a denominação “história da filosofia”. Por isso, quando se reflete sobre o ensino dessa matéria, é necessário fazer a tripartição, uma vez que as motivações e as habilidades envolvidas nelas são específicas de cada uma delas¹⁹.

de Filosofia e Ciências - UNESP/Marília. No ano de 2010, ministrou a disciplina Didática.

¹⁸ ARRUDA, A. T. M. *La enseñanza de la filosofía: su situación en Brasil*. Educación, Lima - Peru, v. 1, n. 28-29, p. 83 - 88, 20 jan. 2004.

¹⁹ “Podemos distinguir tres áreas de investigación de los profesionales universitarios de Filosofía: (1) la *filosofía* propiamente dicha, es decir, lo que los filósofos hacen y producen, (2) el *comentario* de obras filosóficas, aquí entendido como estudios que no entran en los detalles de las conexiones de la

Observa-se que o cuidado conceitual na definição das três áreas que constituem as práticas dos professores universitários de filosofia deve ser imprescindível quando o objetivo da reflexão se fixar no ensino da filosofia, pois a singularidade das motivações e habilidades pressuposta para cada atividade não pode ser menosprezada. Isso porque, segundo o autor (2004, p. 83), “os cursos para a formação de filósofos são distintos dos cursos para a formação de comentaristas, e estes, por sua vez, diferem da formação de historiadores”²⁰.

Diante da impossibilidade de contemplar as três áreas, o recorte apresentado pelo autor se estrutura da seguinte maneira: “Não estarei encarregado neste trabalho com o tema do ensino da história da filosofia, nem do comentário filosófico. Meu enfoque será o ensino da filosofia, assim como a situação de semelhante ensino na universidade brasileira” (ARRUDA, 2004, p. 83)²¹.

Para desenvolver sua argumentação, o autor inicia uma série de distinções. A primeira fixa-se no esclarecimento das diferenças existentes no ensino da Ciência e da Filosofia, tendo em vista a dualidade entre a atividade do investigador e o conteúdo produzido. Para Arruda (2004, p. 83-84),

[...] a atividade é a de fazer ciência, ou seja, praticar os métodos e gerar os resultados em forma de um corpo de proposições (leis ou hipóteses), e o conteúdo é esse corpo de proposições mais ou menos consensualmente aceito na comunidade de pesquisadores [...] Acontece que na filosofia é conhecido que um corpo de teses não existe, nem é aproximadamente aceito como verdadeiro em uma comunidade apropriadamente

obra comentada con la literatura filosófica anterior y/o subsiguiente, y (3) la *historia de la filosofía*, aquí entendida en el sentido de estudios que cuentan el itinerario de las ideas y doctrinas en el tiempo y en el espacio, examinando, por consiguiente, el surgimiento y desarrollo de esta o aquella doctrina o escuela en un cierto lapso de tiempo, a veces más grande a veces más pequeño. Esas tres modalidades son muy distintas unas de las otras, aunque las dos últimas sean a veces confundidas bajo la denominación “historia de la filosofía”. Por eso, cuando se reflexiona sobre la enseñanza de esa materia, es necesario hacer la tripartición, una vez que las motivaciones y las habilidades involucradas en ellas son específicas de cada una de ellas” (ARRUDA, p. 83).

²⁰ “(...) los cursos para la formación de filósofos serán muy distintos de los cursos para la formación de comentaristas, y éstos, a su vez, diferirán bastante del de formación de historiadores” (ARRUDA, p. 83).

²¹ “No estaré a cargo en este trabajo con el tema de la enseñanza de la historia de la filosofía, ni del comentario filosófico. Mi enfoque será la enseñanza de la filosofía, así como la situación de semejante enseñanza en la universidad brasileña” (ARRUDA, 2004, p. 83).

ampla de estudiosos; ao contrário, a filosofia se caracteriza pelo volume de controvérsias e discordâncias nos temas substantivos e nos assuntos metodológicos²².

A distinção estabelecida entre Ciência e Filosofia nos permite inferir que a transmissão de conteúdos filosóficos é algo impossível, pois a dispersão enunciativa impossibilita uma unidade que justifique a existência que poderíamos chamar de “o Método” ou “a Teoria”. “Portanto, o que existe para ser ensinado é uma atividade, a de filosofar. Assim ensinar a filosofia vem a ser, essencialmente, ensinar a filosofar, ou seja, ensinar a arte de filosofar” (ARRUDA, 2004, p.84)²³.

Se aceitarmos e sustentarmos as proposições elaboradas pelo autor, seremos obrigados a admitir que a característica central do ensino da Filosofia está vinculada na instrução de uma atividade denominada a arte de filosofar. No entanto, o que seria a arte do filosofar, ou como essa atividade se configuraria? Nesse viés, verifiquei como o autor sanou as problemáticas acerca das práticas que sustentam o modelo didático-filosófico.

Em primeiro lugar, o estudante de filosofia não vai aprender a filosofar a menos que tenha a sua disposição, inicialmente, duas coisas indispensáveis. Uma é que haja, entre os professores de seu curso, professores que ensinem cursos filosóficos propriamente ditos, isto é, que ofereçam ao largo do período da aprendizagem cursos essencialmente temáticos; e a outra é o uso de um conjunto de textos de filósofos.²⁴ (ARRUDA, p. 84, tradução nossa).

²² [...] actividad es la de hacer esa ciencia, es decir, practicar los métodos y generar los resultados en la forma de un cuerpo de proposiciones (leyes o hipótesis), y el contenido es ese cuerpo de proposiciones más o menos consensualmente aceptado en la comunidad de investigadores [...] Pasa que en la filosofía es conocido que un cuerpo de tesis no existe, ni es aproximadamente aceptado como verdadero en una comunidad apropiadamente ancha de estudiosos; al contrario, la filosofía se caracteriza por el volumen de controversia y discordancia en los temas substantivos y en los asuntos metodológicos (ARRUDA, 2004, p. 83-84).

²³ “Por consiguiente, lo que existe para ser enseñado es una actividad, la de filosofar. De ahí que enseñar la filosofía venga a ser, esencialmente, enseñar a filosofar, es decir, enseñar el arte de filosofar” (ARRUDA, 2004, p.84).

²⁴ “En primer lugar, el estudiante de filosofía no va aprender a filosofar a menos que tenga a su disposición, inicialmente, dos cosas indispensables. Una es que haya entre los profesores de su curso, maestros que enseñen cursos filosóficos propiamente dichos, esto es, que ofrezcan a lo largo del periodo del aprendizaje cursos esencialmente temáticos; y la otra es el uso de un conjunto de textos de filósofos”.

Diante das duas premissas, que, segundo Arruda, são “coisas indispensáveis” para que haja efetivamente cursos filosóficos, lancei as seguintes questões: quais professores teriam condições de ministrar um curso filosófico, sendo que o “Projeto Pedagógico” do curso de Filosofia revela, de antemão, uma predisposição para a História da Filosofia? Quem entre os professores do departamento admitiria ser filósofo? Quais professores teriam se formado em um modelo temático-filosófico?

Percebi que as indagações orbitavam em torno de um eixo elíptico, que indicava dois pólos para uma possível orientação. Os problemas começaram a se agrupar nos eixos da formação dos professores e da prática didático-pedagógica. Em outras palavras, era preciso compreender por qual formação meus professores haviam passado e por que eles ensinavam daquela maneira. Relacionar a formação dos professores com as práticas pedagógicas tornou-se possível após me deparar com o seguinte trecho:

Permita-me examinar agora a situação do ensino da filosofia na universidade brasileira. A implantação dos cursos universitários de Filosofia no Brasil, de graduação a princípio, se caracterizou pela apatia generalizada e indiferente por razões que não mencionarei aqui, dos manuais tanto de filosofia como de história da filosofia. A respeito da última, isso consistiu na substituição dos manuais para o estudo direto de textos originais, e frequentemente no idioma original. Isso foi naturalmente um grande progresso, uma grande contribuição que nós devemos atribuir às primeiras gerações de professores de filosofia no país. O estudo das obras originais veio acompanhado de uma concepção de análises rigorosas do texto, o mais neutro possível, nessa época associado ao estruturalismo. Como resultado disso, em poucas décadas se formou no Brasil um corpo de docente-pesquisadores com grande conhecimento dos idiomas estrangeiros, filosoficamente importantes, e com um nível de competência verdadeiramente internacional no gênero do comentário de obras filosóficas²⁵ (ARRUDA, 2004, p. 86, tradução nossa).

²⁵ “Permítanme examinar ahora la situación de la enseñanza de la Filosofía en la universidad brasileña. La implantación de los cursos universitarios de Filosofía en Brasil, de graduación al principio, se caracterizó por el rechazo generalizado e indistinto, por razones que no mencionaré aquí, de los manuales, tanto de filosofía como de historia de la filosofía. Por lo que respecta a esta última, eso consistió en la substitución de los manuales para el estudio directo de textos originales y frecuentemente en el idioma original. Esto fue, naturalmente, un gran progreso, una gran contribución que nosotros debemos atribuir a las primeras generaciones de profesores de

Analisando o fragmento acima é possível observar que duas tradições didático-pedagógicas existiram na universidade brasileira. A primeira, sustentada por manuais de filosofia – caracterizada como retrógrada; já a segunda assinalada como progressista, substituiu os manuais por textos filosóficos originais, adotando simultaneamente um método de análise, o estruturalismo²⁶.

Aparentemente, as relações de poder existentes na constituição da segunda tradição suplantaram todas as formas de fazer Filosofia no Brasil, a começar pela formação de “docentes-pesquisadores”, especializados no gênero do comentário filosófico.

Acontece, entretanto, que esse gênero desgraçadamente terminou ocupando o espaço inteiro que nos departamentos universitários deveria destinar-se à Filosofia como um todo – ou seja, em suas três modalidades – tanto com respeito aos cursos de graduação, e posteriormente de pós-graduação, como às investigações produzidas.²⁷ (ARRUDA, 2004, p. 86).

As palavras do autor indicam a consolidação hegemônica do comentário. Diante de tais palavras, me perguntei: qual a proveniência das práticas do comentário de textos filosóficos que constituem as relações formativas do ensino da Filosofia nas universidades paulistas? Será que a hegemonia do comentário impede a disseminação das outras áreas? Nesses termos, a filosofia propriamente dita, ou até mesmo a história da filosofia, nunca existiu realmente em ato nas universidades brasileiras? De acordo com Arruda (2004, p. 86-87):

O comentário é o fator principal que tem impedido e atrasado o aparecimento na universidade brasileira de uma reflexão filosófica original

Filosofía en el país. El estudio de las obras en el original vino acompañado de una concepción de análisis riguroso del texto, el más neutral posible, en esa época asociada al estructuralismo. Como resultado de eso, en pocas décadas se formó en Brasil un cuerpo de docentes/investigadores con gran conocimiento de los idiomas extranjeros filosóficamente importantes, y con un nivel de competencia verdaderamente internacional en el género del comentario de obras filosóficas”.

²⁶ O método em questão, também denominado *leitura estrutural do texto filosófico*, baseia-se na tradição da filosofia francesa, tendo como principais representantes Martial Guéroult e Victor Goldschmidt.

²⁷ Pasa, sin embargo, que ese género desgraciadamente terminó ocupando el espacio entero que en los departamentos universitarios debería destinarse a la Filosofía como un todo –es decir, en sus tres modalidades– tanto con respecto a los cursos de graduación, y más tarde de postgrado, como a las investigaciones producidas.

regular e consistente. O ensino e a investigação na Filosofia nos departamentos universitários brasileiros já nasceram assim, e continuam assim até hoje. Por conseguinte, o passado, com essa séria deformação comentarista, ainda está presente em nós quase em sua totalidade; se constituiu como um pecado original que, como tal, foi se transmitindo de geração a geração de professores (ARRUDA, 2004, p. 86-87)²⁸.

Apesar das palavras de Arruda indicarem bons caminhos investigativos, uma certa continuidade provoca certa desconfiança. O pecado original e sua transmissão de geração para geração não parecia ser algo tão simples.

Ora, se admitíssemos todas as premissas apresentadas pelo autor, deveríamos admitir também a hegemonia de uma prática didático-pedagógica. Sabemos que esse tipo de inferência se estabelece em decorrência do argumento de autoridade, logo acreditar em toda cadência lógica estabelecida no ensaio analisado seria aceitá-la como verdadeira. Por conseguinte, mesmo sem comprovações documentais ou evidências históricas, teríamos de aceitar as premissas e as consequências práticas; por exemplo, a premissa do “pecado original”²⁹ sustentaria hipóteses da inexistência de filósofos na fundação dos

²⁸ El comentarismo es el factor principal que ha estado impidiendo y retrasando el aparecimiento en la universidad brasileña de una reflexión filosófica original regular y consistente. La enseñanza y la investigación en la Filosofía en los departamentos universitarios brasileños ya nacieron así, y continúan así hasta hoy. Por consiguiente, el pasado, con esa seria deformación comentarista, todavía está con nosotros casi en su totalidad; se constituyó como un pecado original que, como tal, fue transmitiéndose de generación a generación de profesores.

²⁹ “A Filosofia no Brasil foi concebida num “pecado original” nos anos de 1934-35, na USP. A Sociologia teve frutos (Florestan Fernandes, Octávio Ianni, Fernando Henrique e outros) porque vieram para o Brasil sociólogos que se interessavam por estudar a realidade brasileira, e não comentar obra alheia. A Física brasileira também teve um início semelhante, que resultou em uma boa quantidade de físicos teóricos de alto nível. Por azar nosso, um azar verdadeiramente histórico, na instituição da Filosofia predominaram os comentadores, e não os filósofos. Tinha que ter vindo um grupo de filósofos propriamente ditos, além de grupo de historiadores, é claro. Ocorre que historiadores só podem formar historiadores, do mesmo modo que só filósofos podem formar filósofos. Como disse, a Filosofia no Brasil foi gestada num “pecado original” em sua instalação: pecado porque não vieram filósofos para instaurar a investigação temática, e a original deformação comentarista/historiográfica foi se transmitindo de geração em geração até chegar nos dias atuais. Por essa razão, o ensino de Filosofia na Graduação deveria ser tripartidário. Não pode ser só filósofos formando os alunos. Em geral, filósofos não têm formação boa para ensinar a história da filosofia; eles ensinariam, ao contrário, Ética, Filosofia Política, Filosofia da Linguagem. Para os outros aspectos da formação precisa de um grupo de historiadores e comentadores, não sei qual a

departamentos de Filosofia no Brasil. Nesse sentido, a desconfiança dos argumentos de Arruda foi fundamental para despertar o desejo de compreender as relações de poder entre os processos formativos e o ensino da Filosofia na tradição universitária paulista.

No mesmo período em que analisava o ensaio *La enseñanza de la filosofía: su situación en Brasil*, cursava Estética II, com a professora Dra. Arlenice Almeida da Silva. Recordo que suas aulas colaboraram na compreensão do problema, pois naquele período estudávamos obras literárias e textos filosóficos. A primeira, oriunda da literatura brasileira, apresentava-se através do conto *A hora e a vez de Augusto Matraga* (2001), de Guimarães Rosa, e da obra *Os sofrimentos do jovem Werther* (2001), de Goethe. Apesar de todo encantamento provocado por Goethe, associações filosóficas oriundas da literatura de Guimarães Rosa alimentaram meu desejo de pensar o Brasil. Pela primeira vez, em três anos de curso de Filosofia da Unesp/Marília, o Brasil fora mencionado.

Nessa aula tive a chance de conversar sobre os problemas que desejo pesquisar. Embora não houvesse espaço para o debate sobre o ensino da Filosofia, Silva indicou uma série de livros que foram fundamentais para a compreensão do problema e direcionamento metodológico, a saber: *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos* (CANDIDO, 2000), *A universidade da comunhão paulista* (CARDOSO, 1982) e *Um departamento francês de Ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana* (ARANTES, 1994b).

O livro de Cardoso foi o primeiro contato sistemático com a questão da universidade. A obra, muito bem documentada, possibilita uma inserção no contexto da criação da Universidade de São Paulo. “A tese de Irene Cardoso alterna o geral com o particular: das conjunturas políticas em torno de 30

quantidade. Mas o departamento de Filosofia deve ter, de preferência, profissionais nas três áreas, que atuem no sentido de ensinar e formar comentadores, historiadores e filósofos. É preciso que seja um curso que forme esses profissionais; se não der pra formar os três, que forme pelo menos dois: aprendizes de filósofos e de comentadores. Aprendiz de filósofo qualquer um de vocês tem condição de ser, desde que você se aplique a um assunto que te interesse de verdade, ou não vai funcionar. Mas só um filósofo, e não um comentador, pode formar um aprendiz de filósofo. Aí sim iremos ampliar o número de filósofos no Brasil, que trabalham com temas” (ARRUDA, 2013, p. 14-15). Esse argumento, pode ser refutado através das evidências documentais encontradas na tese de doutorado de Denilson Cordeiro (2008) e no meu livro *A invenção do Filósofo Ilustrado* (2014).

para a fundação da Universidade de São Paulo, e desta para as novas posições da Comunhão Paulista depois de 35” (BOSI, p. 17, 1982). Originalmente apresentada no Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, a tese transita entre as análises políticas e a reconstrução da cultura educacional que permearam a constituição do discurso sobre a Universidade de São Paulo. Segundo Cardoso (1982, p. 20-21):

A pesquisa foi iniciada com a leitura de textos que tratavam da criação da Universidade. Gradativamente foi aparecendo a necessidade de consultar textos referentes ao projeto político e ideológico do “grupo do Estado”. Aquilatada a importância deste na consecução do projeto da Universidade de São Paulo, visto que a criação da Universidade fazia parte de um projeto muito mais ambicioso de “regeneração dos costumes políticos da nacionalidade”, e que a Universidade só poderia ser entendida como parte deste projeto, resolveu-se ampliar a pesquisa de modo a captar todos os meios a ação do “grupo”.

Após o fichamento do livro, me dediquei alguns meses em recolher e analisar os principais documentos mencionados no livro. No Centro de Documentação e Apoio à Pesquisa da Unesp/Assis, analisei e verifiquei o arquivo do jornal O Estado de S. Paulo de 1925 até 1936. Dentre os documentos analisados, destacam-se: *A comunhão paulista* (MESQUITA FILHO, 1922), *A crise Nacional: reflexões em torno de uma data* (MESQUITA FILHO, 1925) e *A instrução pública em S. Paulo: ensino secundário e superior* (AZEVEDO, 1926), que subsidiaram a compreensão mais detalhada sobre a criação da Universidade de São Paulo. Consegui, ao reunir outros documentos sobre a criação da Universidade, um panorama sobre as relações de poder entre o grupo do Estado de S. Paulo³⁰ e o Governo Provisório de Gétúlio Vargas. A compreensão das relações de poder da elite paulista e seu desejo pela criação de uma Universidade indicaram novos caminhos investigativos. No mesmo período aproveitei para recolher o Processo 186/1970: reconhecimento do curso de

³⁰ O *grupo do Estado de S. Paulo* é uma noção desenvolvida por Cardoso (1982) para denominar um conjunto de intelectuais e políticos liberais agrupados em torno do jornal O Estado de São Paulo (OESP). Entre seus principais representantes, encontramos Júlio de Mesquita Filho e Fernando de Azevedo.

Filosofia³¹ e comparar os programas de ensino, docentes e bibliografia com objetivo de rastrear as proveniências das práticas de ensino de Filosofia. O programa consolidado em 1970 já estava fundamentado inteiramente na perspectiva da História da Filosofia. O que chamou atenção foi o conteúdo da cadeira de História da Filosofia Antiga, ministrada pelo professor Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Nele, os estudos platônicos já estavam associados à leitura estrutural do texto de Victor Goldschmidt³².

Articulando as reflexões existentes nos conjuntos de documentos analisados com o ensaio *La enseñanza de la filosofía: su situación en Brasil*, inferi um ponto de partida. Comecei a formular a hipótese, na qual o discurso sobre ensino da Filosofia no Brasil surgira de uma grande dispersão discursiva, ou seja, para que uma ordem discursiva fosse estabelecida como prática, muitos enunciados teriam sido silenciados no decorrer da história. Iniciam-se os estudos do livro de Arantes (1994b), que possibilitou um panorama interior das práticas filosóficas existentes entre 1934 e 1968. Influenciado pelo esquema teórico de Candido (2000)³³ e pelas teses de Schwarz (2000)³⁴, o

³¹ O processo em questão indica o reconhecimento do curso de licenciatura em Filosofia na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis (ainda Institutos Isolados de Ensino Superior). O curso teve início em 1968, mas apenas se consolidou no ano de 1970. Em janeiro de 1976, a partir da promulgação da Lei 975, criou-se a Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, a Unesp, que congregou todos os antigos Institutos Isolados do Estado de São Paulo. A Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis, enquanto Instituto Isolado de Ensino Superior, perdeu personalidade jurídica de autarquia e passou a integrar a nova Universidade como Instituto de Letras, História e Psicologia de Assis (ILHPA). Posteriormente, passou a denominar-se Faculdade de Ciências e Letras de Assis (FCLAs).

³² Cf. Anexo 1. Programa da Cadeira história da filosofia antiga.

³³ Arantes afirma que em “nenhum momento deixo de aludir ao fato (deveria até ter sido mais discreto, como seria do gosto do pai da ideia) de que o meu esqueminha está inteiramente apoiado na ideia de Formação que Antonio Candido, encerrando um ciclo de ensaios clássicos de interpretação do Brasil. Todos eles variações dessa mesma obsessão nacional, desenvolveu para o caso particular da literatura brasileira, revirando de alto a baixo a interpretação do nosso passado literário, rerepresentado como o vir-a-ser de uma constelação de obras, autores e público - um campo histórico de influências artísticas entrecruzadas - que na sua trajetória ia aos poucos convertendo surtos desgarrados em vida literária efetiva [...] Estava armado o esquema de que eu precisava, o ponto de vista que tornava enfim visível o meu assunto, o lugar ocupado pela Filosofia na formação e funcionamento do sistema cultural brasileiro - como era de fato muito lateral, ficava mesmo difícil enxergar alguma coisa.” (ARANTES, 1995, p. 185-186).

³⁴ A influência das teses elaboradas por Roberto Schwarz na obra *Um mestre na periferia do capitalismo*:

autor procura traçar as continuidades históricas, que permitiram a evolução da cultura filosófica no departamento da FFLC-USP.

“No Brasil”, afirma Arantes (1996b, p. 23), “a falta de assunto em filosofia é quase uma fatalidade. Razão a mais para transformá-la em problema. Não é uma questão de talento, mas de formação”. Percebi na exposição de Arantes, que a forma (formação) sobressai ao conteúdo (assunto, ou a falta de assunto), pois, por mais que aparentemente a “falta de assunto” seja uma fatalidade, que foi transformada em problema, o epicentro da discussão está na problematização da formação, logo refletir sobre os procedimentos do ensino de Filosofia precede discussões sobre a existência ou não de uma Filosofia brasileira.

Logo observei nas reflexões do autor que o processo de formação filosófica desde sua constituição se fixou em reproduzir o pensamento europeu em análises que visavam a suprir problemas de ordem locais. Essa prática viciada de seguir vicissitudes externas, ao calor da hora, gerou uma espécie de descontinuidade na formação filosófica brasileira. Para Arantes (1994, p.61), nossa “bruxuleante curiosidade filosófica, como é sabido, sempre viveu à mercê das marés ideológicas da metrópole, literalmente a reboque dos vapores da linha da Europa, como diziam os desafortunados desde os tempos de Sílvio Romero”. Se nossa curiosidade filosófica depende das marés ideológicas que surgem na Europa, como afirma Arantes, de que maneira essas ideias desaguam nas praias brasileiras? Como essas marés filosóficas se ramificam pelos estados brasileiros, se manifestam e concretizam nas produções filosóficas, mais especificamente, como elas contribuem para formar um possível campo de estudo e pesquisa que se denomina Ensino da filosofia?

Para Arantes (1996b, p. 23), a “cultura filosófica contemporânea é essencialmente universitária, uma especialidade entre muitas”. Assim sendo, inferi que o ambiente universitário seria um candidato às proveniências, nas quais se ramificavam e se desenvolviam em uma extensa rede de saberes e

Machado de Assis e no ensaio *As ideias fora do lugar* parece orientar as análises de Paulo Arantes. Isso porque as teses de Schwarz indicam que as periferias culturais como Brasil emprestam dos países centrais ideias, sistemas, metodologias, etc. Contudo as conjunturas sociais, econômicas, culturais e históricas das periferias do capitalismo proporcionariam uma distorção das “formas” civilizadas, que seriam quase irreconhecíveis. Para uma maior compreensão do tema recomendo a leitura de: ARANTES, P. Providências de um crítico literário na periferia do capitalismo. In: _____; ARANTES, Otilia. *Sentido da formação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1997b.

poderes. Tais redes atravessavam os corpos dos indivíduos como receptáculos dessa ordem discursiva.

Imaginei ser possível compreender por um viés filosófico o modo como o debate sobre o ensino de Filosofia se constitui nos espaços acadêmicos brasileiros e situar os atuais modos de ensinar que direcionam as diferentes abordagens sobre o ensino de Filosofia.

Comecei a perceber uma relação entre a existência de uma tradição filosófica europeia e uma ordem discursiva que se estabeleceu nas universidades paulistas. Aparentemente, essa prática, especificamente no Brasil, ao se ramificar nas instituições de ensino e pesquisa de filosofia, gerou um fazer mimético filosófico, no que concerne ao método, ao conteúdo, como já alertava Arruda (2004).

Coincidentemente nesse semestre, o professor Gelamo ministrava a disciplina de Didática. A partir das aulas, tomei conhecimento do seu livro *Ensino da filosofia no limiar da contemporaneidade: o que faz o filósofo quando o seu ofício é ser professor de filosofia?* (2009) e da proposta de Alejandro Cerletti contida no livro *O ensino de filosofia como problema filosófico* (2009), que direcionaram de forma basilar a construção das minhas pesquisas.

Enfim o problema

No primeiro semestre de 2011, fui aprovado no processo seletivo do mestrado do Programa de Pós-Graduação em Educação da Unesp de Marília, sob a orientação do professor Gelamo. O projeto *O ensino da filosofia no Brasil: uma genealogia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo*³⁵ tinha por objetivo analisar quais foram as condições que permitiram a emergência de uma ordem discursiva sobre o ensino da Filosofia na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo e como tal discurso produziu a imagem do filósofo da elite ilustrado na Universidade de São Paulo em 1936. Após dois anos de investigação a

³⁵ A referida dissertação foi financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa (Fapesp) e tornou-se livro através da iniciativa “Programa de Publicações Digitais” (*Edital nº 11/2014 - PROPG*) organizada pela Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Unesp e Fundação Editora Unesp e integra o selo “Cultura Acadêmica” da Fundação Editora da UNESP com o título *A invenção do filósofo ilustrado: notas arqueogenealógicas sobre o ensino da filosofia no Brasil*.

dissertação foi publicada pelo selo Cultura Acadêmica da editora Unesp com o título *A invenção do Filósofo Ilustrado: notas arqueogenealógicas sobre o ensino da Filosofia no Brasil*³⁶.

Nessa pesquisa, a partir dos procedimentos arqueogenealógicos, investiguei o período de 1870 até 1936. O recorte histórico pretendeu evidenciar o acontecimento discursivo que denominei Encenação trágica da *epistémê* brasileira. Busquei demonstrar que a ilustração brasileira se configurou como um acontecimento moderno, pois partilhava da nova configuração das ciências empíricas, da filosofia transcendental e da própria criação das ciências humanas (duplo empírico transcendental)³⁷. Dessa relação, três enunciados (universidade, elite e ilustração) emergiram e sustentaram a constituição da ordem discursiva sobre o ensino da Filosofia na Universidade de São Paulo.

A ilustração brasileira como acontecimento no seio da *epistémê* moderna teve na institucionalização dos saberes e na ramificação das práticas discursivas o objetivo de inventar um novo modo de ser do homem brasileiro: o homem ilustrado. Esse processo subjetivo seria moldado no cerne da universidade, que teria como função esclarecer e civilizar esse homem através de um ensino livre (científico, filosófico), que o libertaria das superstições religiosas e das péssimas condições intelectuais das práticas didático-retóricas da época. O homem ilustrado na mais alta cultura (cultura europeia) teria uma função ética-jurídica de pensar os caminhos para modernização econômica, cultural. (SANABRIA DE ALELUIA, 2014).

Sairíamos do estágio inferior do espírito humano e alcançaríamos as regiões da evolução social aos moldes da cultura europeia. Durante toda a ilustração brasileira, as disputas entre os saberes e poderes, segundo minha leitura, produziram dispersões discursivas. Contudo, os enunciados elite, universidade e ilustração que perpassaram diferentes discursos, subjetividades, instituições e ideologias começam a constituir uma regularidade discursiva em torno do objeto “homem ilustrado”, esclarecido pela liberdade do ensino no dever da universidade.

³⁶ Através da iniciativa “Programa de Publicações Digitais” (Edital nº 11/2014 - PROPG), organizada pela Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Unesp e Fundação Editora Unesp, as cinquenta melhores dissertações e teses de toda UNESP foram selecionadas para integrar o selo “Cultura Acadêmica” da Fundação Editora da UNESP.

³⁷ O procedimento arqueológico desenvolvido no livro “As palavras e as coisas” foram a base teórica e discursiva para sustentar as principais hipóteses sobre a ilustração brasileira.

Nesse caminho reflexivo cheguei a uma segunda emergência discursiva através da reativação do enunciado universidade³⁸, que, mediante o objeto homem bem pensante, justificou a manutenção da universidade da elite ilustrada, objetivando formar a elite dirigente no rigor do método e refinamento espiritual das humanidades, para conduzir o país ao progresso e à ordem (SANABRIA DE ALELUIA, 2014).

Essa segunda síntese apontou os caminhos para compreensão de que nosso processo formativo e o ensino da filosofia estavam diretamente ligados com uma relação de poder na condução dos homens. O homem bem pensante formado na universidade seria educado para tornar-se um dirigente, que conduziria os homens e a nação para o progresso da humanidade.

Também destaquei uma terceira emergência discursiva na relação do método histórico-historiográfico com a ordem discursiva mauguetiana. Na medida em que almejei esclarecer que a formação discursiva que se constitui na dispersão de Cousin a Guéroult produziu práticas discursivas pelo ensino educacional francês, as consequências de tais práticas resultaram na disciplinalização filosófica de Jean Maugué, principalmente pelo contato com Léon Brunschvicg, reconhecido como receptáculo do discurso histórico-historiográfico (SANABRIA DE ALELUIA, 2014).

Da relação das duas formações discursivas, uma ordem emerge no artigo O ensino da Filosofia: suas diretrizes³⁹. Observei que tal ordem forneceu as condições de existência para o ensino do filósofo da elite ilustrado, o qual, disciplinado pelo método histórico-historiográfico, teria a possibilidade de filosofar em suas meditações ou pela crítica da atualidade, objetivando encontrar os princípios gerais que regem a multiplicidade das coisas. Nessa mesma ordem, entendemos que o professor de Filosofia assumiria dois papéis: o primeiro, mais ilustre, carac-

³⁸ Em 15 de novembro de 1925, o artigo “A crise nacional – Reflexões em torno de uma data” foi escrito por Júlio de Mesquita Filho. O documento relacionava o processo de abolição da escravatura com as origens da “decadência política” instaurada após a proclamação da República. Com objetivo de purificar e promover o desenvolvimento da nação, Júlio de Mesquita Filho propõe a criação de uma Universidade em São Paulo.

³⁹ O texto de Jean Maugué foi publicado originalmente em 1937 no Anuário da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo: 1934-1935 (p.25-42); também foi publicado na *Revista Brasileira de Filosofia*, v.5, fasc. IV, n.20, out.-dez. 1955, e no *Caderno do Núcleo de Estudos Jean Maugué*, em novembro de 1996.

terizado pelo filosofar, na medida em que praticava a crítica do presente através da história da filosofia; o segundo, considerado como um professor-comentador, visto que argumentava para seus alunos sobre os principais conceitos e características históricas dos autores clássicos (SANABRIA DE ALELUIA, 2014).

Além de sustentar uma formação, a mesma ordem estabelecia regras que prescreviam formas de fazer filosofia no Brasil, tendo em vista o projeto que constitui a Universidade de São Paulo. A partir da normatização, ser filósofo significava estar no verdadeiro, ou seja, possuir uma formação cultural refinada que precedesse os estudos filosóficos, seguir os preceitos da formação em História da Filosofia no rigor da leitura do texto filosófico e viver no presente (ARANTES, 1994b; CORDEIRO, 2008; MARQUES, 2007).

Esse conjunto de reflexões me levou a recolocar o problema pelo impacto do presente e da experiência diante do meu objeto de estudo. Quais as relações de poder existentes no processo de formação do filósofo ilustrado? Será que os processos de consolidação do modelo uspiano do ensino da Filosofia estão relacionados com as disputas entre os saberes e poderes? Quais são as proveniências dessas ordens discursivas? Muitas perguntas nasceram e me motivaram a continuar minha pesquisa no doutorado.

Diante disso, minhas últimas experiências como estudante, professor e pesquisador permitiram conhecer e compreender os arquivos e os principais enunciados que constituíram o projeto da elite paulista para a Universidade de São Paulo e, principalmente, a emergência do ensino da Filosofia até 1936. Cabe agora compreender como ocorreu a implantação do ensino da Filosofia na Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras entre 1936 e 1963.

Sendo assim, a partir do presente livro denominado *Por que não somos filósofos? Notas genealógicas sobre o ensino da filosofia na Universidade de São Paulo*, almejo refletir sobre a relação entre a formação filosófica e seu ensino. Especificamente, pretendo verificar a relação de poder na formação do filósofo focando nos elementos constitutivos das diferentes formas de ensinar filosofia na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo (FFCL – USP), entre 1936 e 1963.

Desejo entender como o processo formativo se estabeleceu nas relações do ensino filosófico uspiano, para apreender o aparente modo hegemônico de fazer filosofia no Brasil. Como demonstrei na exposição sobre meu trajeto formativo,

há alguns indícios de uma ordem discursiva estabelecida na produção subjetiva daqueles que se dedicam aos estudos filosóficos. Entretanto, também existe uma insistência de vozes dissonantes que insistem em se enunciar de outro modo. Nessa relação de continuidades e descontinuidades, a investigação se desdobra na busca de respostas para problemas que reverberam em nossos corpos no presente.

Assim, investigar genealogicamente *por que não somos filósofos* implica necessariamente em revirar documentos, experiências e práticas que foram silenciadas no decorrer da consolidação de um modo do fazer filosófico uspiano. Uma forma que parece ser insuficiente e artificial em sua constituição, pois não consegue segurar a potência da diferença que se manifesta no presente naqueles que não foram capturados por um regime de poder que deseja impor um modelo único, uma voz uníssona sobre o filosofar. Como Arruda, Gelamo e Almeida emergiram como vozes dissonantes e resistentes às relações de poder instauradas nas paredes, nos corredores e nos corpos institucionalizados, presumo que outros corroboraram para outras formas de fazer filosofia em épocas distintas. Cabe a nós agora investigarmos os fios e as meadas daqueles que não foram registrados nos livros oficiais, mas que permaneceram como resquícios documentais nos arquivos da história.

Diante disso, o recorte histórico fundamenta-se em dois movimentos da constituição do departamento da FFCL-USP. O primeiro compreende a relação entre o projeto filosófico-propedêutico elaborado por Jean Maugué no artigo “O ensino de Filosofia e suas diretrizes” (1936) e seu desdobramento na formação e atuação dos primeiros quadros de professores brasileiros, especificamente os filósofos João Cruz Costa, Lívio Teixeira e Gilda de Mello e Souza.

O segundo envolve o intercâmbio filosófico franco-brasileiro na recepção da abordagem metodológica desenvolvida pelos professores franceses Martial Guérault e Victor Goldschmidt. Entendemos que intercâmbio metodológico transita entre: a contratação de Guérault para ministrar o curso de História da Filosofia entre 1948 até 1951; o retorno de José Arthur Giannotti (1958) e Oswaldo Porchat (1961) da orientação de Victor Goldschmidt na Universidade de Rennes; a tradução de Porchat do livro *A Religião de Platão*, de Goldschmidt, em 1963, que, além de demonstrar a aplicação do método de leitura estrutural do texto filosófico, trazia como apêndice o artigo “Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos”.

CAPÍTULO 2.

TOPOLOGIA DAS RAZÕES: ARANTES, PORCHAT, GOLDSCHMIDT E GUÉROULT

O foco da problematização que será estruturado busca verificar a tese defendida por Paulo Arantes, o qual desenvolve um discurso que sustenta a crença de que a implantação do estruturalismo francês teve seu caráter didático e pedagógico como recurso paliativo contra nossa dependência cultural. Através de uma visão particular e de uma experiência subjetiva de sua formação, Arantes estabelece uma defesa parcial e acentuada de linhagens formativas e ideológicas em detrimento de outras, para sustentar uma continuidade de uma tradição que não parece ter fundamentos históricos e sociais.

A defesa de Arantes permite visualizar topologias da razão implantadas no decorrer do discurso, pois a consistente justificativa do processo de racionalização instrumental emergente com a implantação do método de leitura estrutural do texto teve uma finalidade “propedêutica” e “profilática”, cujo objetivo era criar o discernimento para intelectualidade brasileira filosófica, além de combater os maus hábitos do filoneísmo de outras experiências de pensamentos. Considerando que a diferença entre o remédio e o veneno é apenas a dose, como nos ensina o dito popular, nos voltamos para os pressupostos históricos e filosóficos da tese de Arantes. Assim, veremos se a medida profilática realmente permitiu o processo emancipatório da criação do discernimento filosófico ou se a dose foi excessiva e, por fim, tornou-se um verdadeiro veneno para as gerações formadas nos moldes estruturalistas uspianos.

O desdobramento da problematização da tese de Arantes é desenvolvido nas seções seguintes. Após estabelecer os principais pontos da construção discursiva de Arantes, vou investigar os caminhos da recepção do

estruturalismo por outras fontes. Especificamente, procedemos ao exame da maneira pela qual a filosofia profissional chega na USP, a partir de 1948. Por esse meio, talvez tenha sido possível entender sobretudo a recepção dos clássicos *Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos*, de Victor Goldschmidt, e *O problema da legitimidade da história da filosofia*, de Martial Guérout. A exposição dos textos não segue uma tradicional análise de comentador, pois tensiono o texto com suas estruturas internas e com suas relações externas. Para tanto, utilizo alguns debates travados entre Oswaldo Porchat e Bento Prado Jr. Ao analisar os pressupostos e orientações de Goldschmidt para seu “método estrutural” e as reflexões sobre História da Filosofia de Guérout para suas “tecnologias de leitura”, outros possíveis caminhos emergiram contrários às consagradas percepções do senso comum historiográfico recorrentes nos departamentos de filosofias.

Sem trama, sem final⁴⁰

A proveniência histórica do discurso filosófico brasileiro na contemporaneidade, à primeira vista, parece emergir na consolidação institucional da filosofia universitária em detrimento do silenciamento das diferentes formas do fazer filosófico. Na busca de situar-me ante o monólogo do filosofar acadêmico, encontrei começos dissonantes da história da filosofia no Brasil⁴¹. Como relatei anteriormente, a constante sensação de um discurso historiográfico cristalizado, que desqualifica qualquer produção que não se encaixe nos moldes do discurso oficial, soa aos ouvidos atentos como uma armadilha oriunda de um senso comum histórico-filosófico⁴². Digo isso, pois a transfe-

⁴⁰ O título foi inspirado na carta escrita por Anton Tchêkhov enviada para seu irmão Aleksandr Tchêkov. A epístola compõe o livro *Sem Trama e sem Final: 99 conselhos de escrita*, que reúne cartas, apontamentos, aforismos e apontamentos com sugestões práticas para aqueles que desejam seguir o ofício da escrita.

⁴¹ Para maiores informações sobre outras formas e modos do fazer filosófico brasileiro, conferir o livro de Paulo Margutti - *História da filosofia do Brasil: o período colonial (1500- -1822)*, de 2013; o livro de Ivan Domingues - *Filosofia No Brasil: Legados E Perspectivas - Ensaios Metafilosóficos*, de 2017; e a tese de Júlio Canhada - *Construções de um século: discursos filosóficos no Brasil oitocentista*, de 2017.

⁴² Sobre a crítica contra o senso comum historiográfico-filosófico, entro em consonância com recentes teses sobre o problema da filosofia no Brasil. Dentre elas, três são de grande relevância para minhas reflexões, a saber: *Fantasma da tradição: João Cruz Costa e a cultura filosófica uspiana em formação*,

rência dogmática que foi replicada de geração após geração nas instituições universitárias, aparentemente, se manifestou através da pragmática de hábitos didáticos e pedagógicos que se consolidou no silêncio da moral imanente nas práticas do ensino da Filosofia.

Determinado a compreender as armadilhas da identidade filosófica produzida pela institucionalização da filosofia, almejo investigar as topologias discursivas que sustentam nossas práticas no presente. A hipótese que mobiliza o capítulo orbita na apreensão do processo de construção e ressignificação desse senso comum historiográfico. A primeira suspeita recai sob a figura emblemática de Paulo Arantes, que no livro *Departamento Francês de Ultramar* normaliza diferentes tradições filosóficas transplantando o modelo metodológico da crítica literária de Antonio Candido e Roberto Schwarz para analisar a formação da cultura filosófica brasileira.

No trajeto não pretendo emitir juízo de valor, tampouco validar modelos de boas ou más filosofias. Não analisar tais construções como verdadeiras ou falsas, boas ou más, corretas ou incorretas conduz o processo de veridicção para o exame da construção dos juízos, das proveniências discursivas e das relações entre os saberes e poderes que sustentaram a emergência de um discurso que pela negação das tradições reforça o caráter precário e insuficiente da filosofia no Brasil.

Dito isso, é preciso afirmar que a força da replicação desse senso comum historiográfico está na utilização da *negação* – uma prática discursiva que perpassa diversos momentos da formação cultural brasileira. Na filosofia, pode ser reconhecida de forma transparente nos escritos de Sílvio Romero. Salvo engano, o livro *A filosofia no Brasil* consagra-se como o primeiro livro que realiza um balanço crítico sobre a produção filosófica nacional. A estrutura argumentativa organiza-se em torno da retórica da desqualificação. Romero, apesar de utilizar a falácia *do argumentum ad hominem* para expor seus adversários, centra o foco discursivo na negação do objeto da Filosofia. Nas palavras do autor (1969, p. 32), na “história do desenvolvimento espiritual

de Francini de Oliveira; *A produção social do marxismo universitário em São Paulo: Mestres, discípulos e “um seminário” (1958-1978)*, de Lidiane Soares; *Construções de um século: discursos filosóficos no Brasil oitocentista* (2017), de Júlio Canhada. Além dessas, interesse-me particularmente pelo artigo *Um departamento municipal no ultramar francês: o cosmopolitismo de José Arthur Giannotti* (2018), de Lidiane Soares.

do Brasil há uma lacuna a considerar: falta de seriação nas ideias, a ausência de uma genética. Por outros termos: entre nós um autor não precede o outro; um sistema não é uma consequência de algum que precedeu”.

Fica evidente que a falta de procedência genética entre os autores produz um objeto rebaixado e torpe, que, por habitar um movimento circular de recomeço, não alcança consistência intelectual. O resultado é uma absorção não crítica das ideias estrangeiras, que passa a ser um fator de negação das letras filosóficas nacionais. “A leitura de um escritor estrangeiro”, afirma Romero (1969, p. 32), “a predileção por um livro de fora vem decidir da natureza das opiniões de um autor entre nós. As ideias dos filósofos, que vou estudando, não descendem umas das outras pela força da lógica dos acontecimentos”.

O fio que tece a argumentação do autor transita entre a relação do pensamento periférico do brasileiro e a produção intelectual europeia. Pela inconsistência da produção filosófica no país, dedicar-se a tal projeto implicaria investigar falsos problemas, ou até mesmo ser ridicularizado por tal feito. Não existe legitimidade no “filosofar” em terras tropicais, pois a *volubilidade*⁴³ das ideias cria lapsos lógicos, anacronismos históricos e fragilidades ontológicas. Os países europeus por possuírem um lastro histórico na evolução das ideias revelam consistências e rigor na unidade das escolas e tradições filosóficas. “Na evolução filosófica”, afirma Romero (1962, p.32), “Kant dá Fichte; este dá Schelling e, por uma razão imanente ao sistema, aparecem, ao mesmo tempo, Hegel e Schopenhauer”. A noção de progresso e evolução são recorrentes nas estruturas argumentativas e lógicas de Romero, seja pela sua relação de flerte com o positivismo comteano, seja para contrapor o lugar intocável da Filosofia em detrimento da ascensão da Ciência. Dentro dessa lógica, o autor revela que o mais precário na evolução filosófica do país não está na fraqueza intelectual daqueles que se aventuraram no pensar filosófico, mas na inexistência de uma consistência e robustez histórica das ideias. Logo, seria possível inferir a existência de um filósofo que superou as limitações da falta de seriação de ideias e de uma tradição, mas seria um fenômeno isolado, uma exceção à regra.

Sendo assim, as reflexões de Sílvio Romero expõem consequências lógicas que subtraem não apenas a possibilidade da existência de filósofos

⁴³ O conceito de volubilidade das ideias nacionais foi desenvolvido com profundidade na obra de Roberto Schwarz no livro *Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*, publicado em 1990.

antecessores, mas também um descrédito do saber filosófico. O mais curioso é notar que o esforço anti-filosófico do autor, ao desqualificar o lugar de poder da Filosofia e ressaltar a necessidade da adoção do discurso científico moderno como estratégia para combater o falatório metafísico, consolida-se na proposição da inauguração. Um novo começo para a consolidação da verdade científica e para a produção de tradições de pensamentos ativos. Desde então, muitos livros surgiram com a mesma finalidade, e, por mais distintos que sejam entre si, podemos perceber algo em comum a todos. A saber, trata-se das táticas da *inauguração e negação*.

A narrativa desconstrói o passado como algo sem fundamento ou validade para, em sua proposição científica ou filosófica, apresentar o caminho correto. Em diversos momentos da história do pensamento brasileiro, as mesmas táticas foram replicadas. Sílvio Romero talvez tenha sido o primeiro a utilizar contra a filosofia, porém não foi o último.

É possível mapear diversos compêndios, manuais, ensaios, livros e artigos que replicam análises semelhantes sobre a Filosofia no Brasil. Entre os principais, citaria as obras: *Noções de história da filosofia* (1918) de Padre Leonel Franca; *A filosofia e a evolução histórica nacional* (1945), de João Cruz Costa; *O Departamento Francês de ultramar* (1994b), de Paulo Arantes; *Filosofia no Brasil: legados e perspectivas* (2017), de Ivan Domingues; *História da Filosofia no Brasil: o período colonial* (2013), de Paulo Margutti. Gostaria de fazer uma breve digressão sobre Leonel Franca e Cruz Costa, antes de tratar com profundidade da obra de Arantes na próxima seção.

Padre Leonel Franca, na mesma toada de Romero, constrói uma análise da falta, uma narrativa sobre a ausência. Seus escritos sobre a produção filosófica brasileira e o questionamento sobre heteronomia na inexistência de originalidade filosófica pela consistência da reprodução de ideias alheias oriundas dos países europeus resgataram o mesmo tom de crítica apresentada anteriormente. Apesar de escolher outros parâmetros (originalidade e autonomia), o desfecho está na mesma linha de Romero. Digo isso porque, pela falta de autores originais e autônomos, não seríamos capazes de sustentar os fundamentos para a tradição.

Próximo do mesmo desfecho, Cruz Costa denuncia a nossa insuficiência retomando a premissa do filoneísmo, ou seja, o pensador brasileiro é

afetado pelo amor excessivo às novidades, especificamente, ao filosofar contemporâneo europeu. A atualidade do velho mundo encanta os homens dos trópicos, que, por sua vez, não conseguem absorver adequadamente e com rigor a cadência lógica dos conceitos. As consequências são as mais estranhas possíveis na visão de Cruz Costa, pois a apreensão apressada nos conduz ao idealismo. Ao subtrair todo idealismo colonial, que perpetua o descaso com a realidade do país, Cruz Costa propõe o início de uma filosofia materialista, no qual o corpo é o parâmetro de um pragmatismo português em terras brasileiras.

Dito isso, é possível perceber que, apesar dos critérios escolhidos pelos autores serem distintos, eles caminham na mesma direção. O resultado de suas avaliações forma um constante sobre a história das ausências. Logo, o que quero dizer com isso é que, pela negação de experiências filosóficas autônomas, o procedimento da inauguração se perpetua. O silenciamento e a desqualificação são táticas utilizadas na relação de força entre o que foi e o que está por vir. Deslegitimar de forma prévia as produções filosóficas e sustentar a invisibilidade da nossa história permite que os filósofos, por mais que sejam citados para validar a inauguração, aparecem como falhos e incompletos.

Roberto Schwarz em sua célebre coletânea *Que Horas São?* enfrentou o problema da negação na cultura literária brasileira. Apesar de não se tratar de um direcionamento crítico focado no problema da Filosofia, o autor estabeleceu parâmetros analíticos que sustentaram grande parte do método utilizado na reflexão de Paulo Arantes. Como dedicarei uma seção aos desdobramentos das ideias de Arantes, é de extrema relevância passarmos por Schwarz.

De volta às linhas de Schwarz, nos deparamos com *Nacional por Subtração*, um dos ensaios da coletânea que investiga as práticas generalizadas da vida intelectual no Brasil, que indica o desejo de recomeçar da estaca zero. É notória, em todo desenvolvimento argumentativo, a clareza analítica na pretensão de criar agudeza crítica que descortine uma consequente descontinuidade na construção das ideias de uma geração para outra.

Muitos *insights* de Schwarz são desdobramentos do método analítico de Antonio Candido, especificamente da defesa intransigente de uma continuidade e permanência cultural, que já se expressa por toda a obra *Memórias de um sargento de milícias*⁴⁴. Um ponto crucial da produção crítica brasileira,

⁴⁴ Nos estudos de Antonio Candido, existe uma retomada no desejo de interpretar a experiência

que combate as interrupções e rupturas para estabelecer uma linha discursiva literária contínua, para englobar correntes literárias do Brasil Colônia (com Gregório de Matos) até o modernismo da Semana de 22 (com Macunaíma, de Mário de Andrade).

Para Schwarz, a via contrária à descontinuidade está presente em escritores como Machado de Assis, Mário de Andrade e Antonio Candido. Para o autor (2001, p. 31), a nenhum dos três “faltou informação nem abertura para a atualidade. Entretanto, todos souberam retomar criticamente e em larga escala o trabalho dos predecessores, entendido não como peso morto, mas como elemento dinâmico e irresolvido, subjacente às contradições contemporâneas”.

Na eira e na beira dos três escritores, o ensaio *Nacional por subtração* refere-se à necessidade de dedicarmos métodos e procedimentos analíticos para uma crítica da cultura brasileira que estabeleça continuidades de questões do nosso passado. Uma evocação para acertarmos as contas com aqueles que nos antecederam, atualizar os ponteiros das horas sobre os assuntos que foram colocados em determinados tempos históricos e foram suplantados e esquecidos pelas gerações. A reflexão sobre a subtração das experiências passadas foi uma das estratégias apresentadas pelo autor para mobilizar outro viés crítico para a literatura brasileira. Tal preocupação pode ser verificada na seguinte passagem:

Tem sido observado que a cada geração a vida intelectual no Brasil parece recomençar do zero. O apetite pela produção recente dos países avançados muitas vezes tem como avesso o desinteresse pelo trabalho da geração anterior, e a conseqüente descontinuidade da reflexão. Conforme notava Machado de Assis em 1879, ‘o influxo externo é que determina a direção do movimento’. Que significa a preterição do influxo interno, aliás menos inevitável hoje do que naquele tempo? Não é preciso ser adepto da tradição ou de uma impossível autarquia intelectual para reconhecer os inconvenientes desta praxe, a que falta a convicção não só das teorias, logo trocadas, mas também de suas implicações menos próximas, de sua relação

intelectual brasileira, que, como já antecipamos, emerge na crítica positivista e naturalista de Sílvio Romero. Em sua tese de doutorado, no qual Candido elabora uma crítica ao método de Romero, o autor já estabelece os pressupostos básicos para construção da crítica literária brasileira, consolidada nos dois volumes da obra *Formação da Literatura Brasileira: momentos decisivos de 1957*.

com o movimento social conjunto, e, ao fim e ao cabo, da relevância do próprio trabalho e dos assuntos estudados. Percepções e teses notáveis a respeito da cultura do país são decapitadas periodicamente, e problemas a muito custo identificados e assumidos ficam sem o desdobramento que lhes poderia corresponder. (SCHWARZ, 2001, p. 31)

Esse trecho do ensaio é uma pista fulcral para entendermos a problemática da subtração literária, filosófica e cultural no Brasil. A praxe apresentada pelo autor por uma perspectiva dialética estabelece o choque entre a figura desqualificada do *nacional*, mas também a impossibilidade de apreensão do internacional. A imagem de uma figura oca, que, por não possuir substância histórica, se forja no efêmero do presente. A incapacidade para absorver criticamente o internacionalismo por falta de discernimento conduz a decapitação da produção local e a incapacidade da dobra problemática sobre nossos próprios problemas filosóficos e literários. “Em síntese, desde o século passado existe entre as pessoas educadas no Brasil – o que é uma categoria social, mais do que um elogio – o sentimento de viverem entre instituições e ideias que são copiadas do estrangeiro e não refletem a realidade local” (SCHWARZ, 2001, p. 38).

É como se a constituição intelectual brasileira estivesse aquém da sua própria imanência, pois o conflito existente nos países que foram colonizados e não superaram as dualidades entre *centro* e *periferia* fica tensionado entre as ideias de *cópia* e *original*. Em outras palavras, a fórmula básica seria a seguinte: “uma pequena elite dedica-se a copiar a cultura do Velho Mundo, destacando-se assim do grosso do povo, que permanece inculto. Em consequência, literatura e política têm posição exótica e seremos incapazes de criar coisa nossa, que saia do fundo de nossa vida e história.” (SCHWARZ, 2001, p. 41). Aqui se assenta a força da subtração e do silenciamento das produções nacionais. Schwarz rastreia uma crítica ingênua e romântica, que, implicitamente, reclama uma organicidade nacional na norma da cultura brasileira, busca suas raízes mais profundas no *popular* e na metafísica da origem.

Logo, o “pecado original” [para crítica ingênua], afirma Schwarz (2001, 41), “causa da desconexão, foi a cópia. Os efeitos negativos dela, entretanto, estão no plano da cisão social: cultura sem relações com o ambiente, produção que não sai do fundo de nossa vida”. Os apontamentos de Schwarz são

direcionados no texto para Sílvio Romero, que atribui o pecado original à problemática da raça. A condição do mestiço seria a condição fundante para a ausência da originalidade. Entretanto, o desvelamento da ingenuidade na busca de uma pureza em suas instâncias de negação de tudo que não é nacional revela os falsos problemas do psicologismo da origem. É como se a busca por um caráter nacional estivesse fundada em um mito da origem, que, por sua vez, produziria uma tradição com obras e pensamentos puristas e teores de originalidade sublimes.

É compreensível pensar que a ruptura com o pensamento estrangeiro e, principalmente, a negação do filoneísmo sejam um caminho a ser seguido pela crítica, já que tal postura aparentemente nos traria vantagem a longo prazo. Tais posturas derivam da percepção da realidade da nossa inadequação. É um fato visível a volatilidade no consumo dos novos métodos e concepções filosóficas, um desfile sucessivo de muitos nomes estrangeiros. Entretanto, por mais razoável e consciente que seja o crítico ao perceber o prejuízo, concluir que somente subtração da reprodução das ideias estrangeiras e o silenciamento daqueles que coadunaram com o filoneísmo parece uma ilusão.

Sabe-se que, no presente, uma onda ufanista renasce com muita força e sustenta a retomada do obscurantismo no Brasil. Os fantasmas adormecidos nos assombram novamente com os argumentos requeitados de outros tempos. O verde e amarelo que sustentava a perseguição das bandeiras vermelhas após o Golpe de 1964 renasce com força com o Golpe de 2016. No passado, a tragédia do elogio do nacionalismo permeava os discursos da direita e da esquerda. Ambas procuravam origens e purismos distintos em suas construções teóricas para estabelecer um caminho para a filosofia no Brasil. Entretanto, nessa atmosfera global, “de mitologia unificada e planetária, o combate por uma cultura ‘genuína’ faz papel de velharia. Fica patente o seu caráter ilusório, além de provinciano e complementar de formas arcaicas de opressão.” (SCHWARZ, 2001, p. 41).

É na linha tênue de observar o que foi silenciado, mas não cultuar o nacional de forma ufanista, que me posiciono. Olhar para nossa história e se perguntar *por que não somos filósofos?* não indica um desejo de encontrar uma origem, as essências da filosofia produzida no Brasil. Trata-se de uma parresia, de um falar franco que emerge de dúvidas de uma trajetória de formação que

não se resume à minha existência, mas que parece atravessar diversos corpos de estudantes de filosofia.

É evidente que a formação em que estamos inseridos está completamente imersa em tradições estrangeiras, e que o fluxo de consumo das novidades conceituais não foi combatido com as promessas realizadas pela implantação do método de leitura estrutural do texto. Na mesma medida, o desconhecimento sobre a história das ideias filosóficas brasileiras, a cada dia, está mais agudo. É fato que alguns esforços para amenizar tal fenômeno surgiram nas últimas décadas, porém são exceções que não impactam as práticas de ensino da filosofia na contemporaneidade. Talvez porque as principais experiências de confronto ao modelo normativo desenvolvido pelo estruturalismo francês recaiam sobre os mesmos problemas apontados anteriormente nos argumentos de Romero, Franca, Cruz Costa etc.

Há ainda no presente a mesma retórica da subtração e a busca metafísica por uma origem do nosso caráter nacional. Algumas obras⁴⁵ revelam o mesmo procedimento que fora adotado anteriormente. A diferença é que o ataque está direcionado à hegemonia do modelo de formação do estruturalismo francês uspiano.

Paulo Arantes e a pedra de Sísifo

O livro *Um departamento francês de ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana*, há mais de vinte e cinco anos, provoca polêmicas calorosas em torno da relação entre filosofia e vida nacional. A obra é uma coletânea de cinco ensaios, que foram escritos entre 1984 e 1992 sobre a experiência filosófica uspiana. Neles, Paulo Arantes retoma a problemática da formação do intelectual brasileiro, assunto que já perspectivava no livro *Ressentimento da Dialética*. É claro que o retorno não é linear, pois, por mais que tangencie o assunto, a continuidade acontece em espiral. No primeiro livro, ao analisar o departamento de filosofia da USP, não segue o estilo da

⁴⁵ É possível perceber o mesmo padrão crítico nas obras *De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio* (1998), de Armijos Palácios; *Diário de um Filósofo no Brasil* (2001), de Júlio Cabrera; *O colapso do figurino francês: crítica às ciências sociais no Brasil* (2015), de Nildo Ouriques; *Filosofia no Brasil: legados e perspectivas* (2017), de Ivan Domingues; *História da filosofia no Brasil: o período colonial* (2013), de Paulo Margutti.

historiografia estrutural da filosofia, tampouco do discurso lógico e especulativo, características dos seus estudos hegelianos. A obra traz em seus fundamentos a clara influência da transição da dialética hegeliana imbricada com elementos da interpretação marxista oriundos do materialismo histórico. Nesse ínterim, o hiato temporal e a organização cronológica dos ensaios produzem movimentos lacônicos autônomos entre os textos e, simultaneamente, um fio condutor que alinha um caminho possível para que haja apreensão da tese pelo leitor.

Provavelmente, esse estilo provoca a comum sensação do fácil acesso nas primeiras páginas e, até, em capítulos inteiros. Por se tratar de um assunto provinciano, à primeira vista, o leitor fica isento no primeiro contato da complexidade e consistência do problema que resultam desse arranjo. Assim, um assombro captura toda ingenuidade filosófica diante do conteúdo e da forma emulada, pois a “prosa é mais de literato que de filósofo profissional. Ela circula com liberdade entre a evocação, a análise, a história das idéias, a piada, o perfil intelectual, a reconstituição minuciosa de um argumento, a observação literária etc.” (SCHWARZ, 1994, p. 241). A linguagem hermética e, às vezes, misteriosa causa a impressão de se tratar de uma escrita direcionada para iniciados, uma reflexão esotérica que deve ecoar de forma cristalina para aqueles que habitam os espaços simbólicos e institucionais dos modos de vida da *intelligentsia* uspiana.

Digo isso, pois o “estilo de Paulo Arantes faz dele um autor de difícil leitura. Sua linguagem tem sempre algo de críptico, de elíptico e alusivo, que desnorteia o leitor; mais ainda, o constante ‘movimento de balança’ de suas frases multiplica os motivos de perplexidade” (PRADO JR, 1996, p. 9).

Aos estrangeiros, resta a árdua tarefa de cavar nos arquivos empoeirados da história para verificar e reconstruir as imagens de pensamentos que são lançadas em pontos estratégicos nos ensaios, pois, a todo instante, somos empurrados pelo autor para “o campo aberto da cultura política e da sensibilidade literária moderna, sem a proteção do cercadinho da convenção acadêmica, os maneirismos do gênero filosófico ficam como que expostos, fazendo uma figura às vezes inesperada, meio cômica, meio inócua” (SCHWARZ, 1994, p. 241).

No processo de reconstrução, a inferência que urge é a da lacuna, primeiro pela natureza da forma ensaio e, segundo, pelo limite do livro diante

da amplitude das teses. Talvez, porque o pensamento de Arantes seja forjado pela busca da continuidade, a construção de um sistema⁴⁶ para sua crítica da cultura filosófica. “Acresce que cada ensaio – e não só os presentes neste livro – remete a todos os demais e faz sistema – a despeito da distância que separa os temas visados” (PRADO JR, 1996, p. 9). Aqui realoco a proposição que Bento Prado Jr. fez no prefácio sobre o *Ressentimento da Dialética* e implantou de forma harmônica para compor a reflexão, sem mesmo parafrasear o filósofo. Tudo isso, porque o sistema sinuoso de Arantes passa pela “gênese da dialética hegeliana, literatura e sociedade no Brasil, filosofia uspiana, teoria estética, ideologia francesa contemporânea, *revival* do pragmatismo norte-americano, todos temas são costurados – de maneira zigzagueante, é claro – por um único fio vermelho, cujo nome é...”.

São essas, em certa medida, as características que tornam o livro de Arantes um objeto de paixões antagônicas, afetos de amor e ódio. De certo, tal forma aliada com um conteúdo local “valeu ao autor críticas azedas por razões rigorosamente contraditórias, por superestimar ou por subestimar os pobres professores da USP, por ter cão e por não ter cão, quando a verdadeira questão estava em outro lugar e nada tinha a ver com um palmares ou com um anti-palmares” (PRADO JR. 1996, p. 9).

Entretanto, vale ressaltar que o sujeito da prosa no caso não é pré-filosófico. Arantes seguiu durante sua formação todo rito estrutural da história da filosofia, assim ele apoia a agilidade da movimentação literária. “Faz parte da vivacidade e da feição própria desta estilização a referência periódica e desabusada às condições históricas do país, que lhe imprimem a nota situada, antiingênua, mas também a perspectiva especial” (SCHWARZ, 1994, p. 241).

Superadas as observações sobre o conteúdo e a forma, cabe ressaltar a esfera metodológica que sustenta o livro. Neste ponto já se pode vislumbrar que o modo de teorizar e sistematizar de Arantes tem uma arquitetura inspirada na obra *A Formação da Literatura Brasileira*, de Antonio Candido. “Em especial de sua idéia mesma de ‘formação’, que aponta uma fase específica, com traços e problemática própria, em que o esforço literário funciona em

⁴⁶ De acordo com Prado Jr (1996, p. 17), “os textos de Paulo Arantes fazem sistema, na medida em que cada um remete implicitamente aos demais. Acrescentamos que a *ordem cronológica* da leitura talvez seja a que mais facilite a compreensão, na medida em que acompanha o *progresso* de um esforço único de pensamento e clarificação das experiências moderna e contemporânea da filosofia”.

aliança com o propósito de contribuir para a construção da nacionalidade.” (SCHWARZ, 1994, p. 239). Nesse ponto vale destacar a centralidade da noção de formação (*bildung*) na construção da ideia de Literatura e Filosofia como sistema para os autores. É claro que a compreensão de tal conceito foi detalhada por Candido e passou a ser referência para reflexões de Arantes. Vejamos o que Candido diz:

Para compreender em que sentido é tomada a palavra formação, e porque se qualificam de decisivos os momentos estudados, convém principiar distinguindo manifestações literárias, de literatura propriamente dita, considerada aqui um sistema de obras ligadas por denominadores comuns, que permitem reconhecer as notas dominantes numa fase. Estes denominadores comuns são, além das características internas (língua, temas, imagens), certos elementos de natureza social e psíquica, embora literariamente organizados, que se manifestam historicamente e fazem da literatura aspectos orgânicos literários, mais ou menos conscientes do seu papel; um conjunto de receptores, formando os diferentes tipos de público, sem os quais a obra não vive; um mecanismo transmissor, (de modo geral, uma linguagem, traduzida em estilos), que liga uns a outros. O conjunto dos três elementos dá lugar a um tipo de comunicação inter-humana, a literatura, que aparece sob este ângulo como sistema simbólico, por meio do qual as veleidades mais profundas do indivíduo se transformam em elementos de contato entre os homens, e de interpretação das diferentes esferas da realidade. (CANDIDO, 2000, p.23)

Essa longa citação é para mostrar que, embora o autor esteja baseado nos alicerces do pensamento de Candido, os ensaios sobre a formação filosófica uspiana, aparentemente, seguiram a mesma lógica do triângulo *autor-obra-público*, porém constituídos como um decalque que revela certa artificialidade na continuidade para emergência da tradição. Quero dizer com isso que a utilização de tal método tinha o objetivo “nos termos de Antonio Candido, de escrever uma história dos brasileiros no seu desejo de terem uma literatura. Paulo adaptou a fórmula e escreveu uma história dos paulistas no seu desejo de construir uma cultura filosófica.” (SCHWARZ, 1994, p. 239). Nessa linha de interpretação, a absorção do esquema analítico que se apropriava da crítica refletida sobre a noção de formação através da experiência literária era a chave mestra para percepção do desenvolvimento da cultura brasileira.

A trilha desbravada por Candido que percorreu *pari passu* os principais movimentos do sistema cultural literário, evitando as manifestações avulsas individuais para combater as descontinuidades dos ciclos formativos (sintoma do mal-estar da dependência dos países periféricos), fora adotada. De par com isso, o professor de filosofia se viu atraído a apreender tal método, na ânsia de superar o filoneísmo dos bacharéis nos *fluxos constantes* das ideias fora do lugar, pois feitos os devidos reparos metodológicos e propedêuticos até o influxo externo permitiria a maturidade do sistema cultural nacional. Nessa medida estava “armado o esquema de que eu precisava”, confirma Arantes (1994a, p. 184), “o ponto de vista que tornava enfim visível o meu assunto, o lugar ocupado pela Filosofia na formação e funcionamento do sistema cultural brasileiro – como era de fato muito lateral, ficava mesmo difícil enxergar alguma coisa”.

Embora a origem e condições metodológicas sejam as mesmas, o objeto, o extrato social e a temporalidade histórica são completamente distintos. A investigação de Candido cobre dois séculos, um longo período que se estende de 1750 até 1870. Já no caso de Arantes, suas preocupações são contemporâneas. Um olhar sobre a história da formação uspiana que abarca menos de meio século. Com efeito, diria nesses termos, que o trabalho de Arantes se aproxima muito mais das pesquisas de Paulo Emílio Salles Gomes, que registrou o desejo dos brasileiros terem um cinema na obra *Cinema: trajetória no subdesenvolvimento*, publicado no primeiro número da revista *argumento*, em 1973. É curioso pensar que Antonio Candido visualiza a possibilidade de superarmos a dependência e o subdesenvolvimento; já Paulo Emílio, por sua vez, infere que o subdesenvolvimento nas produções cinematográficas é estado, não um estágio no processo de emancipação. A respeito de tais aspectos, Schwarz (1994, p. 239) afirma:

Essa proximidade no tempo levou tanto Paulo Emílio como Paulo Arantes a se considerarem parte das contradições e alienações que descrevem, o que cria um tipo de ironia mais acerbo. As linhas comuns aos trabalhos dos dois Paulos são numerosas e têm fundamento na realidade. Decorrem de questões gerais ou comparáveis, próprias aos processos de formação nacional nos diferentes âmbitos. Sugerem a possibilidade e o interesse de considerar estas evoluções em conjunto, no seu ritmo desigual

e combinado. Comentando a ‘situação colonial’ de nosso cinema anterior ao Cinema Novo, Paulo Emílio observa a propósito da chanchada “uma harmoniosa combinação de pontos de vista entre os produtores e o público destes filmes brasileiros. Para ambos, cinema mesmo é o de fora, e outra coisa é aquilo que os primeiros fazem e o segundo aprecia”. Ou seja, a chanchada que fazemos e apreciamos não é cinema, ao passo que cinema de verdade é só o de moda e a vida intelectual voltou à irrelevância. Já o livro de Paulo reata com aquela tradição forte, o que, a meu ver, deve ser saudado.

A observação de Schwarz sobre a similitude dos Paulos lança luz sobre o processo das reflexões. O fato de partilharem das contradições internas do próprio movimento das ideias e reconhecerem as limitações da formação imprimem em seus próprios corpos as marcas do tempo refletido. Paulo Emílio estrutura uma sùmula do cinema brasileiro, removendo excessos na análise sobre dominação econômica que nos alcança pela disciplina uma linguagem estrangeira como efeito do subdesenvolvido na produção cultural cinematográfica. É nítida uma dinâmica da colonização, que é tensionada pelo que vem de fora, mas também pela própria percepção local.

Tal fenômeno, como vimos anteriormente, restaura o combate à postura ingênua da luta pela exclusão da totalidade pela influência estrangeira, como se fosse possível enaltecer uma origem popular pura, um retorno ao caráter nacional em contraposição à cultura massificada imperialista. Por mais que a visão de Paulo Emílio compõe um desencantamento crítico do mundo, sua crítica negativa intrínseca em seu discurso emerge um desejo teleológico de superação das máculas coloniais. Assim sendo, mesmo na perspectiva em que fomos forjados a construir sob a marca da dependência, seria possível um cinema brasileiro. O caminho da emancipação cultural entrelaça a produção local e a consciência do subdesenvolvimento para em um futuro visualizar o florescer de uma linguagem que se reencontra conosco mesmo naquele movimento dialético do *desigual e combinado*. Por enquanto, como exposto por Schwarz, apenas criamos simulacros de chanchadas estrangeiras, nos quais o público e o produtor reconhecem como ilegítimos e deslocados.

Na mesma linha, Paulo Arantes organiza sua investigação sobre o desejo dos paulistas terem uma filosofia. Por mais que o modelo fundante seja o sistema literário de Antonio Candido, as perspectivas analíticas historiográfica e

social estão em sintonia com o modelo do crítico de cinema. A aproximação procedimental tem sua causa na dificuldade de capturar o objeto investigado, já que, com a experiência literária (por mais frágil que fosse a produção cultural), Candido tinha um arquivo documental capaz de assegurar o mínimo de sucessões de obras e, por sua vez, a consolidação de um discurso que fosse possível visualizar uma continuidade social. Já no caso da Filosofia, a consciência da fragmentação dos processos de formação e a negação constante das experiências passadas impediram uma percepção integral da formação do sistema filosófico brasileiro. Para Arantes (1994a, p. 187), “a cultura filosófica para funcionar tem que viver no circuito fechado de uma instituição especializada. Ora, a cadeira de Filosofia regida por um professor europeu na recém-fundada Universidade de São Paulo era justamente a estufa de que tanto carecíamos”. As razões históricas indicam nas afirmações de Arantes uma falta de lastro social na constituição do objeto Filosofia. Sendo a germinação do filosofar um processo interno didático-pedagógico da universidade, seria ilógico buscar uma continuidade fora dela. O movimento combinado e desigual, tal qual do cinema, aparece pelo transplante organizado da institucionalização filosófica. Vale ressaltar que o corpo doutrinário trata-se de um “conjunto de métodos e técnicas intelectuais cristalizado na tradicionalíssima cultura filosófica universitária francesa.” (ARANTES, 1995, p. 187).

Até o momento, sabe-se que a inspiração do método deriva das pesquisas de Antonio Candido na sua busca pela continuidade no processo de formação da literatura brasileira, mas, pela complexidade do objeto e da precariedade da temporalidade histórica e social da investigação do objeto *Filosofia*, é possível aproximar as investigações de Arantes ao processo reflexivo de Paulo Emílio. Entretanto, ainda falta uma parte para que o modelo investigativo do pensador uspiano fique completo. Refiro-me à absorção da teoria de Roberto Schwarz no processo de construção teórica de Arantes, uma espécie de matriz teórica que reverbera por diversos ensaios.

Prado Jr. (1996) já antecipava tal influência no prefácio ao *Ressentimento da dialética*⁴⁷, logo não há novidade em notar que a tese imbricada no cer-

⁴⁷ Prado Jr. (1996), demarcando a trajetória intelectual de Paulo Arantes, especificamente sua relação com a obra hegeliana do doutorado até o *Ressentimento da Dialética*, afirma que, a partir da leitura da *Ideologia Alemã*, prolonga um processo de crítica marxiana passando pelas especulações sobre a origem da Dialética até a problematização do mal-estar na filosofia contemporânea. “Mas o curioso

ne do ensaio *As ideias fora do lugar* parece ser um ponto arquimediano que fornece a alavanca para Arantes mover seu mundo. Apesar de se tratar de um pequeno ensaio da obra schwarziana, a ressonância é imensa em diversos livros do pensador uspiano.

Arantes, ao apreender a tese da temporalização espacial das ideias, absorveu a volubilidade e o dualismo apresentados por Schwarz ao tangenciar dialeticamente noções como liberalismo e escravidão, latifúndio e trabalho livre, sociedade do favor e civilização burguesa, ética do trabalho, serviços pessoais etc. Conceitos estes que emergiram ao longo da interpretação da formação do Brasil pelo olhar crítico sobre as experiências sociais e culturais assentadas no paradoxo de que “as ideias liberais não podiam praticar, sendo ao mesmo tempo descartáveis. Foram postas numa constelação especial, uma constelação prática, a qual formou sistema e não deixaria de afetá-las.” (SCHWARZ, 2000, p. 23). A coexistência do antagônico e das disparidades conceituais com a vida pragmática entre a sociedade brasileira é esmiuçada em uma espécie de chão histórico, o qual o crítico elabora através da emergência do romance moderno de Machado de Assis. De acordo com Schwarz, seu objetivo de pesquisa transitou pelo seguinte caminho:

[...] procurei ver na gravitação das ideias um movimento que nos singularizava. Partimos da observação comum, quase uma sensação, de que no Brasil as ideias estavam fora do centro, em relação ao seu uso europeu. E apresentamos uma explicação histórica para esse deslocamento, que envolvia as relações de produção e parasitismo no país, a nossa dependência econômica e seu par, a hegemonia intelectual da Europa, revolucionada pelo Capital. Em suma, para analisar uma originalidade nacional, sensível no dia-a-dia, fomos levados a refletir sobre o processo da colonização em seu conjunto, que é internacional. O tic-tac das conversões de liberalismo e favor é o efeito local e opaco de um mecanismo planetário. Ora, a gravitação cotidiana das ideias e das perspectivas práticas é a matéria imediata e natural da literatura, desde o momento em que as formas fixas tenham perdido sua vigência para as artes. Portanto, é o ponto de partida também

nessa reviravolta é que ela foi, de algum modo, provocada (mesmo que na condição, apenas, de “causa ocasional” — já que no fundo estão presentes as famosas “ideias fora de lugar” de Roberto Schwarz) por uma espécie de redescoberta de Kojève, anteriormente excomungado na esteira de Lebrun.” (PRADO JR, 1996, p. 10).

do romance, quanto mais do romance realista. Assim, o que estivemos descrevendo é a feição exata com que a História mundial, na forma estruturada para dentro da escrita, em que agora influi pela via interna - o escritor saiba ou não, queira ou não queira. (SCHWARZ, 2000, p. 30-31).

A passagem acima resume a percepção crítica de Schwarz ao apontar o desalinhamento que produz a estranha sensação de estarmos *fora do centro*, no descompasso entre o tempo e o espaço que as ideias ocupam. Enquanto a relação do uso das ideias caminha passo a passo no continente europeu, nos países periféricos o atraso entre a criação e a recepção das ideias distorce suas práticas. O curioso é que Schwarz resgata uma problemática que tradicionalmente fora desenvolvida pelo pensamento conservador, que ganhou muita força com os escritos de Oliveira Viana – a velha tese que vigorou entre os conservadores que eram céticos aos ideais burgueses.

O diferencial está na problematização do desenvolvimento da produção capitalista em um país escravocrata, ou seja, o arranjo estruturado para pensar a recepção do ideário burguês europeu resulta na inferência da convivência entre escravos, latifundiários e homens livres, o que seria uma inserção no sistema global capitalista de um país periférico escravocrata. Fenômenos como o *favor* emergem como fenômeno na produção subjetiva dualista das aberrações sociais da formação cultural e política brasileira. As ideias liberais sempre foram claras para as elites dirigentes, contudo, pelo nosso lastro deficitário histórico e social, podem ser transvestidas como “roupas apertadas”. Assim, *As ideias fora do lugar* permitem apreensões críticas de fenômenos paradoxais que validam e compatibilizam estados e coisas que são incompatíveis por princípios. Logo, a inferência lógica que o dualismo vigente no processo de formação da política e cultura brasileira coexistem é o fundamento de toda chave de leitura para a reflexão da formação filosófica de Arantes. Ao absorver tais ideias, o professor uspiano interpreta o processo da experiência de formação nacional pela constituição dialética da consciência a si mesma. Em uma base hegeliana, busca a tomada de consciência no processo formativo na tensão entre os entraves históricos que produzem a manutenção dos estados de coisas, pois o dualismo permite que a estrutura de dominação permaneça estável. Tais pressupostos justificariam a premissa de Arantes ao analisar os processos formativos aplicados por Jean Maugüé como uma “reviravolta

decisiva em nossa malsinada dependência cultural. O influxo externo por certo continuaria determinante, uma razão a mais para louvar o tirocínio do referido transplante civilizatório, pois afinal um pastiche programado em início de carreira é bem melhor do que uma vida inteira de pastiches inconscientes.” (ARANTES, 1994, p. 61).

Na mesma linha, Schwarz (2000, p. 25) afirma que “um latifúndio pouco modificado viu passarem as maneiras barroca, neoclássica, romântica, naturalista, modernista e outras, que na Europa acompanharam e refletiram transformações imensas na ordem social.”

Na conclusão cética do autor, o desajuste inevitável que produz todas nossas mazelas é a condição e consequência oriunda da condenação pela “máquina do colonialismo”. Independente da variedade de formas e conteúdos culturais transplantados pela migração das ideias fora do lugar, as estruturas sociais permanecem fixas. O latifúndio convive com todas as correntes literárias ou até mesmo filosóficas sem qualquer alteração. “Em resumo, as ideias liberais não se podiam praticar, sendo ao mesmo tempo indescartáveis.” (SCHWARZ, 2000, p. 26).

Parece, salvo engano, que a teoria schwarziana é um ponto de chegada, no qual Paulo Arantes toma consciência do próprio processo de formação dele e da nação. Logo, seria uma decorrência concluir que entender o processo de formação de forma consciente, longe dos pastiches criados pelo filoneísmo das tradições que anteciparam a produção intelectual uspiana, seria a tentativa de romper com o dualismo. Assim, a tríade teórica está estruturada para que o professor de filosofia construa uma nova narrativa sobre a “verdadeira inauguração da filosofia”, a saber: a filosofia universitária uspiana.

Já que falamos de crítica literária e formação filosófica, vale relembrar o conto machadiano *Teoria do medalhão*. Por mais que seja um clássico, quase um lugar comum, vou descrever os pontos principais caso alguém desconheça a narrativa. Presente na coletânea *Papéis Avulsos* (1997), o conto traz um tom de teoria filosófica formalizada em um diálogo entre um pai que ensina ao filho os principais truques e os caminhos mais eficazes para que transforme em um emérito medalhão. Seu filho, um jovem que incorpora todas as características de uma elite decadente nacional, escuta com cuidado os conselhos do pai. O desejo de alcançar altos cargos na esfera pública estrutura seu modo

de conduta nos jogos de poder revelados na previsibilidade das orientações do pai. Basicamente, o principal conselho para se tornar um medalhão é não se indispor com ninguém, pelo simples fato de não ser afligido pelas próprias ideias. Sendo assim, o caminho mais suave é negar a originalidade, portanto, conduzir sua existência em certa previsibilidade. “Ora, quem abre a boca corre o risco de desagradar. Isto quererá dizer que o medalhão deva ficar mudo? Não, desde que ele se limite seja aos “negócios miúdos”, seja à “Metafísica”, ou, noutras palavras, ao localismo e às generalidades que não incidam.” (SCHWARZ, 1994, p. 241).

Machado de Assis, por meio da observação do comportamento social brasileiro, ironiza a irrelevância da formação nacional. A premissa básica do esvaziamento de si mesmo, em prol de um ofício que “irá ensinando os elementos dessa *arte difícil de pensar o pensado*” (ASSIS, 1997, II, p. 291). É revelador como Machado identifica o atrofiamento da intelectualidade e, pela boca do pai de Janjão revela processos de uma série de exercícios e práticas disciplinares que evitarão a produção da originalidade e ideias próprias, conduzindo o medalhão para o lugar comum.

Relembrar o conto machadiano não serve apenas como recurso estilístico transitório, mas para localizar o debate resgatado por Paulo Arantes no longínquo discurso sobre o problema da formação nacional. Além disso, vale pensar o lugar ocupado pelo professor de filosofia como aquele que não seguiu os conselhos do pai. Renegou, aparentemente, os pressupostos básicos da teoria do medalhão, quando instrumentalizado por um método resolveu questionar a maldição de Sísifo que atormenta a intelectualidade brasileira. No desejo de combater o eterno recomeço, a prática da inauguração dos processos formativos e o dualismo oriundos dos nossos devaneios coloniais estipulou um programa investigativo para compreender a formação filosófica uspiana. Contudo, ao que parece, Arantes, ao empurrar a pedra da formação até o cume da montanha, se viu na mesma situação que seus antecessores e, por força maior, observou paulatinamente a pedra rolar até a base da montanha.

Aqui não se trata de metáfora, a maldição de Sísifo é apenas uma imagem de pensamento que vigora na imanência das nossas práticas intelectuais. Trata-se de uma nova inauguração, uma estrutura formal criada por Arantes sobre o *Departamento Francês de Ultramar* para criar uma continuidade

artificial, com objetivo nobre de combater o dualismo fruto da nossa dependência cultural e política. Entretanto, uma estratégia que não se sustenta quando observamos os documentos e mesmo o lastro histórico do processo de formação uspiana. Como Paulo Arantes rompeu com os mandamentos dos medalhões, sua conduta produziu muita indisposição entre seus pares. Tais polêmicas intelectuais são reveladoras para demonstrarmos como as pedras continuam rolando montanha abaixo.

No dia 14 de março de 1994, após a publicação do livro *Departamento Francês de Ultramar*, o jornal *O Estado de S. Paulo* promoveu no Museu de Arte de São Paulo um debate entre Roberto Schwarz, José Arthur Giannotti, Oswaldo Porchat, Bento Prado Jr. e Paulo Arantes. Os textos foram publicados pela primeira vez nos cadernos do *Suplemento de Cultura* do jornal *O Estado de S. Paulo*, infelizmente sem as respostas de Paulo Arantes aos comentários críticos dos debatedores. Posteriormente, o Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap) reuniu os quatro textos que comentam o livro na trigésima nona edição da revista *Novos Estudos*. Por se tratar de textos poucos conhecidos, mas de grande relevância para compreensão das teses de Arantes, vale a pena demonstrar os principais argumentos que expressam as reações de Schwarz, Prado Jr., Giannotti e Porchat.

No texto *Filosofia em formação*, Schwarz revela as principais influências de Arantes, reforçando as características metodológicas de Antonio Candido, impressas criticamente em cada ensaio. Como um bom teórico literário, esquivava-se dos conteúdos polêmicos abordados pelo autor e, assim, direciona seu foco para a forma da escrita e composição do livro. Schwarz (1994, p.241) afirma que a “prosa é mais de literato que de filósofo profissional. Ela circula com liberdade entre a evocação, a análise, a história das idéias, a piada, o perfil intelectual, a reconstituição minuciosa de um argumento, a observação literária etc”. Essa observação surge para sustentar a ideia da liberdade ensaística, que, aos poucos, escapa das amarras da forma dissertativa monográfica do comentário estruturalista. Contudo, indica também escolhas de discursos que corroboram para críticas profundadas sobre os resquícios subjetivistas da memória impressos por Arantes em seus ensaios, pois em “contrapartida o domínio filosófico perde o privilégio de não ser confrontado com o mundo e as demais modalidades de escrita”.

Ainda sobre a crítica de Schwarz (1994), o autor, munido de sua ironia machadiana, indica que o assunto à primeira vista é “provinciano”, um tanto quanto “bisonho”, pois, aparentemente, a motivação do escritor tem caráter mais “sentimental do que teórico”. Mas, em uma rápida digressão, o crítico reaparece como o mestre acolhedor e reconhece a importância do tema investigado dentro da hierarquia dos problemas que se dedicaram a pensar a cultura brasileira. Isso porque, ao pensar a criação de um departamento de filosofia, o autor participa, assim, do debate sobre o processo emancipatório nacional, resgatando todas as marcas da condição colonial e suas relações diretas com os melhoramentos das nações desenvolvidas. Logo, Schwarz (1994, p. 239) conclui que isto diz “respeito às instituições, às artes, às ciências, e vale também para o ensino da filosofia. As dificuldades deste processo muitas vezes têm feição anedótica, mas a sua relevância, vistas desse modo, é evidente”. Ao término da leitura fica evidente o elogio parcial, uma espécie de legitimação do trabalho. As palavras de Schwarz indicam o lado que ele representa no debate, uma fala sem polêmicas ou apontamentos ácidos.

Na mesma linha argumentativa, encontramos também Bento Prado Jr. *Uma obra essencialmente filosófica*, esse é o título e a tese central defendida por Prado Jr. De acordo com o autor (1994, p. 255), “o livro de Paulo é de natureza essencialmente filosófica. Aí discordo do Porchat. E só na aparência limita-se a descrever um certo estilo de produção filosófica ou quase filosófica na periferia do mundo contemporâneo”. A citação permite visualizar o teor do debate ocorrido no Museu de Arte de São Paulo. Em eterno conflito com o neopirrônico uspiano, Prado Jr. aproxima-se das teses de Arantes e toma para si a defesa do livro. Para sustentar sua argumentação, resgata de forma concisa a trajetória intelectual de seu ex-aluno. Assim, direciona o foco para a releitura hegeliana desenvolvida por Arantes como elemento fundante na construção do seu modelo historiográfico, consagrados à ideologia alemã e ao pensamento dialético alemão. Adequados à circunstância nacional, os caminhos discursivos desenvolvidos por Arantes nos levam a pensar sobre o lugar da filosofia na contemporaneidade. Logo, não se trata, portanto, “de sobrevalorizar nossa produção local. Trata-se, antes, de perguntar pelo lugar da filosofia contemporânea no seu lugar, isto é, no mundo contemporâneo” (PRADO JR. 1994, p. 256).

Nesse empreendimento há convergência de ideias, a ponto de existir uma imbricação das perspectivas diante do diagnóstico de Arantes. O limite entre a concordância e a discordância desaparece no discurso e indica existir uma aderência ao movimento do discurso pela apreensão do movimento dos ensaios. Sendo assim, Prado Jr. (1994, p. 256) afirma que concorda “globalmente com o seu diagnóstico, mesmo naquilo em que esse diagnóstico implica cacetadas sobre coisas que andei escrevendo[...]. Endosso quase todas as cacetadas, mas disse ‘quase’ todas”. É curiosa essa afirmação, pois apesar de aceitar as críticas de Arantes e endossá-las, o tensionamento parece revelar algo dissonante. Tal tensão surge na compreensão global das consequências lógicas oriundas dos apontamentos críticos. Ora, se a análise hegeliana aplicada aos processos históricos brasileiros permite compreender que o fazer filosófico está completo e que não há mais sentido em filosofar, o que nos resta são acessos “imediatos” ao “universal filosófico”, uma espécie de ideia ilusória. Apesar de Prado Jr. (1994) entender o caminho argumentativo e validar tais ideias, por emergirem como “sensatas” e “realistas”, o professor uspiano não consegue apreender integralmente a proposta do ex-aluno. Apesar dos jogos retóricos e literários, Prado Jr. indica uma real preocupação para o seu “quase”, pois na medida em que aceitamos a plenitude da proposição de que a filosofia é “negativa” e “indireta”, as consequências são devastadoras. É o que parece, de alguma maneira, que o Paulo recusa a fazer, entendendo esse cuidado com uma expressão de uma perplexidade sem data e sem chão, portanto com uma preocupação estéril e abstrata, ou seja, sem qualquer rendimento teórico possível.

Sob o mesmo ponto, que reforça a preocupação a respeito da esterilidade e abstração teórica, Porchat elabora uma crítica sagaz e ácida, classificando o livro de Arantes como um livro anti-filosófico.

Pereira (1994), no texto *Um ensaio brilhante de um intelectual maduro* inicia sua prosa crítica elevando a estatura intelectual. Ele desenvolve a ideia da existência da maturidade e autonomia crítica nos ensaios, decorrentes de um rigor notável da cultura filosófica. “Não apenas informação, mas assimilação crítica”, afirma Pereira (1994, p. 251), “que se manifesta na maneira como expõe e analisa os temas de que se ocupa. Redação inteligente, estilo ágil. Em vários momentos, análises finas e penetrantes. Algumas páginas de

grande beleza. Crítica às vezes quase ferina, mas quase sempre elegante”.

Como é visível, o elogio parece ser fruto da cordialidade institucional, mas não nos deixemos enganar pelas armadilhas dos afetos. Apesar de reconhecer seu ex-aluno como um dos notáveis intelectuais da cultura brasileira, revela não possuir os elementos necessários para ser considerado um ensaio filosófico. Diante disso, propõe fazer alguns reparos para seguir as regras do jogo do debate. Pereira (1994), como estratégia, desenvolve uma situação hipotética, na qual a figura de um crítico maldoso aparece em um futuro distante rememorando o debate.

O crítico reconhece que naquele encontro existiam dois brilhantes críticos, Schwarz e Arantes, e, com toda astúcia dos gênios malignos, estabelece uma distinção. Para tanto, lança a suspeita de que um possuía um objeto de investigação real. Esse crítico maldoso, ao estabelecer a premissa da realidade dos objetos, compara Arantes e Schwarz e conclui que seria impossível o primeiro realizar uma obra semelhante ao segundo. Tal incapacidade não teria relação com a capacidade intelectual ou com a incompetência literária, mas simplesmente por culpa da inexistência do objeto.

Para o crítico, quando Arantes se deu conta da impossibilidade de demarcar teoricamente seu objeto de pesquisa, começou a inventá-lo por conta e risco. “E, porque queria ser apenas um crítico, passou a acreditar em sua criatura, projetou-a fora de si, pôs-se a analisá-la e chegou até a encontrar defeitos nela. Representante máximo assim da crítica criadora no sentido literal da expressão.” (PEREIRA, 1994, p. 252).

Como um bom neopirrônico, o cético Porchat, inspirado por Pirro de Élis e de Sexto Empírico, recupera em sua formulação irônica uma posição cautelosa e falibilista. Ao desconfiar das afirmações de Arantes, através da boca de um personagem hipotético, denuncia a precipitação sistêmica, a especulação antifilosófica e uma possível abstração artificial. Ainda com um tom de sarcasmo, afirma Porchat:

Eu não endossaria essa postura radical de tão maldoso crítico. Mas ainda assim cabe perguntar: por que essas dúvidas, por que essas relutâncias? Relutâncias de público, relutâncias dos repórteres. Por que essa necessidade que Paulo Arantes sente, e com razão, de ter de explicar-se sobre seu objeto? Ele existe, afinal? Um certo mal-estar se apossa de nós em face

dessa situação. Um temor sadio de que estejamos deixando-nos conduzir por uma certa *hybris*, uma certa falta do senso da medida. Será que não estamos nos tornando um departamento de filosofia que, temeroso do seu não reconhecimento externo, se volta narcisisticamente sobre si mesmo e complacente exclama: “Ah, como somos bons!”? Seria bom rirmos de nós mesmos talvez um pouco mais. Paulo Arantes generosamente ri, talvez, de nós mesmos um pouco de menos (PEREIRA, 1994, p. 252).

O trecho acima indica não apenas as dúvidas de um cético, que seria um procedimento natural do seu fazer filosófico, mas uma desconfiança coletiva que problematiza o mal-estar da possível inexistência de um objeto. Os questionamentos que nascem são: “será que não é cedo demais para fazer história? Será que não valeria a pena deixar antes a história acontecer? A produção filosófica brasileira ainda é muito pobre, embora crescente. A paulista é parte dela, a uspiana é parte da paulista, a departamental é parte da uspiana”. (PEREIRA, 1994, p. 252).

O que parece para você leitor? Não há um pouco de verdade nas palavras do cético, por mais paradoxal que pareça? Como afirmamos anteriormente, o método inspirado em *Candido* não condizia com o objeto e com o recorte histórico das análises de Arantes. A impressão que fica é que as palavras de Porchat lançam luz sobre um debate que ficou esquecido, desvalorizado por aqueles que se aventuraram a pensar a problemática da formação filosófica e seu ensino no Brasil. Outra hipótese plausível seria pensar que os questionamentos dos céticos se tornaram conhecidos por muitos debatedores, contudo não existia um desejo de levar às últimas consequências tais problemas. Isso porque o livro de Paulo Arantes tornou-se um senso comum, um lugar de partida unânime que diversos pesquisadores iniciam suas jornadas especulativas, seja para defender de forma apaixonada a existência de uma filosofia nacional, seja para desqualificá-la. O fato é que poucos pesquisadores se debruçam sobre as premissas de Arantes e sobre as dúvidas elencadas por seus críticos para pensar se o discurso não se fundamenta em uma invenção. Segundo Porchat:

A esse livro, por tantos aspectos admirável, eu teria apenas esses três reparos a fazer: a inexistência do objeto, a ausência de uma fundamentação do discurso crítico que nele tem lugar e uma espécie de postura antifilosófica

que o livro, me parece, exhibe do começo ao fim. Paulo Arantes não tematiza seus pressupostos, não explicita seu método, recusa-nos indicações precisas de como estrutura sua visão crítica da temática que aborda. E aí nos desnorteia bastante, nos força a arriscar uma decifração de entrelinhas, e sabemos como isso é perigoso. Porque, é claro, ele tem pontos de vista, tem convicções, tem método, tem preferências, tem pressupostos, mas não os expõe e não os discute. Isso torna problemática para nós a aceitação de sua análise crítica (PEREIRA, 1994, p. 253).

Decifrar os códigos estabelecidos por Arantes torna a análise de sua crítica quase que intransponível. Não pela incapacidade da escrita do autor, tampouco pelo esforço intelectual do leitor, mas pela falta de transparência ao tematizar seus pressupostos. As críticas evidenciadas por Porchat, através dos aspectos necessários para o reparo da obra, estão em consonância direta com análise elaborada por Arthur Giannotti.

No texto *Um livro polêmico*, Giannotti (1994) afirma que Arantes, na busca de esquematizar um modelo analítico baseado nas premissas das *ideias fora do lugar* como modelo pedagógico alternativo ao ensaísmo dos bacharéis, cria um novo intelectual. Contudo, para alcançar seus objetivos, Arantes tende a generalizar sua experiência e a de sua geração. Diante das arbitrariedades generalistas do autor, Giannotti expõe a própria experiência para contrapor os traços da experiência filosófica da USP. O movimento realizado em contraposição ao discurso de Arantes coloca em xeque os pressupostos de continuidade organizados em toda narrativa dos ensaios de *Um departamento de Ultramar*, que estabelece limites e formas submissos aos limites de suas premissas metodológicas. Em outras palavras, o esquema reducionista de Arantes captura a transposição do modelo estrutural francês como matriz formativa do desenvolvimento intelectual nacional, produzindo uma visão artificial de uma unidade homogênea da produção uspiana.

Giannotti contrapõe tal tese descrevendo outros aspectos das relações institucionais na FFCL/USP, aplicando sua experiência com objetivo de revelar o caráter contraditório. Para Giannotti (1994, p. 244), logo se percebe que a história realizada por Arantes “não é aquela do historiador, no sentido usual da palavra. Paulo não escreve a história do vir a ser do Departamento de Filosofia da USP, mas, por assim dizer, articula a história categorial de um

Departamento Francês de Ultramar”. Sendo assim, pode-se compreender que, a partir de uma categoria pré-moldada, o autor produz toda uma série de conexões e continuidades que não condizem com a realidade das práticas discursivas existentes no departamento de filosofia uspiano, mas com um modelo formatado mediante uma abstração teórica. Para Giannotti (1994, p. 246):

Paulo sabe que o preço pago para obter este percurso é muito alto, pois cinde o Departamento Francês de Ultramar do Departamento Real. Basta lembrar que toda a produção de Lívio Teixeira, de Gilda de Mello e Souza e minha própria tese de doutoramento sobre Stuart Mill precisam ser empurradas para a sombra. Além disso, pouco se lhe dá se os textos que lhe servem foram ou não publicados na época. Tudo vale, até mesmo notas de aula e observações colhidas no bar. Este procedimento, visando exclusivamente o ato produtivo, não retira o texto do diálogo com os interlocutores? [...]. No entanto, a seu *Bildungsroman* posso legitimamente contrapor o meu, tal como se desenrola dez anos antes. Em particular, porque minha experiência põe em xeque aquela continuidade histórica que Paulo encontra entre a proposta de Maugüé e o projeto estruturalista de Guérout e Goldschmidt, vigente nos anos 60. E tal continuidade não lhe é essencial para que possa continuar falando de uma entidade como a Ideologia Francesa? Creio que minha experiência vale tanto quanto a dele, e atesto que, ao chegar ao Departamento em 1950, não tanto como calouro pois já tinha frequentado por dois anos o curso de Letras Clássicas na qualidade de ouvinte, posso assegurar que poucos se lembravam da existência de Maugüé.

Ler com calma e reler com atenção as palavras proferidas acima provocam um certo espanto, pois em três movimentos provocativos, Giannotti traz a costura dos problemas apresentados anteriormente. Primeiro, indica que o preço cobrado pela artificialidade da continuidade formal tem um efeito predatório de silenciamento e ocultamento de diversas experiências (Teixeira, Melo e Souza e Giannotti), para regiões sombrias. Segundo, resgata a mesma hipótese de Porchat sobre a fragilidade da investigação histórica. Ele não se vale da crítica referente ao recorte histórico, mas direciona para a falta de rigor com as fontes históricas. Para finalizar, apresenta a hipótese da legitimidade do romance de formação (*bildungsroman*⁴⁸), ou seja, para Giannotti, o livro de Arantes possui

⁴⁸ O termo *bildungsroman* traz em sua etimologia duas palavras em alemão que podem remeter ao

as características desse gênero literário. Logo, seu discurso sobre sua formação teria o mesmo pensamento lógico e ontológico para construção argumentativa.

Ao relacionar a forma e o conteúdo a um romance de formação, Giannotti denuncia os processos de psicologização na construção da história. Trata-se de um protagonista que relata uma jornada heroica na constituição da formação. Simultaneamente, o trajeto formativo produz uma representação da história do personagem Paulo Arantes, mas também de toda sua geração. Faz isso na busca de estruturar uma trama que permita frisar a luta pela implantação de um método que tenha a função pedagógica e profilática, contra as práticas obscurantistas dos seus inimigos que representavam o velho ensaísmo dos bacharéis. Para Giannotti (1994, p. 246):

Desse ponto de vista, a estrutura do livro logo se ilumina. A certidão de nascimento é dada pelo herói civilizador Maugüé. Ao Porchat cabe o papel de instaurar o novo objeto, a despeito de seu viés politicamente conservador. Depois de uma crítica às raízes espiritualistas do método, vem, de um lado, o gênio maligno representado por Gerard Lebrun, de outro, a *Aufhebung* de todo o processo, a *aparousia* da musa dos Prados, com a descrição detalhada da luta de gigantes deste herói do refinamento com o dragão marxista Roberto Schwarz. E nas nuvens de poeira dessa batalha finalmente se desenha um novo capítulo do marxismo ocidental, escrito por Rui Fausto e por mim; marxismo que, por ser ocidental, conforme o conceito de Perry Anderson, já trazia na sua origem o vício de ser mais experto em falar dos textos de Marx do que da própria realidade capitalista. Observe-se de passagem que os autores, que já denominei os três porquinhos da filosofia paulista, na conta de Paulo, passam a ser quatro, o que nos promove a três mosqueteiros.

Trata-se de uma trama estabelecida através de uma continuidade que vai de Maugüé (o herói civilizador), passando por Porchat (o instaurador), até chegar

romance enquanto gênero, como o processo de aperfeiçoamento do sujeito moderno. Assim, temos a noção de romance de formação, que indica um gênero literário famoso na Alemanha. Talvez o livro mais conhecido desse gênero seja *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, de 1795. Esse modelo de romance tem intrínseco em sua narrativa a imagem de um protagonista que inicia sua jornada formativa em direção de uma elevação cultural, intelectual e filosófica. Para maiores informações sobre o conceito *bildungsroman*, consultar LUKÁCS, Georg. *A teoria do romance* (2000); e MAAS, Wilma Patrícia Marzari Dinardo. *O Cânone mínimo. O Bildungsroman na história da literatura* (2000).

na emergência do marxismo no Brasil. Se pensarmos com cuidado, a narrativa de Arantes ainda afeta os discursos de diversos estudantes e professores de filosofia. A jornada heroica criada por Arantes não sustenta em si as continuidades artificiais, que criou uma linha de condução que liga todas as práticas filosóficas como se fossem apenas uma experiência. Para Giannotti (1994), o seu *bildungsroman* conta uma história diferente. Ao relembrar os três eixos do curso de Filosofia, afirma que “o curso de Lívio era inteiramente tradicional, podendo, a meu ver, ser ministrado num liceu francês, alemão ou americano. Se, na verdade, era monográfico, nunca pretendeu ir muito além da glosa, e para ele o estruturalismo era um ilustre desconhecido”. (GIANNOTTI, 1994, p. 246).

Para finalizar a seção, cabe retomar os argumentos apresentados para relacionarmos com nosso nó problemático. Como foi apresentado anteriormente, Arantes se inspirou no método de Antonio Candido, se aproximou das pesquisas de Paulo Ermínio e se associou às reflexões teóricas de Roberto Schwarz.

Todo esse cabedal tinha por objetivo desenvolver uma investigação que permitisse encontrar uma continuidade formativa com o desejo de combater as mazelas dos nossos processos emancipatórios. Assim, aparentemente, Arantes produziu seu próprio objeto de pesquisa e escreveu seu *bildungsroman*. Contudo, como percebemos nas críticas de Prado Jr., Pereira e Giannotti, existe um abismo gigantesco entre o *Departamento Francês de Ultramar* e o *Departamento Real da USP*.

Como demonstramos, a hipótese mais plausível sobre a construção do processo formativo uspiano está nas relações descontínuas. Aqui não se trata de silenciar as pesquisas de Arantes para tecer um elogio ufanista descontínuo. O que desejo é verificar de forma rigorosa como as relações de poder e saber se constituíram no Departamento Real da USP.

Os jovens turcos invadem Rennes⁴⁹

Esta seção problematiza a construção retrospectiva dos enunciados da

⁴⁹ A presente seção foi prejudicada em sua composição porque não contou com o suporte dos Arquivos e Bibliotecas. Desde março de 2020, o acesso foi restrito devido à pandemia do Covid-19. Como a seleção nos arquivos foi realizada durante o período de 2017 até 2019, a última visita para recolher os documentos estava marcada para o final de março. Deixo registrado que após o fim da pandemia retomo o desenvolvimento dessa seção em formato de artigo, pois o conteúdo dos documentos para o tema me parece ser de grande relevância para o debate sobre a formação filosófica brasileira.

primeira geração de professores brasileiros de filosofia formados na USP, em relação à recepção da história da filosofia de Martial Guérout e do estruturalismo de Victor Goldschmidt. Isso quer dizer que o contraste que se intensifica na direção do desdobramento dos problemas oriundos da filosofia da história da filosofia de Guérout e Goldschmidt tem seus fundamentos na análise crítica da geração formada entre os anos 1950 e 1960. Em outros termos, pretendo evidenciar a redução propedêutica metodológica dos problemas historiográficos na experiência uspiana pela recepção dos professores Oswaldo Porchat, José Arthur Giannotti e Bento Prado Jr. Sendo assim, para entendermos a geração dos jovens turcos, é preciso retroceder à proveniência dos problemas da nossa formação.

De tempos em tempos, a legitimidade da história da filosofia é colocada em dúvida. Geralmente, a inspiração dessa dúvida tem seus fundamentos em sentimentos ingênuos, que podem ser identificados em discursos que buscam estabelecer princípios de identidade entre filosofia e ciência. Segundo Guérout (1968, p. 189), tais princípios sustentam a ideia de que a única ciência válida é sempre a mais recente, logo “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”.

Diante dos ataques contra a legitimidade da história da filosofia, Guérout formulou os primeiros alicerces da sua tecnologia de sistemas filosóficos através do discurso kantiano, especificamente mediante os argumentos *quit facti* e *quit juris*. Nesses termos, o autor examina o problema filosófico da 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*)”. (GUEROULT, p. 1968, p. 189).

Sem perder tempo em debater essas posições ingênuas, o filósofo interrogou os céticos pela estrutura concreta da existência da história da filosofia. Na tradição filosófica europeia, contrariar a materialidade da questão de fato (*quit facti*) da realidade da historiografia da filosofia seria no mínimo se refugiar no *argumentum ad absurdum* e produzir inferências lógicas com consequências insensatas.

No entanto, é válido ressaltar que, apesar de o problema gueroultiano seguir a mesma fórmula do problema kantiano relativo à ciência, não existe nenhuma dúvida metafísica lançada sobre a existência da historiografia. Sendo assim, não se trata de “pesquisar se essa história é possível e legítima, mas sendo indubitável sua existência como fato – como ela o é [...]. Aqui como já consideramos resolvida a questão *quid facti* e nos esforçamos em seguida para justificar a possibilidade do fato, isto é, resolver a questão *quid juris*.” (GUÉROULT, 1968, p. 190).

A história da filosofia como *quid facti* é um problema autoevidente na tradição francesa, que deve ser desenvolvido por aspectos lógicos que investigam a constituição arquitetônica e estrutural dos sistemas filosóficos para legitimar a questão de direito (*quid juris*). Logo, seria irracional negar a existência dos problemas da filosofia com seu passado. Contudo, dada a falta de densidade cultural, o problema da legitimidade da história filosofia poderia ser questionada através da negação da questão de fato (*quid facti*). No caso do Brasil, a problemática sobre a existência de uma historiografia nunca foi autoevidente, dessa forma, a legitimidade sustentada pela tradição filosófica na cultura francesa não se aplica para aqueles que se dedicam a pensar filosofia nos trópicos.

“Com relação à cultura científica”, afirma Teixeira (2003a, p. 194), “creio que as relações entre brasileiros e os estudiosos dos países mais avançados podem chegar rapidamente a uma situação normal. O que nos falta às vezes, em nosso desenvolvimento cultural, é a perspectiva histórica, nestes países de curta história”. A localização do problema gueroultiano da *quid facti* por Lívio Teixeira, já nos primeiros anos de existência da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras, antecipa a problemática da diferença entre filosofia e ciência e sua relação com a história. Pela diferença pressuposta, o autor não percebe dificuldades para o desenvolvimento do pensamento científico nos países novos⁵⁰. “Mas, justamente, para a ciência essa perspectiva não é de

⁵⁰ Cf. A noção de “país novo” foi desenvolvida e problematizada por Fernand Braudel a pedido dos estudantes responsáveis pela publicação da Revista de Filosofia, Ciências e Letras da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. No início da institucionalização da Filosofia na FFCL-USP, o debate ganhou força quando Maügué replicou a ideia de Braudel nas suas diretrizes de ensino. O mote da “juventude” foi lançado para suprir uma função dupla. Primeiro, potencializar a imagem do jovem que transforma o contexto sociopolítico mediante a formação

todo necessária. Para a filosofia é diferente. A própria natureza das coisas faz que, para bem compreender o pensamento europeu de hoje, devamos nos reportar à história da filosofia” (TEIXEIRA, 2003a, p. 195).

Lívio Teixeira (2003c), ao interpretar o problema da história da filosofia, deixa claro que é inegociável lançar mão da ideia de que a formação filosófica exige uma formação histórica. Seja para aplicação do método estrutural uspiano no fazer filosófico, assim como para compreender a história das ideias no Brasil. Nesse sentido, os países novos, para fugir do caminho da ingenuidade, devem perseguir o aprofundamento dos estudos e da reflexão filosófica, pois, sem a perspectiva histórica, não existe a possibilidade de elaborarmos juízos de verdades ou discernir os fluxos de ideias novas que desembarcam dos países centrais.

Por não existir uma densidade cultural, seja pela falta de uma tradição intelectual acadêmica, seja pela falta de tradição de escolas historiográficas brasileiras, nossa atmosfera se torna rarefeita. Logo, elementos básicos e essenciais que já estão cristalizados em culturas europeia mais velhas nos faltam como lastros de legitimidade. Portanto, no que toca à filosofia, “a presença da história é, sem dúvida, um desses elementos, talvez o mais importante. Essa atmosfera de pensamento histórico e solidária, naturalmente, da eficácia do espírito crítico que, por sua só presença, limita os exageros, as distorções, a fatuidade, os improvisos e o diletantismo”. (TEIXEIRA, 2003a, p. 198).

É possível notar, nas palavras de Teixeira (2003a), que as lições gueroultianas foram absorvidas e replicadas em suas observações. O problema colocado pelo professor uspiano emerge como dobra, uma inversão da presença da

cultural e educacional; segundo, alertar sobre as características da imaturidade e ingenuidade da juventude em recepcionar ideias sem o devido olhar crítico. A problemática da dependência cultural estava em vigor na relação entre o consumo das ideias novas e a necessidade de se instaurar uma tradição da historiografia filosófica. Para Braudel (1936, p. 03), no Brasil “não são precisas tantas precauções para rever o passado, para, ao voltar de uma viagem banal, deparar com as misteriosas impressões da época ameríndia, situada além do passado colonial que é o de ontem. Aqui o passado e o presente nos arrastam com uma insistência que é uma lição contínua. É preciso, quaisquer que sejam as conseqüências, retocar nossas ideias, nossas ideias da Europa, por detrás das quais, quer se queira, quer não, há florestas que são parques e campos batidos, jardins e pomares em perfeita ordem. Demais, para sentir-se o que é um país-novo, não será o viver nele a melhor escola?”. Foi influenciado por Maügué e Braudel que Lívio Teixeira elaborou uma reflexão sobre a necessidade da história da filosofia para o ensino e a formação filosófica brasileira.

tradição como fundamentos da legitimidade da questão de fato (*quid facti*). Aqui a autoevidência sempre foi a falta da historiografia como prática formativa filosófica. Para Teixeira (2003a), o diletantismo é a maior prova da ingenuidade formativa das nossas instituições educacionais. Herança dos bacharéis de direito e medicina, que, na figura de Faria Brito, materializam uma prática discursiva que fomenta um “eterno recomeço, o comentário nunca terminado das doutrinas filosóficas europeias do século XIX”. (TEIXEIRA, 2003a, p. 196).

A ilegitimidade da história da filosofia na formação cultural brasileira ganha corpo através do empenho dos bacharéis em promover a constante mudança de doutrinas filosóficas, consumindo pela negação das filosofias passadas o que há de mais recente na filosofia europeia ou norte-americana. O diletantismo, somado a nossa inclinação de consumir as novidades sem o devido rigor crítico, produziu falácias do livre pensar nacional. A ingênua crença da reflexão autônoma, que nasce através da figura do gênio que representa aquele ser que absorveu os elementos mais puros do caráter nacional⁵¹.

O desdobramento de uma prática formativa filosófica, fundamentada em uma erudição nebulosa, faz-se imanente no desejo de nacionalizar a filosofia. “O Brasil passa hoje por uma fase de nacionalismo estridente, resultado de uma tomada de consciência intensa de nossa condição de país subdesenvolvido, que luta para adquirir, no concerto das nações, uma posição de menor dependência”. As palavras de Lívio Teixeira parecem descrever a emergência do conservadorismo e o avanço do fascismo nos dias atuais, mas o professor uspiano se refere à primeira metade do século XX. Salvo engano, tais reflexões parecem necessárias para ordem do dia, tendo em vista o ataque que a filosofia e sua história sofrem com o avanço do obscurantismo na atualidade e permanecem com o mesmo teor das premissas nacionalistas.

O interessante, ao analisar a cadência da ordem das razões, é perceber como é espantoso que os desdobramentos formativos emergentes da ausência

⁵¹ Cf. Em 1954 o filósofo e psicólogo Dante Moreira Leite elaborou uma crítica ácida contra as teorias que buscavam definir o povo brasileiro. Leite articulou a noção de caráter nacional, etnocentrismo e ideologia para investigar a proveniência do psicologismo imbricado na ideia de tomada de consciência e da unidade de um povo. Para uma reflexão mais aprofundada, conferir: LEITE, Dante Moreira. O caráter nacional brasileiro: descrição das características psicológicas do brasileiro através de ideologias e estereótipos. São Paulo, 1954. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1954.

de uma herança historiográfica provoquem relações entre práticas formativas e posicionamentos políticos. A ingenuidade de nacionalizar a filosofia, lastreada por premissas subjetivistas e historicistas como “alma”, “povo”, “caráter nacional”, “origem” etc., alimenta manifestações nacionalistas estereis, como julgar contrário ao “bom senso interessar-se por Platão, Descartes ou Kant neste país jovem e oprimido por problemas urgentes, dentre os quais a educação primária não é o menor” (TEIXEIRA, 2003a, p. 197).

Sobre esses pontos, pode-se considerar que se aceitarmos os princípios de que nos países novos, especificamente no Brasil, a inexistência de uma tradição historiográfica provoca um cenário completamente distinto dos países europeus é possível observar o problema por outras perspectivas.

Os problemas colocados sobre a filosofia e a história da filosofia tinham outro teor investigativo. Superada a questão de fato (*quid facti*) na historiografia francesa, o necessário seria sustentar a legitimidade da disciplina como indispensável para formação filosófica. Entretanto, através das reflexões de Teixeira (2003), podemos observar que estamos em uma situação completamente diferente.

Enquanto na França a escola historiográfica se consolida no projeto da dianoemática gueroultiana, com questões que sustentam as relações da filosofia frente a sua própria história, no Brasil, ainda era necessário apresentar de maneira pedagógica recursos didáticos que permitissem o acesso aos elementos básicos da história da filosofia para formação dos primeiros professores de Filosofia na FFCL-USP. Sendo assim, se aceitarmos o argumento da inexistência de uma perspectiva histórica, a perspectiva filosófica e histórica gueroultiana não poderia ser apreendida em sua totalidade.

Dito isso, parece que o movimento do ensino da filosofia e todo processo formativo se alinhou em aceitar de forma passiva o discurso de que não pode existir filosofia sem história da filosofia. Por outro lado, o problema paradoxal que indica que a “história da filosofia pode parecer uma negação da própria filosofia” (TEIXEIRA, 2003a, 198) não parece ter sido absorvido nos debates sobre formação filosófica.

Diante do desafio cultural de formação filosófica brasileira, Lívio Teixeira (2003a) testemunha seu reconhecimento pelo professor Guérault, que ocupou a cadeira de história da Filosofia na FFCL-USP. Seus cursos sobre

historiografia da história da filosofia marcaram profundamente o ensino da história da filosofia na tradição uspiana. Em seus cursos, apresentou de forma didática como analisar os textos investigando a estrutura de uma obra e o método demonstrativo de que se serve o filósofo. Guérout também apresentou as filosofias de Descartes, Kant e Leibniz como monumentos arquitetônicos, “cujo material são as ideias, mas que não chegam a serem filosofia senão por sua efetiva demonstração. Estes monumentos podem ter até uma espécie de beleza, mas uma beleza que só se pode descobrir pela apreensão das relações estruturais do pensamento”. (TEIXEIRA, 2003a, p. 200).

O professor Guérout que conviveu e orientou Lívio Teixeira é distinto do filósofo-historiador Guérout que ocupava as trincheiras do debate filosófico sobre a historiografia francesa na cátedra do *College de France*. Aqui não se trata de um apontamento psicologista ou historicista que particulariza a subjetividade do homem, mas de uma observação que rastreia um discurso que ecoa no autor-função que se adequa aos debates historiográficos franceses e aos problemas na constituição da cultura filosófica brasileira.

Pois, para lá “da importância dos trabalhos de M. Guérout para a renovação dos estudos da história da filosofia na Europa, eles têm para nós, no Brasil, uma significação a mais: o método histórico deles é um convite à disciplina do pensamento filosófico, que com tanta frequência nos faz falta”. (TEIXEIRA, 2003a, p. 200).

Consideradas as coisas desse modo, seria possível estabelecer outros critérios para avaliar a recepção do pensamento de Guérout. Se partíssemos da ideia de que o acesso que tivemos do método gueroutiano via filosofia uspiana parece ser um decalque provisório com propósito propedêutico, seria prudente se perguntar do que se trata realmente a dianoemática em sua totalidade? Quais eram os objetivos de Guérout ao pensar uma Filosofia da História da Filosofia? E se seu método historiográfico tem a mesma validade para a conjuntura brasileira, como parece ter para prática do filósofo-historiador francês? Ainda não vou responder os problemas propostos, pois será necessário antes adentrar um pouco mais no problema da ilegitimidade da história da filosofia.

Como vimos, a primeira geração de professores de filosofia da USP, representada antes pelo professor Lívio Teixeira, apontou a problemática

propedêutica oriunda da fragilidade cultural brasileira. Um país de curta história e nenhuma filosofia não poderia transpor os debates densos sobre a legitimidade da história da filosofia e seus métodos. Cruz Costa e Lívio Teixeira desbravaram as primeiras questões de fatos sobre os limites didáticos e filosóficos da vida universitária. Entretanto, coube à geração dos jovens turcos aprofundarem os debates mediante um parricídio filosófico.

A expressão *jovens turcos* foi criada por Cruz Costa para designar ironicamente José Arthur Giannotti, Bento Prado Jr., Ruy Fausto e Oswaldo Porchat. A expressão é, aliás, muito reveladora se pensarmos a relação de poder estabelecida na Faculdade de Filosofia na década de 1950.

Cruz Costa elabora um paralelo entre a nova geração e o grupo de jovens que, em fins do século XIX, liderou na Turquia um movimento reformista do Império Otomano. “Iniciado por jovens turcos provenientes dos setores militares, o movimento instalou uma profunda transformação social e política naquele país, culminando na chamada ‘Segunda Era Constitucional’ da história da Turquia.” (OLIVEIRA, 2012, p. 147).

Como é possível perceber, a expressão utilizada por Cruz Costa já indica uma tensão geracional entre os jovens turcos e os traços diletantes da geração do velho professor. O que parece é que os jovens, de certa forma, eram comparados “àqueles bárbaros instruídos e desejosos, em última instância, de grandes mudanças e inovações – insatisfeitos que se mostravam com o antigo regime”. (OLIVEIRA, 2012, p. 147).

As mudanças e inovações foram alcançadas pela geração de jovens professores. A direção dos novos ares não veio de Paris, mas da *Université de Rennes*. Era a universidade em que Victor Goldschmidt lecionava, mestre de muitos professores do departamento de Filosofia da USP.

A memória conflituosa sobre o Departamento de Filosofia não parece caracterizar a continuidade zelosa para manutenção dos pressupostos históricos oriundos das respectivas heranças mauguetianas. De acordo com seu próprio depoimento, Prado Jr. (2000) ingressou em 1956, e seus primeiros anos como estudante de filosofia foram não só marcados pela ausência dos professores franceses, mas também pelo intercâmbio dos jovens professores brasileiros Giannotti e Ruy Fausto. Giannotti viajou para a França em 1958 e ficou por lá dois anos, enquanto Ruy Fausto deu apenas um semestre de aula.

“O velho Cruz Costa, por sua vez, teve uma briga com o então governador Jânio Quadros, foi punido e, por um certo período, não deu aula. Quer dizer, o corpo docente se reduziu consideravelmente.” (PRADO JR, 2000, p. 203).

Nesse período, Porchat havia indicado o desejo de estudar filosofia grega em Paris, por meio de uma carta a Giannotti. Este, por sua vez, em resposta, sugeriu que seu amigo não fosse para Paris, mas sim para Rennes. A recomendação estava fundamentada em sua experiência, pois Giannotti ficou um ano estudando naquela região. O fato era que em Rennes “havia um curso de filosofia grega dado por Victor Goldschmidt e Gilles-Gaston Granger estava lá também”. (PEREIRA, 2000, p. 199).

A correspondência mudou o curso da história de Porchat e, de certa forma, influenciou diretamente no futuro da formação filosófica brasileira. Porchat, que era formado em letras, foi para França fazer mestrado em filosofia grega. Contudo, Goldschmidt alterou sua bolsa para que ele fizesse graduação em filosofia. O jovem cursou filosofia em Rennes e seguiu de perto todos os ensinamentos de Goldschmidt e Granger. Ao término de sua graduação, foi aceito como aluno estrangeiro pelo então diretor da *École Normale* Jean Hyppolite. Já em Paris seguiu os cursos de Hyppolite sobre Hegel e Heidegger, além de conviver com o grupo *Pour Marx*, que tinha a liderança de Althusser.

Mesmo com todas as luzes de Paris, Porchat retornou para Rennes e iniciou seu doutoramento com Goldschmidt sobre *A dialética em Aristóteles*. Porém, após as primeiras conversas, seu orientador recomendou a mudança do tema para *A noção aristotélica de ciência*, tese que foi defendida em 1967 e infelizmente publicada em 2001⁵².

Em 1961, retorna para o Brasil, mas agora como docente do Departamento de Filosofia da USP⁵³. O professor Porchat trouxe em sua

⁵² Cf. PEREIRA, Oswaldo Porchat. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

⁵³ De acordo com Oliveira (2012, p.153), “Oswaldo Porchat ficaria na Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo lecionando filosofia antiga (grega), lógica e teoria do conhecimento de 1961 a 1975. Contudo, dela se desligou para fundar, em 1977, o chamado Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência (CLE) na Unicamp. O CLE, conforme ressalta Daniela Ferreira, serviria de modelo para a criação da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF), ocorrida em 1983 – associação esta que, para a socióloga, teria garantido autonomia profissional aos filósofos no Brasil. Também para Marcos Nobre, a criação do Centro de Lógica teria

bagagem cultural a mais recente novidade europeia: o estruturalismo francês. É importante sublinhar esse acontecimento, não porque seria uma guinada didático-pedagógica para universidades brasileiras, mas pelo simples fato de que a geração que criticou as práticas filoneístas e diletantes também consumiram o pensamento mais atual naquele período.

A diferença parece residir no fato de que as ideias não chegaram da França desconectadas das instituições educacionais, pelo contrário, agora as ideias estrangeiras seguiam um rito institucionalizado e burocrático. Houve uma disciplinalização e oficialização do que seria o saber oficial que seguia uma norma prescritiva.

No caso do estruturalismo, por mais que pudesse se configurar como mais uma ideia nova desembarcando em um país com frágeis tradições historiográficas, ele estava na ordem do dia. Legitimado como “o método”, quase uma panaceia contra nossa miséria cultural filosófica, foi divulgado e sistematizado na cultura uspiana pelo professor Porchat.

“Eu era estruturalista de carterinha”, confessa Porchat “e assim fiquei até 1967, 1968. Eu nunca quis ser historiador da filosofia, mas, porque pesava sobre mim a herança estruturalista, eu entendia que a única maneira de fazer filosofia corretamente era fazer história da filosofia” (PEREIRA, 2000, p. 122). A dedicação quase religiosa à doutrina estruturalista vivenciada por Porchat ficou marcada pela tradução e publicação do livro *A religião de Platão* em 1963.

Na publicação brasileira, foi acrescentada como apêndice uma reflexão de Goldschmidt apresentada no XII Congresso Internacional de Filosofia em Bruxelas, em 1953. O apêndice *Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos* se tornou mais conhecido que o livro.

O *Prefácio Introdutório* redigido por Porchat justificava a importância do apêndice e, conseqüentemente, a obra como demonstração do método. “Outra não foi a razão por que traduzimos e, em apêndice, a comunicação que apresentou ao XII Congresso Internacional de Filosofia” (PEREIRA, 1970, p. 6). O breve texto apresentava a necessidade de compreender a religião de Platão através de sua inserção em um contexto filosófico: uma novidade para professores e estudantes de filosofia, que ainda reverberavam o historicismo e psicologismo de Cruz Costa.

sido a primeira tentativa sistemática e de envergadura para introduzir a filosofia analítica no país.”

Assim, analisar um texto pelo seu contexto filosófico significava compreender seu movimento interno e apreender “segundo as articulações de uma estrutura global, de que recebe sua plena significação. Estas considerações permitem-nos abordar rapidamente um tema caro a V. Goldschmidt, e ligado indissolavelmente a seus estudos: o do método em história da filosofia” (PEREIRA, 1970, p. 6). O método em história da filosofia era a prioridade para a construção de um Departamento de Filosofia.

Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos (1953) de Victor Goldschmidt e *Le problème de l'histoire de la philosophie* (1956), Martial Guérault, foram considerados “como os dois momentos mais altos da metodologia científica em história da filosofia” (PEREIRA, 1970, p.6).

Talvez essa afirmação sobre os dois textos seja um dos fragmentos mais reproduzidos do *Prefácio Introdutório* de Porchat. A reprodução é compreensível, porém a aceitação da proposição como verdadeira parece ser incompreensível. O exagero como recurso retórico da proposição de Porchat tem a intenção de justificar o uso propedêutico dos dois historiadores da filosofia. Entretanto, os dois textos estão longe de ser os momentos mais altos da metodologia científica sobre história da filosofia.

O contraponto que estabeleço nem tem como parâmetros a diversidade de livros de historiadores da filosofia e filósofos da história da filosofia que estavam distantes do universo do método das estruturas, minha afirmação está associada apenas com a produção corrente de Goldschmidt e, principalmente, de Guérault. A publicação do monumental *Descartes selon l'ordre des raisons* já sustenta a desconfiança contra o argumento de Porchat. Guérault não apresenta no prefácio sua perspectiva de história da filosofia, mas a aplicabilidade do método de forma clara e ordenada por toda obra. Talvez seja um dos maiores exemplos da história da tecnologia dos sistemas filosóficos em ato.

A obra produz famosa polêmica filosófica que aqueceu os ânimos dos historiadores da filosofia e filósofos franceses. A querela metodológica entre Martial Guérault e Ferdinand Alquié⁵⁴ foi uma das mais disputadas no universo do cartesianismo, o Descartes do *ystème* versus o Descartes da *démarche*.

Goldschmidt foi discípulo de Guérault e quem acompanhou todos seus cursos no *Collège de France* desde 1951. A dianoemática ainda era uma

⁵⁴ O tema da polêmica será desenvolvido na seção dedicada à obra de Martial Guérault.

filosofia em construção, mas que fora consumida pelos discípulos iniciados. Goldschmidt era um iniciado na doutrina dos sistemas que tinha a análise arquetetônica e lógica com seus elementos principais para alcançar a verdade.

Goldschmidt participou da disputa de poder entre Guérault e Alquié, combatendo o ensaio *Structures logiques et structures mentales en histoire de la philosophie*, publicado na *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, em 1953. Foi nessa conjuntura que foi escrito o famoso artigo “Tempo lógico e tempo histórico na interpretação dos sistemas filosóficos”.

Goldschmidt direciona sua crítica indiretamente às noções de *structures logiques e mentales*. No artigo, Alquié relaciona o sentido filosófico da história da filosofia com uma temporalidade histórica; para combater um suposto historicismo de Alquié, o discípulo de Guérault reforça a necessidade de negarmos todas as causas exteriores e nos focarmos apenas às estruturas das obras filosóficas.

Porchat parece localizar o leitor de forma indireta sobre a polêmica que já havia esfriado na França, mas ganhava adeptos no Brasil. O professor lamentava que, sob a influência de “certo relativismo em moda, mal compreendido aliás, se veja recusar por alguns a própria possibilidade teórica dessa objetividade desejável para todo historiador”. (PEREIRA, 1970, p. 7).

A objetividade desejada para o historiador da filosofia emergia como estratégia no combate à ilegitimidade da história da filosofia brasileira. Porchat possuía plena consciência dos problemas *quid facti* e *quid juris* e almejava solucioná-los através de metodologias filosóficas. Em Rennes parece ter encontrado uma tática com o estruturalismo de Goldschmidt, que recolocava o idealismo radical gueroultiano em seus escritos.

O professor Porchat julgava útil insistir na publicização do pensamento metodológico estruturalista goldschmidtiano, pois tinha a preocupação de fazer da história da filosofia uma ciência rigorosa, no qual procuram regras que possibilitam alcançar uma real objetividade através da exposição e interpretação dos sistemas filosóficos. Essa objetividade consistia na reconstrução explícita do pensamento do filósofo, seguindo a trilha da descoberta e argumentação. Era preciso respeitar “todas as suas articulações estruturais, reescrevendo por assim dizer, segundo a ordem das razões, a sua obra, sem nada juntar, entretanto, que o filósofo não pudesse e devesse assumir explicitamente como seu”. (PEREIRA, 1970, p. 7).

A crença na segurança metodológica prometia um afastamento imediato do historicismo e psicologismo, os quais frequentemente produziam distorções nas práticas historiográficas correntes, que, pelos dogmas em cânon, interpretavam as doutrinas e acreditavam produzir uma pretensa crítica para a historiografia filosófica.

Para alcançar essa objetividade existia um preço a ser pago, que futuramente foi recolocado pelo próprio Porchat como alto demais. Antes de verificarmos a autocrítica, faz-se necessário perceber que para implantação desse projeto houve um processo de disciplinalização, a que os corpos dos estudantes e professores uspianos foram submetidos para que fosse viável a materialização do estruturalismo uspiiano.

A recomendação da norma era a seguinte: é evidente que, para tal atitude, “própria a quem não quer julgar um autor, mas compreendê-lo, exige um esforço penetrante da inteligência, uma rigorosa disciplina intelectual, a ausência de todo preconceito e dogmatismo. Exige que o intérprete se faça discípulo - ainda que provisoriamente - e discípulo fiel”. (PEREIRA, 1970, p. 6).

Novos hábitos comportamentais e intelectuais deviam compor esse corpo dócil, para que pudesse fugir dos argumentos sofisticados do historicismo superficial e dos dogmatismos fáceis. Assim, o “esforço”, “rigor”, “disciplina”, “neutralidade” e “fidelidade” eram componentes necessários para a constituição da subjetividade do discípulo. A desobediência, que se manifesta pelas expressões “refuta-se”, “julga-se”, evidenciava uma crítica a “um autor e sua doutrina, sem ter-se levado a cabo a exigência de compreensão objetiva, e postulando-se paradoxalmente o caráter irrealizável da pretensão a uma tal compreensão”. (PEREIRA, 1970, p. 7)

Do texto para o contexto da sala de aula, era assim que o discurso do estruturalismo uspiiano ganhava adeptos. Depoimentos dos estudantes que ingressaram na Faculdade de Filosofia na década de sessenta ajudam a compreender melhor e visualizar como os mandamentos goldschmidianos foram replicados nas aulas introdutórias de Oswaldo Porchat.

De acordo com Arantes (1994b, p. 115), o professor explicava de forma simplificada os princípios metodológicos de Goldschmidt, “lembrando aos alunos – confundidos no seu ‘dogmatismo’ inato e por isso mesmo des-norteados pelas observações desabusadas – que não são as opiniões e as teses

isoladas que distinguem o filósofo do homem comum, mas o movimento metódico de um pensamento estruturado”.

Portanto, conclui-se diante das palavras do professor que: a partir de agora, nem tudo é filosofia, e nem todos são filósofos. Uma nova concepção legitimava procedimentos propedêuticos que reivindicavam o rigor e a dimensão da atividade filosófica. Logo, não bastava possuir um conjunto de aforismos desconexos, teses soltas, erudição filológica, hábitos doxográficos e filiação acadêmica. A filosofia se reconhecia pela estrutura do sistema, sendo necessário seguir a ordem das razões do filósofo. Dessa forma, o “que se pode dizer de mais geral e menos questionável sobre a ideia de estrutura é que o termo se refere a um ‘sistema de relações’, a uma totalidade na qual os elementos não podem ser analisados sem referência a essa totalidade”. (GOLDSCHMIDT, 1982, p. 119).

Não causa estranhamento o relato de Arantes, que por mais romançado que seja ainda traz o teor do testemunho. A sensação de deslocamento abrupto a perplexidade do “desnortear” metodológico parecem sintetizar a descontinuidade da tradição uspiana. O que transparece ruptura é uma não continuidade dos tempos mauguetianos, como se os ventos do norte mudassem por completo a *Nau dos Sensatos*.

“O que é essencial no pensamento filosófico, escreve E. Bréhier, é uma certa estrutura. Essa ideia é especificada e desenvolvida em um capítulo de *Transformação da filosofia francesa*, sob o título de *gênese e estrutura*. A oposição é esclarecedora de várias maneiras”. (GOLDSCHMIDT, 1982, p. 118). Antecipa, em 1950, os conflitos ideológicos que aconteceriam entre os defensores da história e os da estrutura. A polêmica entre historiadores e filósofos pela disputa de poder no campo dos saberes será recebida de forma inconsciente. Não era e, quiçá, ainda hoje não houve o discernimento necessário sobre a contradição existente na noção de história da estrutura, pois sua proveniência discursiva sempre esteve à margem da história ou contrária a ela. (GOLDSCHMIDT, 1982). Assim, o que era entendido por história em 1936 e postulado por Maugüé em suas diretrizes para o ensino da filosofia não tem nenhuma relação com o método historiográfico das estruturas. Assim, *gênese e estrutura* marcam um caminho descontínuo na França e, por consequência, no Brasil.

Era nítido pelo assombro dos estudantes na recepção do método da estrutura a incompreensão das consequências e, também, da própria percepção da fragilidade do tato histórico. No desejo de antecipar o tempo cronológico do atraso, Porchat apostou na implantação do tempo lógico para o progresso dos estudos filosóficos. A tentativa era escapar da ilegitimidade da história da filosofia, que fundamentava o “pastiche programado” e, talvez, rompesse com “uma vida inteira de pastiches inconscientes” (ARANTES, 1994b, p. 61). Por isso a importância do *Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos* (1953)⁵⁵, que, de forma resumida, demonstrava os principais postulados do método estrutural.

A presença do estruturalismo acompanhou a carreira professoral e historiográfica de Porchat até seus últimos dias. A aula inaugural proferida no Departamento de Filosofia da USP, em 1968, entrou para história da formação filosófica brasileira. Naquele ano foi apresentado ao público *O conflito das Filosofias*, talvez um dos textos mais assertivos contra o método estrutural uspiano. Parece paradoxal o responsável pela implantação do método elaborar uma das mais ácidas críticas contra o estruturalismo. Contudo, depois de acompanhar diversos textos e conferências de Porchat, fica claro e lógico o caminho trilhado.

“Eu defendi esse método e doutrina por muito tempo”, afirma Porchat (2016, p. 13-14). “Infelizmente, fui eu quem os trouxe para este Departamento. Muitos professores deste Departamento foram meus alunos e eles os aprenderam comigo”. O sentimento de arrependimento, que foi professado na última conferência de Porchat, denominada *O meu ceticismo*⁵⁶, teve seu início no *Conflito das Filosofias*⁵⁷. Desde 1968, o professor tinha

⁵⁵ Recomendo o estudo de dois textos que trabalharam de forma detalhada e rigorosa o artigo de Goldschmidt, a saber: MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. História stultitiae e história sapientiae. Discurso: Revista do Departamento de Filosofia da USP, São Paulo, v. 17, 1988; RODRIGUES, Augusto Como nos tornamos os professores que somos: uma problematização da herança estruturalista nas práticas de ensinar e aprender filosofia. São Paulo.

⁵⁶ Cf. PEREIRA, O. P. Meu Ceticismo. Discurso, [S. l.], v. 46, n. 2, p. 7-36, 2016.

⁵⁷ “O artigo tem uma estrutura simples. O primeiro item apresenta os predecessores do problema que Porchat pretende abordar e que dá nome ao artigo: o conflito das filosofias. Trata-se de um item puramente histórico, anterior à reflexão pessoal. Esta, por sua vez, divide-se claramente em três partes. No item 2, Porchat expõe o problema do conflito das filosofias não como ele foi formulado historicamente entre os gregos, mas como se apresenta para os ‘homens do século XX’, em particular,

compreendido dois graves erros: “Muitos anos depois eu compreendi 1º) que eu entendera mal o estruturalismo; 2º) que o uso do método estruturalista não exigia o comentário dos textos estudados linha a linha”. (PEREIRA2016, p. 13-14).

A confissão do professor causa espanto e preocupação. Porchat foi aquele que introduziu uma medida profilática para conter nossa má formação filosófica. Contudo, sua apreensão do método foi equivocada, assim como sua organização didático-filosófica por muitos anos. Quando pensamos o ensino da filosofia e processos formativos filosóficos, temos que lembrar que existe uma dimensão intersubjetiva da sala de aula e seu desdobramento ético-político. O professor de filosofia precisa entender que seu pensamento quando se torna público e institucionalizado afeta toda uma rede de subjetividades. É possível observar como Porchat (2016, p. 14) influenciou uma série de sujeitos: “eu comentava assim os textos e ensinei muitos a assim fazerem”. A sua compreensão equivocada do estruturalismo foi replicada em sala de aula. Se pensarmos em cadeia, os professores que foram formados de forma equivocada também reproduziram seus ensinamentos de forma errada.

E de decalque em decalque é compreensível observar no presente uma série de estudantes que não conhecem o básico do seu processo formativo. Eles seguem as normas instituídas às cegas, confiantes que a segurança institucional legitima o seu filosofar. A conclusão mais devastadora diz respeito às consequências da apreensão do método de leitura estrutural como um simulacro das tecnologias dos sistemas filosóficos. A primeira parece ser uma derivativa do próprio método, vejamos o que diz Porchat (2016, p. 14): faz “muito tempo que abandonei o estruturalismo. Paradoxalmente, porém, meu convívio com o estruturalismo foi o que me levou ao ceticismo”. Porchat não cogitava criar nenhum sistema filosófico ou instaurar realidades e verdades. Assim, conforme foi avançando em suas pesquisas e aprofundando nos princípios do estruturalismo, percebeu que não possuía critérios para privilegiar um sistema em relação aos outros, para escolher um entre eles. Sem nenhum critério para legitimar qualquer instalação de realidades e verdades, foi suficiente para sucumbir ao ceticismo.

como ele, Porchat, concebe esse problema. Os itens 3 e 4 dedicam-se a mostrar que o conflito das filosofias é indecível. O último item extrai consequência das considerações anteriores, a saber, a recusa de todas as filosofias” (SMITH, 2017, p. 34). Para uma pesquisa aprofundada sobre a produção porchatiana conferir: SMITH, P. J. Uma visão cética do mundo: Porchat e a filosofia (2017).

O mesmo ocorreu com Goldschmidt. De acordo com Porchat (2016, 14), há tempos que desejava contar para seu mestre que havia se tornado um cético, entretanto lhe faltava coragem para tal declaração. Certa vez, em um jantar com Goldschmidt, o discípulo disse que abandonara o estruturalismo e se tornara cético. Goldschmidt sorriu e respondeu, para surpresa de Porchat, que também havia se tornado um cético.

A partir daquele dia, Porchat ficou convencido de que uma reflexão rigorosa sobre o estruturalismo leva o estruturalista a tornar-se um cético. A única diferença do caminho do discípulo para o do mestre é que Vitor Goldschmidt⁵⁸ se tornou um cético acadêmico e Porchat cético pirrônico.

Diante dos argumentos apresentados, fica clara a necessidade de mergulharmos profundamente no método das estruturas. Como já apontamos que o método que foi instrumentalizado para fins didáticos e pedagógicos por Porchat não diz respeito à plenitude do método, faz-se urgente investigarmos o que vem a ser a dianoemática.

Guérout: o tecnólogo das razões

A presente seção busca expor um primeiro esboço crítico sobre a concepção filosófica de Martial Guérout sob a perspectiva da *dianoemática*. Tal exposição almeja apresentar a problemática existente na relação da Filosofia com sua História e evidenciar a disputa de poder emergente no processo de legitimação da História da Filosofia como disciplina. Entendo, que o debate a respeito da Filosofia da História da Filosofia em Guérout é fundamental para compreendermos melhor a instauração do modelo estruturalista uspiano e todos seus desdobramentos no processo formativo realizado através do ensino da filosofia⁵⁹. Acredito que a exposição das práticas historiográficas e filosó-

⁵⁸ A hipótese de uma possível mudança filosófica na trajetória intelectual de Goldschmidt será verificada em pesquisas futuras. Entretanto, anexe à tese uma tradução do texto *Remarques sur la Méthode Structurale en Histoire de la Philosophie*, publicado na revista *Manuscrito* em 1982.

⁵⁹ De acordo com Pimenta (2008, p. 124), a “investigação sobre o método de M. Guérout. Ora esta questão não é secundária, pois a influência desta maneira de estudar e ensinar filosofia foi durante algumas décadas, quase hegemônica, para não dizer em sua totalidade. Se a influência de Guérout foi determinante na formação de várias gerações de professores de filosofia, é necessário perceber o que constitui tal metodologia, perceber as razões pelas quais ela se tornou padrão e quais as fragilidades de uma aceitação radical da proposta de Guérout. Este é o cerne da questão,

ficas gueroultianas, pode contribuir para distinguirmos as dimensões entre a constituição formativa do comentador, historiador da filosofia e filósofo. Assim, a tensão gerada na oposição entre as diferentes tecnologias discursivas, talvez possa lançar novos olhares para apreendermos tensões que parecem constitutivas dos campos da Filosofia e da História da Filosofia

Dito isso, vale lembrar que o autor teve pouco reconhecimento⁶⁰, apesar de sua maestria técnica e incansável disciplina em organizar sistemas rigorosos de compreensão do pensamento filosófico. “Gueroult procurou entender de que forma uma Filosofia está colocada frente à outra; como se dá a relação entre as diversas Filosofias, uma vez que cada uma delas tende a se ver como única e universalmente válida” (SARDEIRO, 2005, p. 129). Sendo assim, a exposição será conduzida de tal forma que possibilite apreensão da emergência da *dianoemática* na relação intrínseca com o trajeto intelectual de Guérout.

Por esse árduo caminho o filósofo construiu um monumento teórico que se tornou referência e leitura obrigatória para estudos filosóficos sobre Descartes, Espinosa, Leibniz, Malebranche, Fichte etc. Não há dúvida que apesar do embotamento de sua imagem pela geração de Foucault e Deleuze, ele ocupa um lugar de honra que certifica e legitima o seu reconhecimento como um dos mais influentes historiadores franceses da Filosofia.

O filósofo surge de maneira silenciosa entre diversos nomes do estruturalismo e se instaura como modelo intelectual para os pensadores Victor

pois os professores já licenciados, conscientes ou não, receberam, inevitavelmente, uma formação estruturalista, salvo certas exceções”.

⁶⁰ O historiador Dosse ao analisar o livro *Qu'est-ce que le structuralisme? Philosophie la philosophie entre l'avant et apres du structuralisme* (1973) de François Wahl verifica quais são as contribuições da obra para a o campo filosófico. Na problemática sobre a existência de *epistémê* estruturalista, Dosse percebe existir um aquém do estruturalismo com Foucault e um além do estruturalismo com Lacan e Derrida. Contudo, o mais surpreendente no texto de Dosse (1994) está no fato de tornar público o processo de silenciamento de Guérout pela geração da década de 1960. Uma evidência está na escolha de François Wahl, que cede um pouco à moda dos filósofos midiáticos e silencia e inviabiliza a filosofia gueroultiana. De acordo com Dosse (1994, p.100), no livro “não há uma palavra a respeito do trabalho de Martial Guérout nem do de Victor Goldschmidt, embora considere hoje, no entanto, que suas leituras dos *Diálogos de Platão* e de *Descartes*, respectivamente, são ‘no plano histórico, insuperáveis, disso estou absolutamente certo’. Mas confinados no campo exclusivo da filosofia, fechados para as ciências sociais e desconhecidos do público, a contribuição de ambos para o estruturalismo filosófico não é mencionada no livro de François Wahl, que concede, pelo contrário, um lugar de destaque a Foucault, ao interrogar a sua noção de *epistémê*”.

Goldschmidt, Gilles Deleuze, Michel Foucault, Louis Althusser, Gilles-Gaston Granger, Ginette Dreyfus, Jules Vuillemin, Jacques Bouveresse, etc. No Brasil, o poder discursivo do filósofo francês encantou diretamente Lívio Teixeira, talvez o discípulo mais puro e ortodoxo do método gueroultiano. Como vimos anteriormente, a influência indireta de Guérault afetou Osvaldo Porchat e a geração dos jovens turcos através de seu herdeiro teórico Victor Goldschmidt.

Segundo Brunner (1977, p. 177-178, tradução nossa), sua “experiência de vida e de pensamento lhe deram uma autoridade à qual todos nós nos curvamos naturalmente”⁶¹. É notório perceber a admiração de seu ex-aluno e perceber que esse homem que fora exemplo de integridade intelectual e ética, edificou sua existência fundamentado na coragem e na busca pela verdade.

Digo isso, pois já nos primeiros anos de preparação nos liceus em Havre, demonstrou resiliência⁶² e aprendeu a superar os desafios que antecederam o terror da Primeira Guerra. Em 1913, foi recebido como aluno na renomada *École Normale Supérieure (ENS)* e obteve sua *agrégation* em Filosofia em 1920. O grande e longo período de formação intelectual tem relação com as contingências provocadas pela guerra, pois Gueroult participou das duas guerras mundiais. Sendo que o primeiro recrutamento do filósofo ocorreu em 1914, quando Gueroult integrou o grupo de oficiais da infantaria (GOUHIER, 1976).

Nessa ocasião, ele esteve muito próximo da morte duas vezes. De acordo com Vuillemin (1977)⁶³, a primeira aconteceu na batalha de *Bourgaltroff*, onde uma bala atingiu sua cabeça, por sorte não teve nenhuma lesão cerebral. Desenganado no campo de batalha, foi levado para um hospital de campanha. Nesse local, a morte testou Gueroult pela segunda vez, pois o hospital de campanha foi atacado por tropas nazistas e dos trinta soldados presentes, somente três foram levados como prisioneiro. “Ele devia sua vida apenas à

⁶¹ “[...] expérience de la vie et de la pensée lui donnait une autorité devant laquelle nous nous inclinions tous naturellement”.

⁶² “E depois, ainda mais, a sua juventude e a sua infância concretizaram-se no Havre, onde a filosofia e a música já partilhavam os seus favores, época precoce em que tudo se construía, graças ao talento e à vontade da criança. e graças à coragem e confiança de sua mãe, que ficou viúva quando seu filho tinha quatorze anos”. (BRUNNER, 1977, p. 177, tradução nossa),

⁶³ Cf. Notice nécrologique: Gueroult (Martial).In: Association amicale des anciens élèves de l'École Normale Supérieure, Paris, 1977, p. 59-63.

falta de jeito de um atirador e à intervenção *in extremis* de um suboficial. Prisioneiro de *Ingolstadt* e *Placenburg*, Martial Guérout foi um daqueles cuja energia foi grande o suficiente para substituir a inação do prisioneiro pelo trabalho do aluno e já do estudioso⁶⁴ (BRUNNER, 1977, p. 177).

Após o fim da guerra e dos estudos na *École Normale Supérieure*, com o título de *agrège de philosophie*, o jovem professor iniciou sua carreira no *Lycée de Chartres* (1922-1923), seguindo posteriormente para o *Lycée de Vêndôme* (1923-1929). Contudo, sua ambição intelectual de ser professor no ensino superior foi a mola propulsora para elaborar sua tese de *doctorat d'état* com o título *La Philosophie transcendante de Salomon Maïmon*.

“Doutor em Letras em 1930, ensinou História da Filosofia na Faculdade de Letras de Strasbourg, depois, a partir de 1945, na Sorbonne” (GOUHIER 1976, p. 534, tradução nossa)⁶⁵. Na Sorbonne, Guerout teve a responsabilidade de substituir seu mestre Léon Brunschvicg.

Em 1951, após retornar de sua última “missão” na Universidade de São Paulo como professor visitante, Guérout assumiu o cargo mais alto, como historiador e filósofo, ao ser nomeado para o *Collège de France*, para a cátedra de *História e tecnologia dos sistemas filosóficos*. Em sua aula inaugural, ministrada em 4 de dezembro daquele ano, Guérout analisou a concepção histórico-filosófica daqueles que foram seus antecessores, a saber: Henri Bergson e Étienne Gilson.

Na exposição inaugural o filósofo demarcou com esmero a diferença de sua posição em relação ao método intuitivo bergsoniano e ao neotomismo de Gilson. Seu objetivo era combater os dois modelos de filosofia que instrumentalizavam práticas equivocadas para formação do historiador da filosofia.

Guérout critica Bergson por cometer o erro de localizar o objeto da história da filosofia na incomunicabilidade da intuição, ou seja, toda reflexão se fundamentava na externalidade dos sistemas. (GUEROULT, 1952)

Já no caso de Gilson, o problema estava na construção de uma argumentação que tinha como sustentáculos pressupostos essencialistas que

⁶⁴ “Il n'avait dû la vie qu'à la maladresse d'un tireur et à l'intervention in extremis d'un sous-officier. Prisonnier à Ingolstadt et à Placenburg, Martial Guérout fut de ceux dont l'énergie était assez grande pour substituer à l'inaction du prisonnier le labeur de l'étudiant et déjà du savant”. (BRUNNER, 1977, p. 177)

⁶⁵ “Docteur ès-lettres en 1930, il a enseigné l'histoire de la philosophie à la Faculté de Lettres de Strasbourg, puis, à partir de 1945, à la Sorbonne” (GOUHIER, 1976, p. 534).

determinavam e submetiam todos os sistemas filosóficos da história segundo a perspectiva do intérprete. Em outras palavras, a interpretação histórica dos sistemas realizada por Gilson, por ser marcada pela perspectiva neotomista, tornava evidente a pré-determinação dos outros sistemas pela verve do historiador, procedimento que comprometia a autonomia da análise sobre a evolução dos sistemas filosóficos. Logo, para Guérout, os dois filósofos “arrancam a filosofia de sua regra intencional, isto é, o *problema* a que ela se propõe a resolver”⁶⁶ (GUÉROULT, 1952c, p. 23 grifo nosso).

Ainda sobre os primeiros anos de ensino no *Collège de France* o relato de um ex-aluno da Sorbonne descreve além da demarcação teórica e metodológica como vimos acima, a imagem de um professor que vivenciava o filosofar em ato. As palavras de Brunner (1977), ao lembrar que viu nascer nos cursos gueroultiano as primeiras teses da famosa trilogia sobre Malebranche, descrevem uma liberdade no pensar desprovida de preocupações com práticas burocráticas ou didático-pedagógico como na Sorbonne. No *College de France* sua obrigação estava no trabalho de pesquisa sobre Filosofia e História da Filosofia, para então publicizá-las exercendo o filosofar na frente de auditório.

Sua didática refinada e elegante seguia os caminhos da clareza expositiva através de uma argumentação rigorosa e metódica. “Do texto cuidadosamente escrito que lia”, Afirma Brunner (1977, p. 178, tradução nossa), “às vezes se destacava, como se levado pelo sopro da ideia, e, de cabeça erguida, falava tão perfeitamente quanto havia escrito, explorando nas alturas do teto da sala 8 a rede de necessidades inteligíveis, como se sua mente estivesse em contato com um domínio ideal, invisível para nós”⁶⁷.

Ao que parece, as práticas de ensino da Filosofia do professor Guérout não incluíam improvisos ou retóricas ocas. Firmado sobre os fundamentos da leitura dos sistemas e da escrita de cursos monográficos, no qual extraía da tradição filosófica a ordens das razões, seus voos no filosofar que alcançavam domínios “ideais” não aconteciam por acaso. Pelo contrário, Guérout ao

⁶⁶ “[...] arrachent la philosophie à sa règle intentionnelle, c'est- à-dire au problème qu'elle se donne à résoudre” (Guérout, 1952c, p. 23).

⁶⁷ “Du texte, soigneusement écrit qu'il lisait, il se détachait parfois, comme emporté par le souffle de l'idée, et, la tête relevée, il parlait aussi parfaitement qu'il avait écrit, explorant dans les hauteurs du plafond de la salle 8 le réseau des nécessités intelligibles, comme si son esprit était en contact avec un domaine idéal, invisible pour nous”.

defender que toda filosofia se constitui pela combinação de processo lógico e de uma arquetônica, seria apenas pelas análises de estruturas do sistema que poderíamos apreender a ordem das razões. Tais premissas seriam suficientes para legitimar uma metodologia para o ensino da história da filosofia, sendo que “esta história é concebida como o que deve dar acesso às realidades espirituais eternamente vivas nos grandes monumentos filosóficos. Este método comanda o estudo monográfico, a descoberta das estruturas constitutivas e das combinações que delas decorrem”. (GUEROULT, 2007, p. 246).

Vale ressaltar que as práticas discursivas e hábitos filosóficos gueroultiano são marcas de uma discursividade que ecoam em seus gestos, falas e postura intelectual provenientes da “escola historiográfica” que já manifestavam vestígios em seus primeiros anos como professor nos liceus, amadureceram no *College de France* e se consolidaram nos cursos preparatórios ministrados na *École Normal de Saint-Cloud*⁶⁸ na década de 1960.

A força intelectual gueroultiana não era desmedida se pensarmos o contexto do pós-guerra. A relação de poder entre intelectuais rondava como um espectro silencioso os corredores dos centros acadêmicos. Sua postura indicava uma filiação teórica e política, isso implicava não reproduzir citações para provar sua erudição, não aderir a nenhuma forma de ecletismo espiritualista, historicismo ou psicologismo, mas apreender a potência das grandes doutrinas filosóficas em seus detalhes para demarcava os limites e extensões como territórios gueroutianos. Segundo Brunner (1977, p. 178, tradução nossa) o mais surpreendente em Guérault era o poder que tinha de trazer à

⁶⁸ De acordo com Dosse (1994, p. 104), o método de ensino da história da filosofia, era “correspondente ao espírito de uma época, vai constituir para muitos filósofos a própria base de sua formação filosófica. Esse é ainda o caso para a jovem geração da década de 60. Marc Abélès acompanha os cursos de filosofia de Guérault na Escola *Normal Superior de Saint-Cloud*: ‘Guérault nos ensinou a ler os textos com um ponto de vista que podemos chamar de estrutural. Contudo, um dia alguém o qualificou, por zombaria, de estruturalista. Ele negou com veemência toda e qualquer aproximação; considerava-se um professor tradicional, um verdadeiro historiador da filosofia’. O seu ensino devia permitir toda uma ginástica intelectual e os alunos de Saint-Cloud eram submetidos ao que ele chamava ‘o pequeno exercício Guérault’, que consistia, a partir de uma proposição de um filósofo, em demonstrar que ele teria podido fazer de outro modo a mesma demonstração, de uma maneira mais econômica: ‘Fascinante pelo trabalho realizado sobre o texto, o método de Guérault consistia sempre em supor que era possível reconstruir virtualmente o texto. Essa contribuição didática de Guérault terá marcado toda uma época’”.

tona “as conexões internas de uma estrutura, a ponto de completar - e não apenas tornar conhecido - o sistema de um autor”⁶⁹. Essa forma de filosofar sobre a História da filosofia não tinha o objetivo “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”(GUÉROULT, 1978, p. 191).

A conquista da vaga no *Collège de France* não deve ser compreendida apenas como uma vitória do sujeito (Gueroult), mas como a ascensão e imanência de um discurso que tem uma proveniência muito mais antiga do que a própria existência do filósofo. Se pensarmos com Foucault, Gueroult seria uma espécie de *função-autor* de uma ordem discursiva *estrutural* que emerge com Boutroux.

É possível verificar tal proposição à medida que se analisa com paciência as disputas de poder entre a Filosofia, Ciências Humanas e Naturais na França. Duas obras fundamentais que corroboram para demonstração de tais proveniências são: *A escola francesa de historiografia da filosofia* de Marques (2007) e *Les philosophes de la République*, de Fabiani (1988)

A escola francesa de historiografia da filosofia reconstitui as proveniências do método estrutural em história da filosofia, através de uma pesquisa documental e um debate conceitual profundo. Fruto da pesquisa de doutorado do kantiano Ubirajara Rancan de Azevedo Marques, que foi orientado por Paulo Arantes, o livro trata dos problemas histórico-filosóficos sobre a constituição da escola francesa de História da Filosofia. Sustentado por um lastro filosófico kantiano, Marques (2007), mapeia a influência do criticismo transcendental na proposta do ecletismo de Cousin. O primórdio da escola francesa é demarcado no âmbito da instrução pública, por um ecletismo espiritualista que por décadas dominou os espaços de poder. “Os primórdios da institucionalização de uma escola francesa de historiografia da filosofia coincidem igualmente com o advento da universidade napoleônica, fato que amplifica o horizonte do tema em questão” (MARQUES, 2007, p. 37).

O autor deixa evidente em sua argumentação o processo de profissionalização do filósofo universitário, o desejo pela norma doutrinal inovadora

⁶⁹ “[...] les connexions internes d’une structure, jusqu’à compléter – et non seulement faire connaître - le système d’un auteur” (BRUNNER, 1977, p. 178)

que fortalece a expansão e a hegemonia do ecletismo espiritualista. Nesse interim, a história da filosofia ganha notoriedade como saber e, se torna, um caminho confiável para o mundo filosófico. Logo, a “recorrência de Cousin é largamente imposta por sua atuação no campo de instrução pública, bem como pelos desdobramentos de seu objetivo filosófico, o que não terá sido negado até mesmo por adversários” (MARQUES, 2007, p. 39).

É notório a relação de poder existente na instauração do ecletismo espiritualista, seja pela expansão da doutrina nos ciclos dos intelectuais ou pela via institucional. A primeira metade do século XIX na França, parece disciplinar os corpos institucionalizados pelas práticas filosóficas do cousinismo. Apesar de Cousin ter implantado oficialmente a História da Filosofia como disciplina curricular obrigatória, “e mesmo destinado um grande papel no conjunto da formação filosófica, tal função esteve sempre a reboque da ideia eclético-espiritualista, o que tornaria demasiado comprometida e lhe seria fatal” (MARQUES, 2007, p. 42).

A conclusão do historiador da filosofia brasileiro é no mínimo curiosa, quando comparada às reflexões de Fabiani (1988). Não porque os resultados são desconexos, mas porque as inferências são muito próximas, apesar dos caminhos metodológicos distintos.

Na obra *Les philosophes de la République*, o autor Jean- Louis Fabiani inspirado pela sociologia de Pierre Bourdieu (especificamente pelo livro *Homo academicus*), parte da ideia inicial de que analisar cientificamente o mundo intelectual, permite compreender um universo no qual se confrontam múltiplos poderes que revelam uma rede de sociabilidade que transitam entre o capital simbólico, cultural, educacional e econômico. Os conflitos de interesses, as relações de poder, os status sociais que produzem prestígios são os objetos da análise.

A diferença entre Fabiani e Bourdieu está no recorte histórico e na escolha do objeto. O autor retrocede para o século XIX, com foco na institucionalização e profissionalização acadêmica da Filosofia. Fabiani (1988), apresenta uma ordem discursiva que desmascara um conservadorismo intelectual oriundo da organização de carreiras filosóficas. A norma vigente, como vimos com Marques (2007), era o ecletismo espiritualista, todos aqueles que não se convertiam à doutrina eram excluídos de possíveis cargos acadêmicos. O

autor (1988), apresenta exemplos com os seguidores de Comte, ou seja, nesse período todos que defendessem a doutrina positivista, que reforçava uma visão científica do mundo, compunham um grupo de pensadores *outsiders* que não ocupavam cargos acadêmicos. Assim, como os positivistas, os neokantianos seguiam a mesma trajetória devido a hegemonia do pensamento de Cousin.

Para esclarecer o ecletismo espiritualista, vale lembrar que a “singularidade do método eclético é exemplarmente destacada nas elucubrações filosóficas do espiritualismo convergente. Curiosa mixórdia reunindo Bacon, Descartes, Locke, Kant, Biran, Reid, Stewart, Schelling e Hegel” (MARQUES, 2007, p. 70). Para adeptos da historiografia filosófica gueroultiana, um desconforto analítico invade o ser do historiador só de imaginar a acrobacia teórica do cousinismo para misturar todos os sistemas no mesmo discurso. É pelo espanto e desconforto metodológico que Marques afirma (2007, p. 130), que os “ecléticos faziam (má) história da filosofia – pensando em fazer filosofia (Cousin), ou avistavam nela um recurso à mão para ir da psicologia à metafísica (Jouffroy)”.

Outro elemento importante de análise de Marques e Fabiani está localizado na crítica direcionada para a relação entre a História da Filosofia e a Psicologia Espiritualista. Fabiani (1988), desenvolve uma trajetória argumentativa baseado no processo de decadência do ecletismo espiritualista e o processo de precarização dos cargos dos professores de filosofia do ensino secundário liceus e dos professores dos cursos preparatórios no ESN. Os processos sociais e culturais desaguam em uma transformação paradigmática com a emergência de diversas ciências empíricas no final do século XIX, que em sua medida ameaçam o lugar de poder da Filosofia nos territórios estabelecidos pelos campos de saberes. As consequências de tal prognósticos resultaram no processo de psicologização da filosofia. Para Fabiani (1988), na defesa incondicional da filosofia frente a ameaça da emergência das Ciências Humanas e Naturais, Bergson surge com um baluarte que para continuar no combate incorpora elementos da psicologia na sua relação com a História da filosofia.

Marques (2007), elabora um debate conceitual e historiográfico mais detalhado, transitando da incorporação da psicologia espiritualista por Cousin, que pretendia produzir convergência entre os dois métodos como síntese possível para a harmonia dos sistemas filosóficos; Nota-se uma

primeira descontinuidade, quando Jouffroy ao inferir que o método histórico é dispensável, ou para os mais moderados, um método secundário – verifica uma heterogeneidade, uma impossibilidade de conciliação entre os sistemas filosóficos e o “métodos psicológico”, por fim, a exclusão total do método da história da filosofia e a polêmica do abandono da Filosofia é desenvolvida por Ribot. À medida que para a escola eclética espiritualista as relações entre Filosofia, Psicologia e História são consideradas um conjunto epistêmico harmônico. Assim, enquanto para Cousin e seus discípulos “as relações entre filosofia, psicologia e história da filosofia são suficientemente íntimas para ser consideradas em bloco, a partir de Ribot, todavia, não só a psicologia se transforma e (enfim) se cientificiza, como se a distância, na mesma proporção, da filosofia e da história da filosofia” (MARQUES, 2007, p. 94).

Há um despertar da psicologia psicofísica, através da reativação dos enunciados experimentalistas dos ideólogos procedentes da tradição inglesa e alemã. Com Ribot, não só a psicologia se transforma e se cientificiza, como se distancia, de forma autônoma das especulações filosóficas. “A própria expressão cunhada para nomear a ‘nova psicologia, reunindo termos por longo tempo contrários (*psychê e physis*) realçará a ruptura como procedimento originalmente equivocado” (MARQUES, 2007, p. 94-95). Logo, a decadência do ecletismo espiritualista e a emancipação da psicologia como ciência experimental enfraquecerá a História da Filosofia percebido como um duro golpe para a Filosofia.

Da relação de poder decorrente dos conflitos existentes na constituição dos saberes, um paradoxo se instala. Tendo em vista, que Ribot ao elaborar um elogio à Psicologia e estabelecer uma crítica demonstrando o empobrecimento da Filosofia, “contribui indiretamente para o esboço das condições de fortalecimento da historiografia da filosofia, doravante autônoma, desvinculada da aventura eclética” (MARQUES, 2007, p. 97).

Nessa alteração de perspectiva, um movimento de *retorno a Kant*⁷⁰ ganha força com Boutroux. Salvo engano, parece ser o primeiro⁷¹ indício na his-

⁷⁰ Cf. BOUTROUX, Émile. La Méthode de Kant. In. BOUTROUX, Émile La philosophie de Kant. Cours de M. Émile Boutroux professé a la Sorbonne en 1896-1897. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1926, p. 13-21.

⁷¹ Para Marques (2007, p. 103), no “Congresso Internacional de Filosofia” de Heidelberg, em 1908, Boutroux afirma: ‘Por volta de 1897, alguma coisa acabava, alguma coisa ia nascer’.

tória da filosofia demarcada pela prática de uma historiografia dos sistemas filosóficos reconhecida como constitutiva do discurso filosófico. Diante dessa mudança, a filosofia volta-se “para si mesmo, não mais agora, porém, sob o impulso da mera renovação dos estudos filosóficos” (MARQUES, 2007, p. 97).

Livre das armadilhas do ecletismo, mas ainda sob a mira do farol subjetivista do psicologismo, a escola historiográfica de Boutroux mergulha nas águas profundas dos sistemas filosóficos dos pensadores que não foram corroídos pelo tempo e permaneceram como cidades perdidas no fundo do oceano. A historiografia como escafandro, aquela que no silêncio do seu passado se faz demorar consigo em um processo de redescobrir-se historicamente. “Não se tratará, portanto, de reabilitar passado nenhum; o passado filosófico é sempre à mostra sob a forma compulsória de um diálogo interno pelo qual os sistemas se põem (e se contrapõem e se repõem), ao reconhecer um fundo comum e autárquico de reflexão – e ele ao menos tem de ser assim (MARQUES, 2007, p. 108).

Logo, a historiografia deixa de ser um trabalho de eruditos que colecionam fragmentos doxográficos, mas busca sua originalidade no âmago vertical das doutrinas filosóficas o que lhe permite exercer sua função escafandrista de resgatar de formas submersas e reencontrar os sistemas em cada obra. Nessa medida, ela não busca “anular a ‘terra da verdade’ da ciência [...], nem mais lançar a esmo no ‘vasto e tempestuoso oceano’ da metafísica, a filosofia torna-se literalmente *oportunist*a ao abandonar (a tempo) a ilusão de ser o porto pelo vento favorável que leva a ele” (MARQUES, 2007, p. 108).

Dada a imagem é possível perceber um confronto declarado entre a Psicologia e a Filosofia, tendo em vista o impacto da experimentação ao destronar a Filosofia. Uma inversão apresentada por Ribot, que revela a alteração da finalidade da ciência, que indica uma subordinação das teorias aos fatos. Nesses termos a experiência se fortalece como método, enquanto a

Comparativamente ao Rapport de Ravaisson (1885) (que lhe serve de inspiração e ao qual pretende dar surgimento). ‘A filosofia na França a partir de 1867’ Boutroux é um inventário crítico das disposições de então, no qual ele busca a existência de uma harmonia (mas não agora à custa da metodologia eclética), que prepare ‘uma obra de conjunto’. Mesmo que essa tendência aglutinativa não surja pela primeira vez à época, o recenseamento de Boutroux, além de dar conta dos fatos filosóficos contemporâneos (nos quais se encontram os trabalhos de história da filosofia, entre cujos autores ele próprio se inclui) registra o sinal de uma mudança que atinge o conjunto da filosofia”

especulação filosófica perde força. Entretanto, “não se deve buscar nas entrelinhas da observação de Ribot a simples revivescência do mote empirista, e ler: os sistemas passam a *Experiência* permanece” (MARQUES, 2007, p. 97).

De acordo com Fabiani (1988), depois de Cousin e principalmente após as reformas aplicadas pelas Terceira República, a História da Filosofia disputa um espaço no rol das disciplinas do sistema de instrução pública dos liceus e do sistema universitário. O campo de disputa se intensifica com o avanço das ciências positivas e humanas.

Para Bianco (2015), as relações de poder estabelecidas nesse combate produzem uma inserção tática da História da Filosofia nos debates epistemológicos, característica incomum para a prática discursiva do historiador da filosofia.

Como vimos, a partir de Boutroux a historiografia dos sistemas filosóficos retoma a verve crítica kantiana e estabelece barreiras de proteção para a disciplina ao reservar apenas aos filósofos o domínio e acesso a interioridade lógica e arquetônica da ordem das razões. Foram “exatos setenta anos, porém, tem-se um conjunto de textos e pequenas obras dedicados à historiografia da filosofia e às relações entre história da filosofia e filosofia. Os nomes são conhecidos: Boutroux, Delbos, Robin, Bréhier, Gouhier, Goldschmidt, Guérault” (MARQUES, 2007, p. 102). Apesar das singularidades de cada autor, existe uma proveniência constitutiva de um discurso historiográfico que emerge com Boutroux e se consolida com o idealismo radical gueroultiano na institucionalização de sua cátedra no *College de France*. “Eles eram partes integrantes de um projeto abrangente para compreender não apenas o passado da filosofia, mas também a importância filosófica da História da Filosofia como disciplina⁷²” (LAERKE, 2019, p. 3, tradução nossa)

Diante disso, a profanação de interferências externas decorrentes de tradições ecléticas, psicologizantes, historicistas e experimentais são vigiadas de forma disciplinar pelo filósofo-historiador como soldados nas fronteiras epistemológicas. (FABIANI, 1988; LAERKE, 2019). Tais efeitos foram reflexos tardios do avanço das filosofias da história oriundas da Alemanha, que ganharam força em solo francês com a valorização da teoria marxista da ideologias, da divulgação de uma sociologia do conhecimento por Gurvitch e

⁷² They were integral parts of a comprehensive project to understand not only past philosophy, but also the philosophical importance of the history of philosophy as a discipline” (LAERKE, 2019, p. 3).

da sintomática leitura de obras desenvolvida por psicólogos e psicanalistas, assim tais acontecimentos justificaram “a atitude de defesa dos historiadores da filosofia”⁷³ (BIANCO, 2015, p. 48).

Postura que pode ser verificada na primeira metade do século XX, especificamente na década de quarenta com uma ampliação gradual da produção intelectual francesa nos ensaios de historiadores da filosofia que se interrogaram sobre seu objeto, a validade metodológica e legitimidade conceitual da Filosofia da História da Filosofia (BIANCO, 2015). Vê-se assim que a filosofia francesa será um espaço de disputa de poder entre as pluralidades doutrinárias das diversas correntes filosóficas.

Dessa maneira, com apresentação do panorama das relações de poder sobre o campo dos saberes, convido retornarmos a 4 de dezembro de 1951, quando o Martial Guéroult assumiu a cátedra no *Collège de France*. Vale ressaltar que Guéroult foi “escolhido em detrimento de Alexandre Koyré, e essa opção é sintomática do período. Koyré aproximava sua postura filosófica da dos historiadores dos *Annales* e mantinha relações assíduas com Lucien Febvre” (DOSSE, 1993, p. 103).

O sintoma da recusa de Koyré reforça o argumento sobre o diagnóstico de uma ordem discursiva historiográfica, no qual o filósofo-historiador se manifesta como função-autor de dispositivos de poder que produziram práticas e campos de saberes. Posto isso, Koyré representa nas relações de força um projeto distinto da escola da historiografia (Boutroux, Delbos, Guéroult). Para sua candidatura ao *Collège de France* na disputa pela vaga, apresentou um projeto que enfatizava “o vínculo entre a história das ciências e a história das mentalidades, que Lucien Febvre encarnava na época com seus trabalhos sobre Martinho Lutero e François Rabelais, em torno da noção de *ferramentas mentais*” (DOSSE, 1993, p. 103, grifo nosso).

Koyré não possuía um capital simbólico e político no *Collège de France*, suas alianças estavam na Sorbonne no legado deixado por Léon Brunschvicg para Gaston Bachelard. Entretanto, não se tratava apenas da falta de ligações político-institucionais, mas o que mais pesava era a corrente epistemológica que defendia. A história das mentalidades representava uma encruzilhada da sociologia, história e ciência, entretanto Koyré ao projetar um campo

⁷³ “[...] l’attitude de défense des historiens de la philosophie” (BIANCO, 2015, p. 48).

interdisciplinar não estipulou limites ou filiações rígidas com nenhuma desses saberes. (CHIMISSO, 2008). Um comportamento que provocava muita insegurança, tendo em vista que propagava uma forma de historicismo que substituíu a Filosofia da História da Filosofia por métodos psicológicos e sociológicos. Essa postura fora percebida como uma derivação do ceticismo radical, que eliminava o valor intrínseco dos monumentos filosóficos e colocava em perigo os fundamentos que os tornavam indestrutíveis ao tempo (LAERKE, 2019).

Dosse (1993, p103), ao citar um trecho *De lá mystique à la science: cours, conférences et documents, 1922-1962* de Koyré expõe seu pensamento teórico: a “história do pensamento científico, tal como o entendo e me esforço para praticá-lo [...]: é essencial repor as obras estudadas em seu meio intelectual e espiritual, interpretá-la em função de hábitos mentais, de preferências e aversões de seus autores”. As palavras de Koyré indicam uma proposta teórico-metodológica que através de um corte transversal aproximava a epistemologia bachelardiana da história das mentalidades da Escola do Annales.

Diante da radicalidade cética que exigiam argumentos válidos para legitimidade filosófica da História da Filosofia, a abordagem gueroultiana emerge como contraponto a proposta de abertura do texto filosófico mediante o psicologismo dos hábitos mentais e da historicização da verdade pela compreensão das obras mediante estudos dos meios “intelectuais” e “espirituais”.

Na interpretação de Dosse (1993), a proposta gueroultiana oferecida para combater o projeto de Koyré, buscava evitar que a História da Filosofia fosse convertida em ciência auxiliar, como um apêndice descartável que fora absorvido da psicologia, sociologia e epistemologia. Assim, seu projeto esperava “alcançar e reconstruir, por sua postura de historiador, ‘a presença de uma certa substância real em cada filosofia [...] é esse essencial (a própria filosofia) que, tornando os sistemas dignos de uma história, os subtrai ao tempo histórico’ (DOSSE, 1993, p. 103).

Logo, a cátedra *História da tecnologia dos sistemas filosóficos* se tornou uma barricada filosófica para legitimação da Filosofia da História da Filosofia. Um espaço para problematizar os desafios e confrontos da disciplina e estabelecer objetivos para superar as antinomias entre a aleatoriedade da História e a intemporalidade da Filosofia. As palavras gueroultianas constituíram um manifesto em defesa do rigor da historiografia da filosofia, cuja singularidade

para época serviu como defesa escudo para os historiadores da filosofia que se sentiam ameaçados tanto pelos sociólogos marxistas, quanto pelos historiadores (BIANCO, 2000). Nessa perspectiva as pesquisas historiográficas deveriam seguir uma proposta de dupla atitude, que simultaneamente orientava a ser “cético como historiador e dogmático como filósofo” (DOSSE, 1993, p. 103).

Koyré não aceitou a decisão, levou para o lado pessoal “como se tivessem preferido o francês católico que era Guérout ao judeu russo que ele era – em todo caso, ele se queixou disso e partiu para os Estados Unidos. Koyré ou Guérout, a escolha era difícil” (MILLER, 2016, p. 11). Talvez a indignação de Koyré tenha relação com a vitória de um estilo conservador de história francesa da filosofia que seu adversário representava. Guerout era a antítese de um filósofo militante, sua luta estava ligada a atividade teórica com objetivo de proteger a filosofia e sua história da ascensão das ciências humanas e sua redistribuição e instrumentalização para propósitos políticos ou filosóficos atuais estranhos a sua intenção original (LAERKE, 2019)

Apesar de Guérout se definir como um professor tradicional e negar constantemente sua filiação ao paradigma estruturalista⁷⁴, ao seguir sua produção intelectual e vislumbra seu sistema arquitetônico é possível reconhecer conceitos e traços característicos do estruturalismo, pois sua postura como historiador-filósofo (tecnólogos dos sistemas) e filósofo-historiador (construtor de sistemas), sempre foi contrária a temporalidade histórica, as filiações epistêmica, as diacronias e o retorno a gênese dos sistemas. Tais pressupostos promoveram práticas discursivas e didático-pedagógicas que potencializaram o desenvolvimento de monografias que acessaram e almejavam apreender a coerência interna das obras por um viés estritamente filosófico.

Entretanto, talvez seja prematuro classificar a obra gueroutiana como estruturalista. É possível dar o benefício da dúvida, pois frequentemente a assimilação do autor ocorre por fragmentos de textos ou leituras de sucessores que absorveram sua obra por uma perspectiva estrutural. O fato é que as afinidades parecem ser construídas em vez de confessadas, assim as

⁷⁴ “Marc Abélès acompanhava os cursos de filosofia de Guérout na Escola Normal Superior de Saint-Cloud: ‘Guérout nos ensinou a ler os textos com um ponto de vista que podemos chamar de estrutural. Contudo, um dia alguém o qualificou, por zombaria de estruturalista. Ele negou com veemência toda e qualquer aproximação; considerava-se um professor tradicional, um verdadeiro historiador da filosofia” (DOSSE, p. 104)

distorções ganham força pelo esquecimento da figura do filósofo pelos franceses e brasileiros.

Como sabemos, Guérout foi o devir de uma escola historiográfica que emergiu com Boutroux. Suas profundas raízes kantianas e espinosanas, absorvida pela influência de Victor Delbos, possibilitaram análises sincrônicas e lógicas dos sistemas filosóficos, indícios que precedem a “moda” da filosofia estrutural dos anos 1960 e revelam um distanciamento dos métodos e instrumentais teóricos linguísticos (LAERKE, 2019; MARQUESS, 2007). Assim, Dosse (1993, p. 104-105), por associação afirma que é possível reencontrar na obra gueroultiana “elementos característicos do paradigma estruturalista, a atenção dada essencialmente à sincronia, mesmo se no caso de Martial Gueroult essa orientação nada deva a Saussure”.

A síntese dessa reflexão que desenvolvi sobre Gueroult indicam provisoriamente uma espécie de distorção interpretativa do seu sistema. Autores como Gilles Deleuze (1969), Knox Peden (2011) e Pierre Macherey (2014), apresentam uma imagem parcial, que tem seu foco principal na polêmica entre Ferdinand Alquié e Martial Guérout. A impressão que tenho ao ler esses autores é que são adeptos das premissas de Alquié, no qual a balança pende para proposições contrárias aos juízos gueroultianos, principalmente nas reflexões de Deleuze sobre a interpretação de Espinosa.

Há um combate entre um dualismo de Alquié e um suposto monismo de Guérout, que no decorrer das interpretações parecem abdicar do projeto central de filósofo-historiador, a saber: a dianoemática. Em contraposição a linha da polêmica, Marques (2007) e Laerke (2019), investigam traços neokantianos nas obras de Gueroult através da compreensão da escola historiográfica francesa. Vale ressaltar, que o foco de Marques não está no pensamento gueroultiano, mas sua investigação pode produzir desdobramentos nessa linha. Diferente de Laerke, que já dedica seus esforços em demonstrar como a tradição historiográfica francesa, em especial Victor Delbos, fundamentaram uma Filosofia da História da Filosofia neokantiana no projeto da dianoemática gueroultiano. É claro que a desconfiança deve ser direcionada para as duas linhas interpretativas, principalmente pelas filiações filosóficas que os autores citados partilham. No impasse, uma terceira via de tensionamento torna as coisas mais complexas, quando analisamos as pesquisas de Ginette Dreyfus

(1979; 1984), Jules Vuillemin (1977; 1990), Christophe Giolito (1998; 1999; 2001) e Jacques Bouveresse (2012), sobre a proveniência, constituição, desdobramentos, limites e ampliação do sistema gueroultiano.

Para não suspender o juízo, entendo que a classificação como estruturalista é limitante, tendo em vista a envergadura e consistência da dianoemática que leva ao extremo a historiografia francesa por um viés idealista radical. Contudo, não se limita em um neokantismo raso, como parece emergir de algumas análises ou de um monismo positivista (para lembrar o sarcasmo deleuziano), mas ganha corpo nos desdobramentos das reflexões de Goldschmidt, passando pelos sistemas lógicos de Vuillemin até se consolidar como proveniência filosófica de um tipo específico de filosofia analítica representada pelo renomado filósofo Jacques Bouveresse do *College de France*.

Dianoemática: história da história da filosofia

Sob hipótese alguma, o valor de um método de interpretação não pode, “em definitivo, fundar-se senão sobre seus frutos. Se ao término de um estudo, o método recomendado permitiu explicar os textos mais difíceis, dissipar as obscuridades e responder às questões até agora deixadas sem resposta pela crítica, ele será válido. Caso contrário, não” (GUEROULT, 2005, p.144).

As palavras iniciais são francas e diretas como navalha afiada. Com apenas um corte, expõe a fragilidade ou indestrutibilidade de um método interpretativo. Logo, a sentença permite inferir que através do uso é possível decidir sobre validade e eficiência epistêmica. E caso, não seja possível verificar de forma satisfatória os frutos metodológicos, o juízo deve permanecer suspenso. Torna-se, pois, evidente que um “método positivo, sugerido pela experiência e prática, só pode ser julgado pelos resultados. Não procede de visões sistemáticas. Por outro lado, é capaz de inspirá-los, porque coloca em um plano sólido o problema da essência e da verdade das filosofias” (GUEROULT, 1953, p. 33)⁷⁵.

Sob esse prisma, portanto, se adotarmos a imagem de pensamento lançada por Guéroult e associarmos toda sua produção intelectual a uma árvore,

⁷⁵ [...] “méthode positive, suggérée par l’expérience et la pratique, elle ne peut se juger qu’à l’épreuve des résultats. Elle ne procède pas de vues systématiques. En revanche, elle est capable d’en inspirer, car elle place sur un plan solide le problème de l’essence et de la vérité des philosophies” (GUEROULT, 1952, p. 33).

seria permitido observar muitos frutos. As profundas raízes gueroultianas, que foram fincadas nas terras férteis da historiografia francesa e das tradições filosóficas kantianas e espinosanas geraram uma árvore robusta. Um tronco bifurcado com ramos floridos, de um lado a dobra da Filosofia da História da Filosofia; do outro, o comentário da História da Filosofia.

Como sabemos, as maiores árvores das florestas nascem no silêncio e escuridão das terras férteis. Na pequenez da semente toda potência se comprime em um universo restrito e invisível para a maioria de nós. E mesmo, as maiores árvores às vezes tombam sozinhas sem anunciar seus grandes feitos, desaparecem sem que ninguém saiba de todos os frutos que produziu durante centenas de anos.

Às vezes, parece que poucos foram os frutos gueroultiano que a tradição filosófica saboreou. Sua existência, apesar de enorme, ficou a sombra de outras árvores que mesmo mais frágeis, tinham copas mais coloridas e pareciam mais atraentes para um novo ecossistema do saber⁷⁶.

Mesmo longe das luzes e atenção de seus pares, Guérault dedicou toda sua energia para fundamentar uma Filosofia que fosse capaz de legitimar a disciplina da História da Filosofia. Por mais de quarenta anos, o filósofo trabalhou de forma árdua para construir sua dianoemática.

Seus primeiros trabalhos datam da primeira metade da década de 1920. Seguindo a tradição das universidades francesas, Guérault elaborou duas teses sobre o idealismo alemão. A principal *L'Évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte* (1929), foi orientada por Léon Brunschvicg e publicada em dois volumes; a segunda, *La Philosophie transcendante de Salomon Maïmon* (1929), teve a supervisão de Léon Robin. Ambas as teses foram escritas nos campos de prisioneiros nazistas e depois revisada para publicação através do doutorado na *Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg*.

Gueroult em sua tese sobre Fichte imprime uma negligência proposital em relação as determinações históricas para explicar a constituição filosófica da obra. Seu olhar sobre a redação da *Doutrina da Ciência* (*Die Wissenschaftslehre*), assume uma posição secundária. Apesar de reconhecer as múltiplas camadas editoriais, de 1794 até 1804, o historiador-filósofo

⁷⁶ De acordo com Dosse (1993, p. 103), “Martial Guérault construiu a partir dos anos 30 a sua obra à margem dos projetos mediáticos e permanece ignorado do grande público”.

apresenta uma perspectiva idealista radical da história. (GIOLITO, 2001)

Em outras palavras, apesar da cronologia e das diferentes etapas da escrita, Fichte emerge como um personagem que se transforma em decorrência da mudança da doutrina. Logo, as diferentes versões são contingenciais e toda externalidade se torna irrelevante, pois a doutrina deve ser compreendida e interpretada pela estrutura lógica interna do texto. Para o historiador da Filosofia o importante são os “momentos sucessivos da autogênese do sistema”. (GIOLITO, 2001, p. 72).

Assim, o cronológico é resolvido plenamente pelo lógico. Nessa medida, como o desenvolvimento da doutrina é orientado pelo tempo lógico, a análise rigorosa se abstém dos elementos psicológicos e sociológicos que compõem o contexto sócio-histórico da obra, pois tais circunstancialidades são compreendidas como obstáculos que são reconhecidas pelo intérprete como elementos que atrasam e abalam a reflexão. Isso acontece, porque os sistemas se revelam auto-suficientes e devem ser concebidos como autônomos em relação ao ato de pensamento subjetivo em uma inversão da relação entre obra e autor (GIOLITO, 2001; BIANCO, 2020).

De uma certa maneira, esse modo de articular o método das estruturas através da obra de Fichte já indica os primeiros movimentos metódicos que exploram menos a interioridade suposta do autor que a interioridade de sua obra. Isso porque, se o autor “não está mais vivo, a obra está aqui, diante de nós, nos livros, como um monumento, um objeto cujo sentido não é perceptível senão à medida que coloca em evidência as disposições conceituais que a tornam possível. Esse método é então, antes de tudo, um método de análise” (GUEROULT, 2005, p. 136).

A demarcação gueroultiana de uma forma analítica puramente filosófica, já indica uma força singular na disputa de poder entre os diversos campos dos saberes, justamente por demonstrar a potencialidade da Filosofia em encontrar verdades mediante realidades fechadas sobre si mesmas, construídas por conceitos fundamentados na ordem de razões e livres do subjetivismo humanista da figura do autor.

Guéroult seguiu nesse caminho de produção intelectual de forma disciplinar e “ilustrou com obras admiráveis a sua investigação e o seu método e formulou as suas concepções sobre a história da filosofia e sobre a filosofia

com toda a clareza desejável” (BRUNNER, 1977, 179, tradução nossa)⁷⁷.

Desse modo, eis que se pôde observar, então, um grande salto qualitativo nas investigações históricas e filosóficas gueroultianas. Obras como a *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, suivi d'une note sur le principe de la moindre action chez Maupertuis (1934), e *Leibniz: dynamique et métaphysique* (1934), foram anúncios claros e documentados da dinâmica filosófica leibniziana e sua relação com os sistemas dos físicos Galileu, Descartes, Huyghens, Newton etc. Contudo, na contramão das interpretações de Cassirer e Russell que se preocuparam em evidenciar mais as contradições e confusões para enfatizar a potência dos instrumentos matemáticos e lógicos, Gueroult buscou reestabelecer na gênese da dinâmica leibniziana o papel da experiência e o da metafísica. Nessa linha, ele destaca em seu ensaio elementos sincrônicos que direciona seu discurso para restauração da ciência no sistema de Leibniz. Sua demonstração estabelece um caminho que permite ao leitor perceber a importância da metafísica para compreensão da ciência no pensamento leibniziano, ou em outros termos, destaca como a harmonia que reina de uma para a outra produzem dinâmica própria em Leibniz (DOPP, 1936).

No final da década de trinta, o pensamento gueroultiano se volta para os enormes desafios historiográficos em Malebranche. Sua primeira empreitada se manifesta no livro *Étendue et psychologie che Malebranche*, mas seu interesse se intensifica levando-o a um mergulho profundo instaurando seu estilo de história vertical.

Sobre a filosofia de Malebranche emerge uma trilogia, que descreve as dificuldades internas da doutrina frente ao método de análise. São muitos becos sem saída, incompletudes, mas também seus esforços de consistência. Assim, “paradoxalmente, essa análise lógica e atemporal mostra a evolução do sistema, a maneira como ele se forma e se reforma em busca de seu equilíbrio. Novamente aparecem fatos de pensamento aos quais não havíamos prestado atenção até agora” (BRUNNER, 1977, 179, tradução nossa)⁷⁸.

⁷⁷ “[...] illustré par d’admirables ouvrages sa recherche et sa méthode et il a formulé ses conceptions sur l’histoire de la philosophie et sur la philosophie avec toute la netteté souhaitable” (BRUNNER, 1977, 179).

⁷⁸ “[...] paradoxalement, cette analyse logique et intemporelle manifeste l’évolution du système, la manière dont il se forme et se réforme à la recherche de son équilibre. Là encore apparaissent des faits de pensée auxquels on n’avait pas prêté attention jusqu’ici” (BRUNNER, 1977, 179).

A originalidade da interpretação dos sistemas permite Guérout criar um caminho muito distinto dos outros comentadores. Na década de 1950, o lançamento de *Malebranche I: la vision en Dieu (1955)*, *Malebranche II: les cinq abîmes de la providencia. 1 L'ordre et l'occasionalisme (1959a)* e *Malebranche III: les cinq abîmes de la providencia. 2 La nature et la grâce (1959b)* são pontes de acesso segura para o público sobre os principais temas mediante uma reconstrução rigorosa do sistema.

No *Malebranche I* a leitura guéroutiana compara o desenvolvimento da filosofia mística de Malebranche e seus pressupostos morais com a filosofia racionalista de Descartes. Já nos volumes dedicados aos “cinco abismos da providência”, Guérout verifica os dois métodos utilizados por Malebranche para descobrir a forma como Deus governa as coisas. No primeiro método é visto pelos pressupostos *a posteriori*, ou seja, pelos procedimentos empíricos a observação da natureza da legalidade para conclusões sobre a forma geral da ação divina na realidade; o segundo método é consolidado através da razão pura, pois Malebranche através de pressupostos *a priori* realiza deduções diretas para compreender a noção de “ser infinitamente perfeito”. Pelo método dedutivo o filósofo infere da perfeição divina o princípio da simplicidade. Desse princípio, o historiador-filósofo apresenta a ordem das razões de Malebranche e conclui que, por ser universal e válido, o princípio da simplicidade orienta o humano as verdades das obras divinas, seja para o mundo da graça como para o da natureza. (THIRY, 1962).

A interpretação guéroutiana de Malebranche não se caracteriza como uma denúncia das dificuldades do racionalismo por entender de forma dramática a história do mundo pelo cristianismo, o pensamento cartesiano ordena sua razão através de um universo material governado por leis mecânicas. Fica evidente que a dialética atemporal está associada a uma perspectiva histórica, logo Malebranche entende que o universo e os sujeitos carregam vestígios de pecado.

De acordo (Thiry, 1962), graças a Guérout foi possível acessar e evocar o rigor e probidade os grandes temas da filosofia, pois a trilogia de Malebranche foi produzida em proximidade com a obra prima *Descartes: selon l'ordre des raisons*. Assim, o historiador-filósofo nos a leitura de ambos os autores com uma equivalência de rigor filosófico com equivalência de autoridade. E, se,

utilizarmos a comparação das duas obras é possível apreciar a distinção e as diferenças entre o mestre e o discípulo. Dessa maneira, Gueroult demonstra perfeitamente que existe distinção entre Descartes e Malebranche, não apenas pela extensão de seu campo de pesquisa, mas pela profunda inspiração dos sistemas. Assim, somos convidados a reconhecer toda originalidade dos filósofos a grandeza dos seus gênios.

Os estudos de Malebranche indicam uma preocupação em estabelecer padrões rigorosos de interpretação do pensamento filosófico, com objetivo de compreender se colocar uma Filosofia frente à outra. Entretanto, cada sistema filosófico emerge no comentário gueroultiano de forma autônoma, sendo que cada uma delas são consideradas universalmente válidas. Assim, por “esse caminho chegará à compreensão da sistemática própria à Filosofia: ela se constrói na busca pela demonstração perfeita, do encadeamento irrefutável de conceitos” (SARDEIRO, 2005, 129).

A forma singular de interpretação gueroultiana pode ser confirmada em *Berkeley: quatre études sur lá perception et sur Dieu* (1956), que se torna um grande desafio pela problemática da noção de percepção. Entretanto, o reconhecimento do historiador-filósofo só será firmado em seus trabalhos sobre Descartes e Espinosa.

No monumento criado em torno do pensamento cartesiano, Guérout desenvolve uma obra que até hoje repercute entre os grandes pesquisadores da filosofia moderna. *Descartes: selon l'ordre des raisons* (1953) foi lançado em dois volumes a saber: *L'âme et Dieu* e *L'âme et le corps*. No Brasil, após sessenta e três anos da publicação da primeira edição francesa, a obra foi traduzida para a língua portuguesa. *Descartes segundo a ordem das razões*⁷⁹ foi comprimida em apenas um volume e dividida pelas partes “A alma e Deus” e “A alma e o corpo”.

São mais de oitocentas páginas dedicadas a analisar linha a linha, e às vezes, letra a letra, as estruturas da obra *Meditações Metafísicas*, que contém

⁷⁹ Coordenada por Érico Andrade, a tradução se tornou um importante marco para a historiografia da filosofia no Brasil. Por se tratar da única tradução do livro de Guérout para o idioma português, a circulação do pensamento do autor agora pode se propagar pelo o universo lusófono. Publicada pela editora Discurso Editorial, a obra é minuciosa com o rigor conceitual e criteriosa na fluência da transposição do idioma. Fica evidente o comprometimento dos tradutores Alexandre Soares, César Battisti, Éneias Forlin e Marisa Donatelli, não apenas com o domínio das línguas, mas também com o vocabulário conceitual cartesiano-gueroultiano.

o essencial da metafísica cartesiana. O caminho sinuoso da profundidade desvia as vezes da exatidão, pela necessidade da descoberta das estruturas ser “capital para o estudo de toda filosofia, visto que é por meio delas que se constitui seu monumento a título de filosofia, por oposição à fábula, ao poema, a elevação espiritual ou mística, à teoria científica geral, ou às opiniões metafísicas” (GUEROULT, 2016, p. 11).

Em uma singular apreensão da totalidade do pensamento cartesiano o intérprete apresenta uma arquitetura que não descreve os comentários convencionais sobre as *Meditações* (prova da veracidade e existência de Deus), mas de forma distinta sua leitura atribui à filosofia de Descartes uma repartição entre o domínio da ciência e o domínio da vida. Logo, o livro *Meditações* é um meio de integração de toda arquitetônica cartesiana. Assim, em *Descartes: selon l'ordre des raisons* (1953), o eixo que separa os dois volumes passa entre a quinta e a sexta meditações. Nessa linha argumentativa, à primeira vista, parece que o historiador-filósofos produz uma certeza de grau inferior a dos outros, mas se atentarmos para construção argumentativa a interpretação ganha firmeza. É na complexidade dos vínculos racionais, onde, portanto, que o intérprete manifesta sua engenhosidade mais fecunda apresentando uma leitura unilateral entre o *L'âme et Dieu* e *L'âme et le corps* (GIOLITO, 2001).

É evidente que a interpretação gueroultiana sofreu diversos ataques. Como vimos, a década de cinquenta foi um grande espaço para batalhas épicas entre os historiadores da Filosofia. Ela foi atacada por diversos pensadores franceses, mas a polêmica que mais afetou o debate historiográfico na época e continua a gerar calorosos debates, foi o conflito entre Ferdinand Alquié e Martial Guérout.

A polêmica entre Alquié e Guérout acontece em um campo de disputa filosófico, no qual as divergências conceituais parecem assumir um caráter ir-reconciliável. A relação de poder entre os historiadores traz à cena o elemento da centralidade da Filosofia. Diferente dos desacordos entre Koyré (história das ideias), Desanti (fenomenologia marxista), que destoava de um método puramente filosófico, Guérout e Alquié orientam sua guerra conceitual para tornar legítimo as noções de *systeme* e *démarche*. Alquié (1973) apesar de reconhecer que todo pensamento filosófico é, de certo modo, um sistema. Ele defende a ideia de uma pluralidade na compreensão do conceito, para

que a definição única não leve ao equívoco da defesa da verdade absoluta, que explique a complexidade e a própria ordem do real. Hegel e Espinosa são exemplos do que não devemos fazer, dado que seus sistemas oferecem uma dedução racional e totalizante do mundo, permitindo assim situar tudo que é real em uma sequência lógico-racional.

Em oposição aos sistemas absolutos, Descartes e Kant aparecem como caminhos seguros do fazer filosófico. Em cada autor é possível encontrar uma cautela em relação a verdade única, seja pelo reconhecimento cartesiano de que Deus criou as verdades eternas, seja em Kant pela construção arquitetônica dos limites da própria razão pura (ALQUIÉ, 1973).

Vale ressaltar, que reconhecer o limite do sistema em Alquié não significa negar a sua existência, menos ainda abandonar a compreensão dos sistemas para os estudos filosóficos. Isso porque, a história da filosofia se apresenta como história dos sistemas, logo ninguém deveria recusar a potência propedêutica desse caminho investigativo. Não existe como explicar nenhum fragmento filosófico sem situá-lo no conjunto da obra, portanto, se faz necessário tornar evidente a relação lógica entre o sentido explícito do texto analisado com o restante da obra do autor. (ALQUIÉ, 1973).

Logo, a explicação de qualquer texto filosófico não pode ocorrer senão por referência à estrutura lógica de um conjunto harmônico de conceitos. “Entretanto, um método que se limitasse ao estudo estático dos sistemas apresentaria, a nosso ver, graves perigos. E, antes de mais nada, poderia levar o historiador a fazer o papel de censor, de acusador, e a denunciar contradições no autor estudado” (ALQUIÉ, 1973, p. 49).

A figura do *historiador-censor* direcionada ao modo de fazer historiográfico gueroultiano, parte de uma dura e ácida crítica a sistemática absoluta espinosana, contudo seu intuito é combater a consolidação do discurso da tecnologia dos sistemas filosóficos. Alquié acusa Guérault de cometer graves erros e colocar a Filosofia em perigo, pela sua interpretação estática que produz pensamentos sem densidade e profundidade, pois todas as verdades são relativas aos conjuntos lógicos dos sistemas. Essa forma de interpretar retira das filosofias todo o sentido vital e sua força de transformação.

Em contraposição Alquié (1973), entende os sistemas filosóficos com outra forma de profundidade. As afirmações filosóficas “se enraízam numa

experiência vivida, em instituições cujo sentido não é jamais esgotado. Finalmente, foi a partir da consideração dos sistemas que se edificaram todas as interpretações causais da filosofia, cuja deficiência nós precisamente denunciaremos”. (ALQUIÉ, 1973, p. 52). Aqui se percebe uma diferença entre os sistemas, mas não um abandono da filosofia como caminho investigativo. Os sistemas não são reconhecidos como fatos externos, que são compreendidos e interpretados psicologicamente ou historicamente. Dessa forma, não existe um retorno a perspectiva da filosofia como visão do mundo (*Weltanschauung*).

A crítica direcionada a Guérault não anula o sistema como estrutura necessariamente lógica, pela natureza da coerência e da expressão da verdade sob a forma objetiva do fazer filosófico. Assim, “convém observar antes de tudo que a constituição de um sistema não é o objetivo final do filósofo (não falamos, evidentemente, desses aprendizes de filósofos que julgam dever, a todo custo, construir um sistema novo)” (ALQUIÉ, 1973, p. 53). Como podemos observar, a finalidade do verdadeiro filósofo não está na construção de um monumento sistemático, mas na busca incansável pela verdade. Apenas aqueles que ainda são aprendizes de filósofos almejam construir algo novo e esquecem a devoção à verdade com sinceridade completa. Salvo engano, Guérault é classificado como um *historiador-censor* e um ingênuo aprendiz de filósofo, tendo em vista que sua finalidade não é encontrar a verdade, mas ser um arquiteto das razões.

“Se os filósofos tendem ao sistema”, afirma Alquié (1973, p. 53) “é porque consideram que nenhum pensamento poderia ser verdadeiro se não for antes coerente e, no caso deles que chamamos de filósofos do sistema, porque eles acreditam capazes de descobrir a verdade do todo, se não toda verdade”. Nessa medida, conforme os filósofos constroem seus sistemas, parece natural que cristalizem e os defendam de toda e qualquer objeção, mas tal atitude não corrobora para defesa de um sistema absoluto, mas denuncia a condição humana do filósofo, que refém das paixões da vaidade e do orgulho e, às vezes, também da má-fé, se esquecem do caminho da verdade.

Os traços psicológicos e os desvios do caráter são irrelevantes para a compreensão do sistema. Mesmo com toda defesa subjetiva do autor, o que realmente será importante é o vigor e a sustentação lógico-racional do seu sistema no trajeto em direção à verdade. O que tem valor, está a compreensão

do trabalho árduo investido na formulação dos problemas e no aprofundamento da investigação que mesmo sem saber do destino ele segue a verdade até os limites do entendimento humano. “É aí que se percebe verdadeiramente que o pensamento filosófico não é um objeto e nem poderia ser explicado, a título de fato, por seu meio, sua época, ou pela psicologia de seu autor. Antes de tudo, o pensamento filosófico é pesquisa e *démarche*” (ALQUIÉ, 1973, p. 53).

Os ataques de Alquié feriram profundamente Guérout. Foram muitos debates em congressos e artigos. Réplicas diretas, trélicas indiretas que circularam entre os intelectuais franceses por décadas. Muitos tomaram partido, outros tentaram apaziguar o conflito sintetizando as duas formas de compreender a história da filosofia, mas nunca houve uma conciliação teórica possível.

Guérout, para combater a perspectiva de Alquié, se opõe à concepção de *démarche*. No prefácio de *Descartes: selon l'ordre des raisons* (1953), o autor defende a filosofia dos sistemas (*systèmes*), se apoiando em uma máxima de Victor Delbos, que problematiza os jogos de reflexões que subordinam o *compreender* ao *explicar*, negligenciando a significação exata em prol de um aprofundamento filosófico. Esses jogos são ilusões que nascem da imaginação dos historiadores, que no desejo de compreender sem explicar, acabam sobrepondo a fantasia ao entendimento. O movimento ilusório escapa às malhas estreitas dos textos e busca alçar voo livre alimentando uma compreensão de nós próprios. (DESCARTES, 2016).

E como um feliz acaso, essas empreitadas da livre compreensão ocorrem por breves relampejos, que ocorrem por fragmentos soltos e não pela estrita análise textual. Assim, se as ilusões criadas pela imaginação “podem proporcionar o sentimento de ‘compreender’, é em proveito de uma doutrina romanceada, na qual o romance impõe à doutrina perspectivas e um clima estranhos” (GUEROULT, 2016, p. 9). Alquié é descrito como um historiador romântico, que produz climas estranhos para compreender a doutrina. Um certo ar de subjetivismo literário, que se aparta da pura filosofia. O distanciamento filosófico conduz ao engano, a obscuridade, que caminha em direção de uma espécie de “demônio da filosofia”. A figura do inimigo, do enganador é direcionada para Alquié e todos aqueles que se abrigam nas *démarches*, pois eles produzem “fantasias e negaceiros (*Ich bin der Geist der stets verneint!*), pouco lhes pesam a verdade e o texto” (GUEROULT, 2016, p. 10).

No trecho acima, fica evidente o resgate que a crítica gueroultiana faz do encontro dos personagens Fausto e Mefistófeles de Goethe. De forma sagaz, implicitamente associamos os jogos de palavras de Mefistófeles aos delírios imaginários de Alquié. Da mesma forma, que é possível associar a astúcia racional de Fausto a consistência analítica de Guérout. Nessa medida, o caminho seguro contra o engano seria se fixar na análise dos sistemas, tendo em vista que é o texto “e não na embriaguez daqueles, que a filosofia, que não consiste em vão delírio, pretende descobrir a chave para o enigma a ela proposta pela obra dos grandes gênios. E esse texto é preciso explicar”. (GUEROULT, 2016, p. 10).

Evidenciado o quadro geral da centralidade da explicação do texto, Guérout apresenta ao historiador duas técnicas, a saber: a crítica em si e a análise de estruturas. A crítica, já desgastada trata dos problemas das fontes, das variações, evoluções, etc. Em relação a crítica sobre a obra de Descartes os trabalhos de Gilson, Gouhier e Laporte são extremamente conhecidos. Contudo, a análise de estruturas foi pouco explorada pelos historiadores. Houve algumas tentativas, como a Léon Brunschvicg que não obteve êxito devido seu ponto de vista científico e matemático. Por ele não se preocupar em expor as estruturas demonstrativas e arquitetônicas da obra, preferiu buscar elementos incompatíveis e hostis para separar o Descartes ideal do Descartes real, ou seja, distinguir a vivacidade científica das noções arcaicas do legado gramatical.

Gueroult descarta a crítica pelo excesso e os procedimentos de Brunschvicg pela falta. Inspira-se nos conselhos cartesianos e acata as regras de bom senso para recolocar seus problemas historiográficos. Segue o princípio que ensina que o mais “importante e útil nos livros dos espíritos superiores não consiste neste ou naqueles pensamentos que se possam extrair deles; o fruto precioso que encerram deve brotar do corpo inteiro da obra” (GUEROULT, 2016, p. 11).

Esse princípio metodológico serve como contraponto aos argumentos céticos sobre a pluralidade interpretativa e, também, para confirmar o próprio pensamento cartesiano. Isso porque, quando dois homens tem juízo contrário sobre o mesmo objeto, é correto afirmar que um deles está errado ou que nenhum dos dois possui a verdade. A advertência é cartesiana e

reforça a ideia de que uma verdade só pode ser comunicada quando há uma visão, assim seria possível expor para seu adversário sua tese e ele acataria por força da convicção na verdade. (GUEROULT, 2016).

A advertência produz instabilidade no discurso de Alquié. Se a *démarche* é uma forma de romper com a rigidez da análise do sistema é preciso contrariar os pressupostos cartesianos. Não existe bom senso em reivindicar para si a exclusividade da verdade se há pluralidade interpretativa. Seria sensato e preferível primeiro questionar sobre a validade metodológica do seu fazer historiográfico. “Por aí, ao menos, colocar-se-ia uma questão cartesiana, uma vez que, segundo Descartes, um mau método nos afasta infalivelmente do verdadeiro, enquanto que um bom nos conduz a ele infalivelmente, salvo, bem entendido, os erros de aplicação inerentes à natureza humana” (GUEROULT, 2016, p. 12).

Sobre o fundamento do método que Gueroult vai seguir a construção seu grande monumento filosófico. “A aplicação desse método a Fichte, a Descartes, a Malebranche, a Berkeley”, afirma Gueroult (2005, p. 132), “pareceu-me dar resultados suficientemente interessantes para me estimular a adotá-lo recentemente no estudo de Spinoza”. Trata-se de uma obra prima da historiografia francesa, o *Spinoza* foi lançado em dois volumes. O primeiro, *Spinoza I: Dieu (Éthique – livre I)* foi lançado em 1969; o segundo, *Spinoza II: L'Âme (Éthique – livre II)*, chegou ao público em 1974.

O lapso temporal da publicação provocou reações furiosas de alguns pensadores, que ansiavam por seguir a interpretação da Ética de Espinosa. Deleuze (2004, p. 157), afirma que foi lamentável por razões editoriais, que não publicaram “ao mesmo tempo o segundo tomo, ele próprio já concluído e destinado a desenvolver as consequências diretas do primeiro. Contudo, já se pode apreciar a importância desta publicação, tanto do ponto de vista do espinosismo quanto do método geral instaurado por Guérout”.

Realmente o Espinosa de Guérout renovou a forma de acesso ao espinosismo, na mesma linha metodológica aplicada em Descartes, o sistema é demonstrado minuciosamente. Não é segredo para os iniciados em Filosofia, que Espinosa talvez seja um dos filósofos mais complexos, seja pelo seu monismo singular ou, às vezes, pela obscuridade das suas palavras. O desafio homérico foi reconhecido pelo próprio intérprete, que confessou nunca ter

encontrado um sistema tão difícil. Entretanto, Guérout aplicou um esforço hercúleo para superar as dificuldades do texto e mergulhou mediante a história vertical na busca pela arquetônica do espinosismo. (BRUNNER, 1977).

Para isso, o texto é problematizado nas minúcias da ordem das razões. “Assim como ele seguia passo a passo a ordem geométrica analítica de Descartes nas Meditações, Guerout, portanto, segue passo a passo a ordem geométrica sintética de Espinosa na *Ética*: definições, axiomas, proposições, demonstrações, corolários, escólios” (DELEUZE, 2004, p. 159). A cobiça por explicar cada proposição da *Ética*, nunca havia sido realizada por nenhum historiador da filosofia. E vale ressaltar que “esse andamento não tem, como no comentário da *Ética* feito por Lewis Robinson, um alcance simplesmente didático” (DELEUZE, 2004, p. 159). Desse modo, Guérout realiza uma topologia e localiza cada razão em relação ao todo, com intuito de contemplar não apenas a plenitude estática, mas também seu movimento sistêmico (BRUNNER, 1977).

A investigação cuidadosa em nenhum momento se apresenta como um desvelar de uma ordem das razões ocultas. Sua análise não remete a algo que não foi dito, mas, ao contrário, tudo está na superfície do texto, na textura do corpo da obra, está sempre à flor da pele do sistema. É por isso “que o historiador da filosofia, segundo Guerout, nunca é um intérprete. A estrutura nunca é um dito que devesse ser descoberto sob o que é dito; só se pode descobri-la seguindo a ordem explícita do autor” (DELEUZE, 2004, p.158). Entretanto, como o não-dito deixa de ser objeto da análise do autor, vale a pena trazer à atenção, que embora a estrutura esteja sempre explícita, sua manifestação nem sempre é visível. Como o excesso de luz pode cegar aqueles que sempre estiveram na escuridão, a negligência com o texto é capaz tornar um problema e permitir que a estrutura passe despercebida, como acontece com as análises dos historiadores das matérias ou das ideias (DELEUZE, 2004).

É evidente que ao conceber sua pesquisa dessa maneira, Guerout dividiu opiniões. Alguns consideraram o percurso do estruturalismo contemporâneo pela potência da sua metodologia; outros já reconheciam seu método como estritamente científico, mas estéril para filosofia. De acordo Brunner (1977, p. 182, tradução nossa)⁸⁰, um crítico censurou Guérout por estu-

⁸⁰ “[...] comme un naturaliste observe les calcaires ou les protozoaires. Cette image de lui-même l’amusait, parce qu’il s’y reconnaissait : elle constituait un hommage à sa volonté d’objectivité et in-

dar as filosofias “como um naturalista observa calcários ou protozoários. Esta imagem de si mesmo o divertia, porque nela se reconhecia: constituía uma homenagem ao seu desejo de objetividade e indicava acertadamente a sua repulsa pelas facilidades da compreensão existencialista ou hermenêutica”. Não parece que a crítica possua fundamentos sólidos, principalmente se observarmos não apenas a produção do historiador-filósofo, mas ampliarmos nosso olhar para a obra do filósofo-historiador.

O fato é que o livro de Guérout é admirável e possui dupla importância. A primeira do ponto de vista do método geral que ele opera; a segunda da perspectiva dos estudos sobre o espinosismo. As análises gueroutianas sobre a Ética de Espinosa, certamente “constitui, ao final da série de estudos sobre Descartes, Malebranche e Leibniz, o seu termo ou o objeto mais adequado, o mais saturado, o mais exaustivo. Este livro funda o estudo verdadeiramente científico do espinosismo” (DELEUZE, 2004, p. 170).

Não é possível concordar com Deleuze em sua plenitude. Porque o julgamento da proposição deleuziana é de difícil compreensão, pois ao mesmo tempo pode emergir como um sarcasmo de um discípulo de Alquié, também revela um certo encantamento daqueles que ouviram o canto da sereia das estruturas e se amarram no mastro para não sucumbir aos desejos do mergulho.

Por se tratar de uma máxima deleuziana, também é possível pensar que sua análise do Espinosa de Guérout, já se apresenta como um protótipo dos seus filhos-monstros. Digo isso, pois no mesmo período de lançamento da obra gueroutiana, Deleuze preparava seu Espinosa sob orientação de Alquié. Um período que seguia os ensinamentos de seu mestre, mas também acompanhavam assiduamente cursos de Guérout com admiração e respeito.

Sendo assim, é possível aceitar que o livro de Guérout é uma obra admirável, seja pelo método geral, seja pela contribuição aos estudos da filosofia moderna. Entretanto, Deleuze comete um equívoco, quando através de um elogio ambíguo proclama a fundação do espinosismo científico. É possível contrapor tal afirmação através da entrevista realizada por Laerke com o filósofo Pierre-François Moreau sobre o espinosismo francês. Realizada para revista dinamarquesa *Slagmark - Tidsskrift for idéhistorie*, Moreau afirma que

diquait à propos sa répulsion pour les facilités de la compréhension existentialiste ou herméneutique” (BRUNNER 1977, p. 182)

o “verdadeiro fundador da leitura científica de Espinosa é Delbos, e Guérout sempre o reconheceu” (LAERKE, 2004, p. 72, tradução nossa)⁸¹.

Logo, vale considerar que Guérout como historiador-filósofo não pode ser reduzido pelas categorias de “historiador-censor”, “historiador-científicos”, “historiador-naturalista” e tantas outras denominações que apareceram nas polêmicas. Mesmo que o autor se reconheça em muitos aspectos, sua obra supera suas inclinações subjetivistas. Guérout aplicou seus métodos nos grandes sistemas filosóficos de Fichte à Espinosa, sempre com destreza, disciplina e criatividade. Ele não foi um comentador de monografias fragmentadas, como observamos nos dias atuais os decalques daqueles que não compreenderam sua dianoemática e acreditam que praticam o método das tecnologias dos sistemas filosóficos. Pelo contrário, a explicação guéroultiana é criadora, ela abre novos horizontes diante dos monumentos filosóficos. Suas leituras são pontes sobre o abismo do texto dos grandes filósofos, que por mais que demonstrem suas razões na superfície da obra é preciso um arquiteto das razões para entender os fundamentos, a estrutura e as fissuras que os monumentos filosóficos carregam consigo enquanto viajam no tempo.

Ao concluir sem aceitar uma censura redutora, porque sabemos que sua compreensão filosófica sobre a história da filosofia não se resume à morte do comentário estéril, cabe transpor o árduo trabalho do historiador e demonstrar a dianoemática como sistema filosófico.

Dianoemática: filosofia da história da filosofia

“Confiarei a vocês que trabalho há muito tempo em um grande livro (não sei se vou morrer antes de terminá-lo), sobre a filosofia, a verdade, a história” (GUEROULT, 1957, p. 458)⁸². As palavras envelhecidas soam no presente como enunciadas por um adivinho temeroso, que previu o próprio futuro através de um mau presságio. Elas foram pronunciadas em

⁸¹ Cf. Versão inglesa “[...] the true founder of the scientific reading of Spinoza is Delbos, and Guerout always acknowledged that” (LAERKE, 2019, p. 7); Cf. Versão dinamarquesa. “Den sande grundlægger af den videnskabelige læsning af Spinoza i Frankrig, det er Delbos, og Guerout har altid anerkendt det” (LAERKE, 2004, p. 72).

⁸² “Je vous confierai que je travaille depuis longtemps à un grand livre - je ne sais même pas si je ne mourrai pas avant de l’avoir fait - sur la philosophie, la vérité, l’histoire” (GUEROULT, 1957, p. 458).

Rayaumont e encerram a discussão sobre o método em história da filosofia no Colóquio Descartes de 1954⁸³. O filósofo intuiu seu *opus magnum* incompleto. Antecipou o fim do homem e a eternidade da obra. Dedicou sua vida inteira à filosofia e sua história, mas a vitalidade e o esforço não são infinitos. Assim, o livro devorou o homem como a traça consome o livro. E no crepúsculo do seu filosofar conservou sua serenidade ante a algo sombrio. Recolheu seus manuscritos, organizou suas notas e nunca descansou sua escrita.

O filósofo começou este livro por volta de 1933, entretanto seu primeiro esboço só emergiu em 1938. Recebeu o título em francês de *Dianoématique*,

⁸³ O *II Colloque Philosophie de Royaumont* organizado pelo *Centro Culturel Internacional de Royaumont* de Paris aconteceu entre 19 e 24 de novembro de 1954. O Colóquio Royaumont foi um território de grandes batalhas intelectuais. As disputas épicas que entraram para a história da filosofia francesa e para o imaginário popular ocorreram naquele espaço (longe da grande mídia) e se eternizaram nas publicações dos *Cahiers de Royaumont*. A primeira querela, talvez a mais famosa, foi o conflito cartesiano entre Alquié e Guérout. Como demonstrei anteriormente, a publicação *Descartes selon l'ordre des raisons* (1953) foi uma reação guerotuliana à forma de filosofia e história da filosofia de Alquié manifestada na obra *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (1950). *Système versus démarche!* Era o que todos ansiavam para ver: Guérout e Alquié frente a frente, duas formas distintas de filosofar sobre a obra de Descartes. Durante os primeiros dias discursaram a respeito de diversos temas, como Antonio Banfi, Evert Willem Beth, Geneviève Rodis-Lewis, Ginette Dreyfus, Henri Gouhier, Henri Lefebvre, Jen Hyppolite, Jean Wahl, Leslie Beck Robert Lenoble, Pierre Mesnard, Lucy Prenant, Roland-Manuel e Théodule Spoerri. Contudo, o grande momento e, salvo engano, o motivo da organização do próprio colóquio era o debate final sobre método em história da filosofia. Martial Guérout fez uma abertura singela de boas vindas e esperou a comunicação de Alquié. O texto *Expérience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes* (1957, p. 13-31) foi apresentado como contraponto à perspectiva interpretativa guerotulina. Alquié reivindicava um lugar para a *afetividade e experiência* no cerne da tradição racionalista cartesiana. A tese central de Alquié estava concentrada na ideia de que o ser não pode ser redutível ao conceito. Sua estratégia argumentativa já antecipava a réplica de Guérout. Na *Discussion* (1957, p. 32-71), a réplica problematiza a temática central de Descartes. O argumento guerotuliano defende a ideia de que Descartes procurava certezas e não experiências e isso se contrapõe à premissa de que o ser e a existência só se manifestam por meio do pensamento em uma experiência que é familiar, mas intraduzível. Não cabe aqui expor todos os detalhes do debate, que no final não nomeia um vencedor. Pretendo desenvolvê-la em outro momento para evidenciar a problemática do método de Guérout diante da aporia emergente do Colóquio. Para aqueles que anseiam conhecer mais sobre o debate, conferir: *Cahiers de Royaumont: Descartes*, n. 2. Paris: Éd. Minuit, 1957; ALQUIÉ, F. *Notes sur l'interprétation de Descartes par l'ordre des raisons*. *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 61, no. 3/4, 1956, pp. 403-418; GOLDSCHMIDT, Victor. *A propos du Descartes selon l'ordre des raisons*. *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 62, no. 1, 1957, pp. 67-71.

por causa da proveniência etimológica grega: dianoema (doutrina). Os primeiros intelectuais que tiveram contatos com o esboço foram Léon Robin e Émile Bréhier. Diante da potência filosófica e histórica, a decisão foi unânime, ambos desejaram a publicação imediata da obra, contudo o autor preferiu aprofundar determinadas questões, em particular a relação entre a verdade filosófica e a verdade científica. Era preciso ajustar e estreitar a ordem de seu discurso para completar as pesquisas historiográficas e refinar a forma e o conteúdo (DREYFUS, 1979b).

Diante disso, o filósofo elabora a primeira fórmula que problematiza a legitimidade da filosofia, a saber: “procurar as condições que tornam possível a indestrutibilidade das filosofias na história” (GUÉROULT, 1968, p. 210). Uma formulação transcendental que busca as garantias para transitar da questão *quid facti* à questão *quid juris*. Em consequência, se tornou necessário procurar de que maneira seria possível instaurar uma verdade de juízo científica na singularidade das filosofias.

Essa fórmula é a pedra que fundamenta o conceito de dianoemática e constitui o nascimento de uma disciplina que se refere às condições de possibilidade das doutrinas como objetos de uma história possível. Além disso, é uma tecnologia desenvolvida com ferramentas conceituais kantianas porque denota um idealismo radical e que aparecem como ponte para a passagem da verdade de juízo à verdade intrínseca. Em outras palavras, cada doutrina filosófica almeja demonstrar a verdade de um juízo que indica o real, o transcendental e a natureza do real. Na diversidade das doutrinas o real pode ser caracterizado a partir de problemas como o das causas primeiras e da demonstração, “do método geral das ciências da natureza em Aristóteles; problema do fundamento da física matemática em Descartes; problema do fundamento da possibilidade das ciências e da metafísica como ciência em Kant; problema dos vínculos entre a história e o racional em Hegel, etc” (GUÉROULT, 2007, p. 235). Nessa medida, pela necessidade da verdade científica exigir que esse juízo verdadeiro sobre o real conduza à verdade intrínseca pela posição da verdade do real, deve-se presumir que o filosofar em nenhum caso solidifique sua validade sobre a pretensão do real que anteceda sua decisão, pois não há outra realidade senão aquela construída pelo pensamento filosofante (GUÉROULT, 1968).

Logo, a dianoemática como ciência das condições de possibilidade das filosofias, só será válida se, as doutrinas provarem que são filosoficamente indestrutíveis. Dito isso, é possível entender a dianoemática como a filosofia das filosofias dada de fato. Assim, ela “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 participar simultaneamente da ciência e da arte não é, todavia, nem uma nem outra” (GUÉROULT, 1968, p. 211).

Definida a fórmula base que legitima a construção de uma disciplina autônoma, a dianoemática pretende saber como a filosofia pode ser uma verdade. Quando em seu presságio anuncia um livro que investiga “a filosofia, a verdade, a história”, já antecipa a equivalência dos três conceitos em seus sistemas. Filosofias com verdades atemporais construirão os objetos de uma história com doutrinas valiosas para os filósofos e historiadores da filosofia. (GUÉROULT, 1979a)

Contudo, somente através do fato desta história ser descrita em sua integridade que a *quid juris* pode ser resolvida. Dessa maneira, a história da filosofia nunca é dada como um fato conhecido, através de doutrinas previamente concebidas. A história não é reconhecida como informação, dado, fato ou erudição. Não se deve confundir a história da filosofia com a história dos historiadores, pois seu conteúdo é filosófico. Por isso, deve-se ressaltar que a história da história da filosofia não é um preâmbulo no corpo da dianoemática, mas é o elemento que produz a consistência da passagem do fato ao direito (DREYFUS, 1979a).

Está claro que a vocação da dianoemática ser uma disciplina filosófica é algo muito controverso, porque há uma complexidade enorme em resolver o problema da validade filosófica da história da filosofia. Imaginem, o objetivo é reconciliar o fato do devir temporal de uma doutrina com a extratemporalidade da verdade de cada doutrina. Em outras palavras, cada filosofia deve ser interpretada como verdadeira e real, entretanto ser dissonante de todas as outras. Assim, chegaríamos à conclusão de que apenas uma filosofia é a real e verdadeira, sendo assim todo o resto seria um simulacro (DREYFUS, 1979b). O objetivo filosófico é uma forma de encarar a matéria dessa história, ou seja, “os sistemas como objetos que têm em si mesmo um valor, uma realidade que só a eles pertence e só por ele se explica. Ao fechamento

do texto sobre si mesmo dos linguistas corresponde, pois, o fechamento do sistema filosófico sobre si mesmo, em Guérout” (DOSSE, 1993, p. 106).

Como podemos perceber a solução do problema não parece ser tão simples, principalmente quando a validade da história parece se confundir com a validade das próprias filosofias. Contudo, antes de aprofundar as questões conceituais e também apresentar alguns procedimentos metodológicos gueroulthianos; faz-se necessário retornar à materialidade e constituição do livro.

Retomo o discurso e confirmo a morte do autor⁸⁴. A ambiguidade da sentença é proposital, se pensarmos a singularidade da constituição teórica da dianoemática e sua construção editorial. Como disse, o projeto de instaurar uma filosofia da história da filosofia era vasto e ambicioso. Guérout perseguiu sua obra até seus últimos dias, revisando manuscrito, reescrevendo capítulos, integrando temas de palestras e debates, estendendo escritos fechados. O filósofo vivenciou seu método, praticou a dianoemática em seus cursos e escritos⁸⁵. Sua cadeira no *Collège de France* indicou de forma sumária que seu método em história da filosofia se distinguiu do fazer historiográfico corrente na França a ponto de o próprio autor definir tal procedimento como uma *tecnologia dos sistemas filosóficos*⁸⁶.

No dia 13 de agosto de 1976 o filósofo morreu. Estava mergulhado na escrita do segundo volume sobre a Ética de Espinosa, comentando passo a passo cada proposição e teorema, como se estivesse próximo de decifrar o enigma de *Benedictus*. No entanto, faleceu antes de chegar ao problema da beatitude, uma coincidência se pensarmos na Ética como um livro inacabado. Enfim, em seus planos o filósofo almejava, após a publicação espinosanas, dedicar-se exclusivamente a conclusão da *Dianoématique*.

Devido a condição humana da finitude Guérout não teve o prazer de publicar seu *opus magnum* e contemplar críticas e elogios. Contudo, como a

⁸⁴ Cf. FOUCAULT, Michel. O que é um autor? In: Ditos e escritos. Estética: literatura e pintura, música e cinema. MOTTA, Manoel Barros da (Org.). Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. v. 3, p. 264-298.

⁸⁵ Cf. GOLDSCHMIDT, Victor. Martial Guerout †13.8.1976: La Dianoématique. In. *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, vol. 59, tomo3, 1977, p. 304-312.

⁸⁶ De acordo com Goldschmidt (1977,304, tradução nossa) o “termo tecnologia designa o estudo das estruturas demonstrativas específicas de cada sistema: tais estudos, por definição, requerem o quadro monográfico”

própria filosofia sistêmica indica, não há necessidade da presença do autor, se na construção arquitetônica de seu sistema existir uma ordem das razões. Assim, o projeto de pesquisa histórico-filosófico que fundamentou a estrutura editorial e a publicação ficou sob a direção de Ginette Dreyfus e, posteriormente, de Jules Vuillemin.

Dreyfus foi considerada a herdeira legítima da filosofia guerotiana, já que seguiu os ensinamentos do filósofo desde sua graduação. Em 1976, dentre intelectuais próximos de Guérout, ela era a única com condições de organizar sua obra póstuma. Dreyfus recebeu com bons olhos o enorme desafio e responsabilidade e desenvolveu com maestria no *Collège de France* o *Founds Martial Guérout*⁸⁷. Trabalhou sem descanso por nove anos consecutivos, mas não conseguiu finalizar toda publicação. Coube a Jules Vuillemin, depois da morte de Dreyfus em 1985, assumir o projeto e concluí-lo após três anos, consagrando finalmente a publicação da *Dianoématique*.

Guérout estruturou a planta baixa da sua obra em dois livros, modelo que Dreyfus e Vuillemin reconstruíram analisando manuscritos e comparando outras publicações secundárias que serviam ao filósofo como mobilizador de seu pensamento. O primeiro livro contém três volumes e oferece uma história crítica da história da filosofia, através da qual a história das concepções filosóficas está no centro da investigação e traz à tona o problema da relação da filosofia com seu passado. O segundo livro busca determinar as condições de possibilidade da realidade das filosofias presentes na história.

Uma investigação filosófica e crítica sobre a história da filosofia. Dessa forma a publicação ficou estruturada da seguinte maneira:

⁸⁷ Cf. O projeto de organização minuciosa dos documentos sistematiza um arquivo físico e digital de extrema importância para a memória do ensino de Filosofia, da História da Filosofia e da Filosofia da História da Filosofia sobre a produção de Guérout. O vasto acervo foi classificado por Ginette Dreyfus através das seguintes categorias: a) Enseignement; b) Notes, notes de travail et documentation; c) Préparations d'ouvrages, publications et conférence; d) Collège de France: participations aux assemblées, rapports; correspondance. Com objetivo de sistematizar os documentos coletados e torná-los públicos podemos consultar a plataforma digital que permite ao usuário pesquisar as fichas de descrição dos arquivos e localizar os documentos que serão indispensável para as pesquisas que se debruçam sobre os escritos guerotianos e, também outros temas relacionados a extensa lista de temas desenvolvidos pelo autor, que transitam da Filosofia Moderna até a Filosofia Contemporânea. Para um exame mais detalhado do arquivo recomendo acessar o link: [Founds Martial Guérout](#).

Livre I

Dianoemática: *Histoire de l'histoire de la philosophie*. Volume I: en Occidente, des origines jusqu'à Condillac. (1979);

Dianoemática: *Histoire de l'histoire de la philosophie*. Volume II: en Allemagne, de Leibniz à nos jours (1984);

Dianoemática: *Histoire de l'histoire de la philosophie*. Volume III: en France, de Condorcet à nos jours (1988).

Livre II

Dianoemática: *Philosophie de l'histoire de la philosophie* (1979)⁸⁸.

De acordo com Dreyfus (1979b), o *Livre II* foi publicado em 1979, porque o manuscrito (1933-1938) estava praticamente finalizado. A única intervenção necessária foi a inserção da *Introduction (Le problème de l'histoire de la philosophie)*, que no manuscrito datilografado (1941), do primeiro volume do *Livre I* aparecia como primeiro capítulo. Assim, a historiadora e editora trouxe a público dois livros que impressionaram pela qualidade metodológica e, por conseguinte, pela aplicação do próprio método. (DREYFUS, 1979b).

Os dois livros sintetizam as formas discursivas gueroultianas sobre a História da Filosofia, que se bifurcam em caminhos distintos, mas com destinos idênticos. Trata-se de duas formas, a primeira filosoficamente como um problema; a segunda historicamente como um fato. (GUÉROULT, 1979a)

Na primeira forma o filósofo constitui uma pesquisa crítica para descobrir os fundamentos da possibilidade dessa história. O problema coloca a seguinte pergunta: como a filosofia pode ser uma verdade atemporal e uma continuação de doutrinas que se sucedem no tempo e sendo incorporadas por um passado completo? (GUÉROULT, 1979a).

É possível observar que o autor parte de um ponto bem distinto do hegelianismo, ou seja, em vez de iniciar sua reflexão pelo sistema para seguir em direção à história, ele parte das filosofias dadas na história para construir o sistema. Guérout critica o pensamento hegeliano por conceber o sistema do Espírito (Geist) antes de problematizar o que a filosofia é de fato na

⁸⁸ Vale informar a localização dos quatro volumes da *Dianoemática* - não por uma questão de curiosidade arquivística, mas pelo significado político-filosófico. Das três maiores universidades, USP, UNESP e UNICAMP, apenas a última possui a obra completa. Não parece ser uma coincidência, quando trazemos a memória que a criação do curso de Filosofia da Unicamp e do Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência foram projetos coordenados por Oswald Porchat.

experiência da história (BRUNNER, 1977). Em contraposição, o filósofo tem uma proximidade intelectual com Kant e os pós-kantianos. Isso não implica que Guéroutl direcione sua reflexão sobre a história para a mesma direção kantiana. Ele inicia com a experiência filosófica como fato na história para elevar o debate aos critérios formais, isto é, o historiador que, encarregado do sentimento de realidade filosófica da história, orienta o filósofo. Logo, o método está, portanto, na questão de fato (*quid facti*) e no transcendental (*quid juris*). A *dianoema* gueroultiana é construída sob a denominação de idealismo radical.

Sendo assim, o *Livre I* pode ser entendido como investigação sobre as doutrinas como *quit facti*, pois pela tradição europeia não existe nenhuma dúvida da existência de um lastro cultural que sustente a manifestação da História da Filosofia. Isso é algo que foi problematizado por Lívio Teixeira na primeira metade do século XX, para países novos como o Brasil.

Já o *Livre II* é a produção filosófica pura gueroultiana. A diaonoemática como idealismo radical, uma filosofia que problematiza a legitimidade da História da Filosofia. Curiosamente, esse livro foi a primeira reflexão desenvolvida por Guéroutl. Ele nasceu para ser uma introdução filosófica que sustentasse suas análises historiográficas. Entretanto, com o passar do tempo e, dos debates sobre a relação da filosofia com seu passado, fez-se necessário uma escrita extensa e rigorosa sobre um conjunto de conceitos que constituísse uma arquitetura capaz de responder a *quid juris*.

A introdução *Le problème de l'histoire de la philosophie* e o primeiro capítulo *Idee de uma diaonoématique* são formulações teóricas e metodológicas que justificam a existência de uma Filosofia da História da Filosofia. Guéroutl decantou por décadas cada palavra, sentença, parágrafo em uma doutrina. A emergência de um discurso fecundo que perpassou diversos corpos franceses e poucos corpos brasileiros. No nosso caso, parece uma contradição se afirmar estruturalista e conhecer apenas alguns fragmentos da obra gueroultiana. Bebemos do cálice de Goldschmidt que incorporou as ideias de Guéroutl na construção de um estruturalismo através da diaonoemática.

Compreender os fundamentos do debate sobre a diaonoemática parece necessário para avaliarmos a validade do método para utilização em nossas escolas secundárias e universidades. O decalque propedêutico instituído pela

geração dos anos sessenta não pode ser considerado anacrônico, pois para receber tal característica à altura seria preciso primeiro uma consciência crítica por um discernimento da recepção da doutrina. Não parece que tal fenômeno ocorreu, assim a avaliação dos principais conceitos da Filosofia da História da Filosofia precisa ser enunciada e debatida pela comunidade filosófica brasileira, caso seja o desejo sustentar o discurso sobre a centralidade da História da Filosofia e da leitura estrutural nos documentos oficiais que constituem as políticas públicas nacionais.

Mapeei a constituição do discurso guéroultiano com objetivo de demonstrar que o nosso processo formativo não tem relação com a dianoemática, pois está fundamentado em um simulacro da recepção de alguns textos goldschmitdianos. Cataloguei um arquivo⁸⁹ complementar, que, como um

⁸⁹ Cf. Organizei um conjunto de artigos escritos por Guéroult corroboram para uma melhor compreensão da *Dianoématique (Livre II)*. Desejo que as indicações colaborem para o desenvolvimento de pesquisas futuras. As sugestões seguem uma ordem cronológica das publicações, a saber: a) Antidogmatisme. In: Revue de Métaphysique et de Morale 27, 1920, p.181-224; (1938). b) Le IX Congrès International de philosophie (Paris, 31 juillet, 7 août, 1937). In: Revue de Métaphysique et de Morale, vol.45, n° 1, 1938, p.105-126; c) L'Evolution et la Structure de la Doctrine de la Science chez Fichte. In: Journal of Philosophy, vol 28, n° 24, 1930, p. 660-663; d) Émile bréhier. In: Revue de Métaphysique et de Morale, v.57, 1952, p. 114-116; Histoire de la philosophie, metaphysique et weltanschauungen d'après W. Dilthey. In. Revista Brasileira de Filosofia, v. 2, n. 1, jan./mar, 1952, p. 5-18; e) Emile Brehier. In. Revista Brasileira de Filosofia, v. 2, n. 3, jul./set. 1952, p. 426-449; f) La voie de l'objectivité esthétique: M. E. Souriau. In: Mélanges d'esthétique et de science de l'art offerts à Etienne Souriau, Nizet, Paris, 1952, pp. 95-124; g) Léon Brunschvicg et l'Histoire de la Philosophie: Exposé. Société Française de Philosophie, Bulletin vol. 48, n° 1,1954; h) Deux histoires de la philosophie. Revue Philosophique de la France et de l'Etranger, vol.144, 1954, p. 420-425; i) Le problème de la légitimité de l'histoire de la philosophie. In: La filosofia della storia della filosofia. vol. 1 dell Archivio di filosofia, Roma, 1954, p. 39-63; j) Le problème de la légitimité de l'histoire de la philosophie, Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, vol. 48, no. 2, 1956, p. 45-68; k) Logique, architectonique et structures constitutives des systèmes philosophiques. In: Encyclopédie française [EF], vol. XIX. Philosophie, Religion, Librairie Larousse. 1^a Partie, Section C, Paris, 1957, p. 24-15 à 26-4; l) Dal Pra, La storiografica filosofica antica. Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger, 1959, p. 149-116; m) L'historiographie philosophique dans l'antiquité. Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger, vol. 149, 1959, p.116-118; n) De la methode prescrite par Descartes pour comprendre sa philosophie. Archiv Für Geschichte der Philosophie, 1962, 44, (2); o) Logique, Argumentation et Histoire de la Philosophie chez Aristote. Logique Et Analyse, vol.6, n° 21, 1963. p. 431; p) La discorde de la philosophie avec son passé, estratto dal volume Atti dell'Associazione Filosofica Ligure, Milan, Marzorati, 1965, p. 7-22; La définition de la Vérité. Actes du XIIe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française 2, 1965, p.41-51; q) Renouvier

quebra cabeça, constrói uma imagem mais definida da doutrina de Guérout exposta no *Livre II*.

Tal imagem oferece uma visão com um pouco menos de ruído, logo é possível iniciar uma avaliação de uma teoria que investe na validade objetiva, que desmembra seu pensamento para traçar linhas principais e uma conclusão coerente. A dianoemática é uma metafilosofia, que ao refletir sobre si mesma transita de um idealismo dogmático para um idealismo radical. Essa transição defende a hipótese de que a história da filosofia pode ser fundada como história e como filosofia, desde que a condição de possibilidade seja concebida como possuidora de realidades verdadeiras pelo pensamento filosófico. Logo, a história da filosofia pode ser realizada para manifestação das realidades não-históricas, chamando, por causa de sua autossuficiência, de sistemas (DREYFUS, 1979b).

Dito isso, vale ressaltar que a noção de verdade é um elemento balizador para o processo de transição da questão fato para questão de direito. Assim, a investigação sobre a filosofia, a verdade, a história se articulam para sustentar a legitimidade da História da Filosofia como disciplina.

Nessa medida, o conceito de história da filosofia une duas disciplinas muito diferentes, história e filosofia, cujo antagonismo expressa a antinomia fundamental entre duas ordens diferentes de verdade e a histórica e a filosófica. Certamente, toda verdade, seja histórica ou filosófica, é válida se for atemporal e universal, mas o objeto de uma está no passado e no tempo, enquanto o da outra é uma concepção que reivindica validade extratemporal (DREYFUS, 1979b).

É possível observar que há uma característica essencial entre a filosofia e sua história, a saber: a indissociabilidade. “Quaisquer que sejam suas formas, por desligada, objetiva e crítica que possa ser concebida, essa história é sempre, ao mesmo tempo, filosofia, sendo o interesse que a sustenta o da filosofia

et l'histoire de la philosophie. In: *Revue de Théologie Et de Philosophie* vol.17, 1967, p.369. The History of Philosophy as a Philosophical Problem. *The Monist*, vol. 53, n° 4, 1969, p. 563-587; r) La méthode en histoire de la philosophie. In: *Philosophie et méthode*. Ed. de l'Université de Bruxelles, Montréal, 1974, p. 7-19; s) Les postulats de la philosophie de l'histoire: Le sens de l'histoire. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 91, n°.4, 1986, p.435 – 444; t) Leçon inédite sur les deux versions de la déduction kantienne des catégories. In: *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 291, n°. 1, 2020, pp. 91-105.

e não o da história” (GUÉROULT, 1968, p. 191). Porém, o problema é que a História da filosofia não é uma disciplina com definição clara e objetiva e não existe um consenso universal sobre sua validade como ciência. Daí vem a importância de legitimar a História da Filosofia através de um debate crítico e filosófico, pois a imprecisão do conceito pode retirar sua clareza e funcionalidade no processo reflexivo.

A inexistência de postulados objetivos produz uma pluralidade de conceitos, métodos e historiografias que se comparam à diversidade de filosofias. O contraste entre uma história da filosofia como fato e com ciência fragiliza a relação entre a filosofia e a sua história. A diversidade de formas, mesmo que seja um empecilho, não mascara a materialidade do fato que direta ou indiretamente as concepções filosóficas se relacionam com as doutrinas passadas (GUÉROULT, 1979a)

Dessa forma, afirmar que a história da filosofia existe de fato (*quit fact*) implica de modo preciso reconhecer que, “após algum tempo, existem de fato estudos e pesquisas sobre 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” (GUÉROULT, 1968, p. 191).

Pelo acúmulo de pesquisas e estudos é possível supor que esse conjunto disperso de saberes históricos sobre as doutrinas conservam uma certa validade atemporal para a reflexão filosófica. Contudo, tal suposição não é suficiente para legitimar seu valor para sustentar o contato efetivo entre o pensamento filosófico do presente com a reflexão que outrora foi criada pelos filósofos. (GUÉROULT, 1979b; 1968).

A dobra problemática é apresentada por Gueroult em relação aos objetos de estudos da própria História. Como caso singular, pode se reconhecer no sentido da palavra história simultaneamente a disciplina e seu objeto. Estranhamente, a natureza desse saber parece indicar que sem ciência histórica não haveria objeto histórico. Isso leva à dobra gueroultiana, pois geralmente o historiador acredita apresentar uma realidade que está fora de si, porém é apresentada pela mediação de uma série de conceitos. Tal movimento acontece pela percepção que o testemunho do passado pode ser restaurado por documentos, escritos, cartas, memórias e monumentos, etc. Entretanto, arquivos e fontes não são a própria História como um dado objetivo, mas são construções do historiador de representações da realidade (GUÉROULT, 1986).

O ataque parece ser direcionado a toda historiografia que flerta de alguma forma com a *Escola dos Annales*, principalmente as teorias desenvolvidas por Lefebvre através da inserção das representações mentais como virtualidades nos estudos historiográficos. Guérault bebe em Espinosa e Hobbes, resgatando o conceito de verdade através da proposição: *veritas est adaequatio rei et intellectus*⁹⁰, que segundo o autor teria sua origem na fidelidade do relato ao ocorrido. Porém, com o passar do tempo o significado da proposição ganhou uma nova roupagem, assim os filósofos entendiam a verdade na relação entre a fidelidade da ideia e o objeto que ela representa. Logo, a verdade sempre supõe um objeto que ela reflete. Em outras palavras, existe a testemunha que relata o evento que viu e legitima a verdade do fato, porque pode existir uma harmonia entre o que foi dito e o que foi visto, entre o intelecto e a coisa.

O problema gueroultiano revela que o historiador não pode ser uma testemunha, pois o que ele fala não corresponde ao que ele viu. Sendo assim, nenhum objeto utilizado (fontes/arquivos) em última instância pode ser utilizado como correlato ao discurso do historiador. Logo, a relação entre a verdade (*veritas*), a coisa/realidade (*rei*) e o intelecto (*intellectus*), no caso do relato do historiador não passa de uma abstração intelectual baseada em uma falsa positividade de suas fontes, uma representação da história (GUÉROULT, 1986).

⁹⁰ Apesar de Guérault (1986, p. 438) citar Hobbes como fonte da expressão latina, o vocabulário hobbesiano utilizado remete a reflexões e polêmicas existentes entre os escolásticos. Se investigarmos com profundidade a proveniência da premissa é possível chegar ao filósofo islâmico Avicena. Curioso notar que Tomas de Aquino em sua Suma Teológica (Questão 16. Da verdade. Artigo 2: A verdade está apenas no intelecto), atribui de forma equivocada a expressão ao filósofo e lógico egípcio Issac Bem Salomon Israelli. A proposição de Avicena que problematiza a verdade (*veritas*), a partir da relação entre o intelecto (*intellectus*) e a coisa (*rei*) traduzida em seu significado filosófico literal: “verdade como adequação da coisa e do intelecto”. Aquino afirma que assim, “como o entendimento dos objetos complexos pode adequar-se às coisas, da mesma forma o entendimento de objetos não complexos, e também o sentido que sente a coisa como ela é. Logo, a verdade não está apenas no ato do intelecto, que compõe e divide. Em sentido contrário o Filósofo afirma, no livro VI da Metafísica, que, a respeito dos objetos simples e da essência, não há verdade nem no intelecto nem nas coisas. Respondo. A verdade, como foi dito, segundo sua razão primeira está no intelecto. Qualquer coisa é verdadeira na medida em que possui a forma própria de sua natureza; é necessário, portanto, que o intelecto em ato de conhecer seja verdadeiro tanto quanto nele se encontre a semelhança da coisa conhecida, semelhança que é sua forma enquanto é aquele que conhece. Eis por que se define a verdade pela conformidade do intelecto e da coisa” (AQUINO, 2009, p. 361).

Para escapar de uma história da filosofia baseada em representações mentais por consequências submissas ao historicismo das fontes externas e ao psicologismo do sujeito que produz o discurso sobre a materialidade dos arquivos, o filósofo estabelece duas possibilidades de escrita da história.

Segundo Guérout (2005, p. 132-133), o historiador da filosofia pode escolher entre duas perspectivas. “Ele pode considerar a sucessão das doutrinas, o movimento das ideias através do tempo, a passagem de uma a outra, a transformação dos temas e dos problemas. Interessa-se, então, mais pelas ligações e pelas transições que pela economia interna das doutrinas e das obras”.

Essa primeira perspectiva o filósofo denominou de *história horizontal da filosofia*, por se tratar de uma escola historiográfica que se situa em um ponto de vista dinâmico, que tem seu horizonte no devir. Guérout reconhece como um procedimento legítimo e reconhecido para o ofício do historiador. Traz em seus procedimentos as vantagens de ser eminentemente histórica e por isso possui a capacidade de um panorama amplo na apreensão dos conjuntos; produzir harmonia no olhar dos eventos econômicos, políticos, econômicos e sociais; desenvolver um discurso sincrônico hábil em mapear os progressos, evoluções e revoluções. Entretanto, seu inconveniente por se tratar de uma perspectiva de ganho histórico, tem uma defasagem no que concerne a filosofia, pois ela se restringe em se fixar sobre seus próprios objetos, as doutrinas. “Ela apresenta diante de nós uma espécie de filme cinematográfico, fazendo desfilar silhuetas que, tão logo aparecidas, ocultam-se e desaparecem. Ela nos faz circular como em um cemitério onde, por pouco tempo, nos recolhemos polidamente diante de cada sepultura” (GUÉROULT, 2005, p. 133).

Esse filme que produz uma ilusão de silhuetas projeta uma falsa apreensão da doutrina pelo fato histórico e mantém a potência da filosofia sepultada em um cemitério com nomes e datas de diferentes filósofos. O recolhimento polido diante de cada sepultura, por vezes, é enunciando por comentários que esboçam linhas gerais, resumem princípios com premissas e afirmações panorâmicas através de uma linearidade cronológica, teleológica e progressista impressos em enciclopédias, manuais e compêndios. (GUÉROULT, 1979b; 1986; 2005)

De acordo com Guérout (2005, p. 133), essa *história horizontal* nos conduz através de uma Galeria das loucuras (*Galerie der Narrheiten*) “de que

escarnece Hegel, depois Diderot. Ela evoca essa *tentação de santo Antônio*, em que Flaubert⁹¹ faz desfilar diante do santo, os deuses das diversas religiões que, uma vez que passam, tombam na poeira. Ela é, também, geradora de ceticismo e de desencorajamento”.

Contra a falta de coragem e o avanço do cético, uma segunda perspectiva emerge como uma alternativa filosófica. Por ela, o historiador da filosofia experimenta uma nova visão, na qual se fixa sobre as doutrinas e aprofunda seus estudos em uma contínua meditação a respeito de suas estruturas. Essa segunda perspectiva, Guérout chamou de *história vertical*, pois as doutrinas são analisadas de forma autônoma sem a necessidade de elementos externos. Dessa forma todos “os esforços são direcionais para a fixação e aprofundamento de seu sentido com a finalidade da meditação filosófica. O historiador se fecha em monografias” (GUEROULT, 2005, p. 133).

O interesse pela *história vertical* já direciona as reflexões gueroutianas para uma subdivisão dessa perspectiva em dois métodos filosóficos. Essa especificação é de extrema relevância para a compreensão do melhor caminho para legitimidade filosófica da história da filosofia.

Segundo o filósofo, a primeira linha da subdivisão de certa forma retorna por um lado à história, principalmente pelo uso metodológico de fontes, biografia, literatura, etc. Uma historiografia filosófica que está atenta “às circunstância da vida, à época, à formação, às literaturas do autor, ela explica sua obra em parte pela dos outros, em parte também pela preocupação que ele tinha com as inquietações com a cultura, com hábitos intelectuais do público ao qual se dirige” (GUEROULT, 2005, p. 135).

O autor não ignora a importância do método e sua utilidade para apreensão da gênese sociocultural de uma doutrina, uma melhor compreensão das relações entre as doutrinas e suas antecessoras e sucessoras, aponta a relevância filológica que indicam os problemas que são singulares àquela filosofia segundo problemáticas da linguagem da época, etc. Todos esses elementos não devem ser negligenciados. Contudo, o grande problema é que a

⁹¹ Cf. No Brasil a tradução da obra de Flaubert *La tentation de Saint Antoine* ficou *As Tentações de Santo Antão* (2004); Além do livro de Flaubert é possível consultar a biografia escrita por Atanásio de Alexandria denominada *Vida e conduta de S. Antão*. In: ATANÁSIO, *Santo Patriarca de Alexandria. Contra os pagãos. A encarnação do Verbo. Apologia ao imperador Constâncio. Apologia de sua fuga. Vida e conduta de Santo Antão* (2010).

originalidade da doutrina se fundamenta na experiência subjetiva dos autores, um fato que distancia a potencialidade universal que toda filosofia almeja. (GUEROULT, 2005; 1979b).

Assim, essa primeira abordagem dispõe sua energia reflexiva para entender mais o autor e, por conseguinte, pratica um descuido com a obra. É nítido que Gueroult retorna suas críticas direcionadas a Alquié e seus discípulos, combatendo mais uma vez as *démarches vitais* e problematizando seus limites. Para o autor (2005, p. 133) nessa “perspectiva, a significação deve ser buscada menos na doutrina realizada que em sua intencionalidade original. Também a *forma* da obra é considerada secundária e concebida como ditada pelas necessidades extrínsecas da sua difusão pelo entorno”.

Em resumo, esse método, se for declarado um caminho único e suficiente para a compreensão e interpretação das doutrinas, deve ser problematizado em relação à apreensão da essência filosófica. Para o autor (2005), os procedimentos da *démarche* sacrificam a obra pela história propriamente dita, evidenciando uma psicologia das individualidades. Ao descartar a interioridade das doutrinas em proveito da interioridade dos autores, substituí a filosofia pela psicologia na escrita da história. Logo, o imprescindível dessa perspectiva é uma certa “*Weltanschauung* original em que tudo é simultaneamente dado como que gratuitamente, o contexto da produção, a ordem de suas razões não sendo senão uma ordem de exposição que, por si mesma não cria nada, mas se contenta em *traduzir* uma intenção realizada” (GUÉROULT, 2005, p. 135).

O vocabulário tem proveniência na filosofia de Kant. Pelas pesquisas kantianas, o conceito *Weltanschauung* emerge pela primeira vez na *Crítica do Juízo* (*Kritik der Urteilskraft*)⁹² em 1790. Foi nessa obra que Kant operou a crítica sobre capacidade humana de perceber a realidade sensível, na medida em que as faculdades do espírito se reconciliam entre si perante a experiência estética. Não existe uma tradução precisa para o conceito, mas se decomposermos as palavras alemãs *Welt* (mundo) e *Anschauung* (concepção, intuição, visão) é possível reconhecer na forma conjunta das palavras os significados: cosmovisão, concepção de mundo, percepção de mundo, visão de mundo, etc.

Diante da polissemia do conceito e do desafio da tradução para nosso vernáculo, parece adequado compreender *Weltanschauung* por visão de

⁹² Cf. KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo* (1993).

mundo⁹³. Aqui não existe apenas um recorte linguístico, mas sim pelo fato de reconhecer que Guérout apesar de beber em Kant está rebatendo as características impuras da *démarche* e tensionando o historicismo de Dilthey. O termo kantiano na reflexão de Dilthey ganha contornos sociais e culturais mediante a noção de consciência histórica. (DILTHEY, 1992)⁹⁴

Dito isso, quando se afirma que uma filosofia “é *Weltanschauung*, diz-se algo de infinitamente vago, porque as *Weltanschauungen* estão longe de ser filosofias. Seria preciso, então, pelo menos, indicar de modo preciso o que é uma *Weltanschauung* e de que maneira específica a filosofia mereceria esse nome” (GUÉROULT, 2005, p. 135).

Enfim, pela imprecisão das definições das visões de mundo (*Weltanschauungen*), não é possível reconhecê-las como puramente filosóficas, pois não carregam consigo uma característica primordial da filosofia que é a resolução de problemas. Nessa medida “é evidente que sua solução não está dada de forma gratuita *ab ovo* antes da concepção clara de seus termos e de um esforço intelectual de resolução que leva a tensão espiritual ao mais alto grau” (GUÉROULT, 2005, p. 135).

Guérout evidencia o problema da subjetivação da história criticando da noção *démarche* e seu desdobramento historiográfico pelo conceito de visões de mundo (*Weltanschauungen*).

Dessa maneira, filosofias como a de Bergson (*l'intuition*)⁹⁵ e Heidegger

⁹³ Cf. Guérout (1952, p. 119), utiliza a expressão “*théorie des visions du monde*” para se referir ao conceito *Weltanschauung* em Dilthey no artigo *La voie de l'objectivité esthétique. Étienne Souriau: la compréhension interne par l'ascension aboutissant à l'oeuvre*. In: *Mélanges d'esthétique et de science de l'art offerts à Etienne Souriau, professeur à la Sorbonne, par ses collègues, ses amis et ses disciples*, Librairie Nizet, Paris, 1952, p. 95-124.

⁹⁴ Cf. DILTHEY, W. *Os tipos de concepções de mundo* (1992).

⁹⁵ A intuição (*l'intuition*) é um conceito elementar para compreensão do método bergsoniano. De acordo com Deleuze (1999, p. 8) a proposta bergsoniana “do ponto de vista do conhecimento, as próprias relações entre Duração, Memória e Impulso vital permaneceriam indeterminadas sem o fio metódico da intuição”. Para Guérout (1952, p. 21 tradução nossa), o método intuitivo de Bergson se fundamenta sobre postulados que sustentam perigosos “riscos de adivinhações arbitrárias” (*risque d'arbitraires divinations*). Para esclarecer seus perigos para história da filosofia o autor apresenta duas características do pensamento bergsoniano: “ela arranca toda a filosofia à obra filosófica; e ela a arranca de seu tempo. Essa dupla extração só é possível porque a doutrina subtrai à obra, de algum modo, sua regra intencional, isto é, o problema que ela pretendia solucionar. Resolver um problema é o que distingue a filosofia da pura e simples visão, o que dá a uma obra seu significado e seu preço.

(*Dasein*)⁹⁶ podem ser reconhecidas com lastros psicológicos e fenomenológicos. Nas palavras de Gueroult (2005, p. 136), reconhece-se nessas filosofias um fundo de psicologismo, “a afirmação de que uma filosofia já existe antes mesmo de ser feita, ou seja, antes de ser realizada em uma obra cujas estruturas e palavras não fariam senão degradá-la, banalizando-a”.

Um detalhe que vale ressaltar, principalmente se pensarmos o problema da ausência da história da filosofia no Brasil e o processo formativo do ensino da Filosofia uspiano, é a validade da *démarche* como meio. Digo isso, porque, apesar de toda inclinação crítica e antipatia teórica por essa primeira forma de *história vertical*, Guérout não condena seu uso e tampouco o desqualifica. Mesmo indiferente à metodologia e seus artifícios historicista e psicologistas, pois remetem às tendências expositivas com estruturas internas dependentes de artifícios literários, o autor não descarta sua utilidade. Em suas palavras, o método é condenável, se tiver a pretensão de ser exclusivo e autossuficiente. Contudo, se, “ao contrário, é concebido como um instrumento de prospecção preliminar, ele é não somente legítimo, mas indispensável, pois quem tratasse uma obra sem considerar sua época, seu lugar, suas fontes, as influências que a marcaram, lançar-se-ia ao absurdo” (GUÉROULT, 2005, p. 136).

Neste limite, as palavras de Guérout parecem de grande valor para algumas instruções e balizas didático-filosóficas. Isso porque comumente nas faculdades de filosofia somos orientados pelos docentes formados pelos

A obra não é simples tradução de um intuito qualquer, caído gratuitamente do céu. É um produto de um esforço de solução que culminaria na inteligência do problema”. Assim, a filosofia como solução de problemas não se fundamenta na *démarche*, em visões de mundo que podem ser intuídas pela subjetividade do historiador ou filósofos, mas pela análise rigorosa dos sistemas. Para uma análise mais detalhada conferir: BERGSON, H. *O pensamento e o movente* (2006); DELEUZE, G. *O Bergsonismo* (1999); GUÉROULT, Martial. *Leçon inaugurale: faite le 4 décembre 1951, Collège de France* (1952, p. 21).

⁹⁶ Martin Heidegger em sua obra *Ser e Tempo* utiliza o conceito *Dasein* para demonstrar o modo de ser humano e problematizar toda a tradição metafísica ocidental. A reflexão ontológica heideggeriana aponta um ser-no-mundo que se projeta ontologicamente (devir do ser), através da sua própria experiência existencial. Dessa forma o ser-no-mundo (*Dasein*), não emerge como subjetividade individualizada, mas dissolvido na impessoalidade de um mundo compartilhado com a coletividade e se relaciona com as visões de mundo que o cerca de modo prático. A filosofia heideggeriana será elemento fundante para o surgimento de correntes da história da filosofia com perspectivas psicológicas, fenomenológicas e existencialistas. Para uma reflexão mais aprofundada conferir: HEIDEGGER, M. *Ser e tempo: parte I.* (1988); HEIDEGGER, M. *Ser e tempo: parte II* (2005).

métodos de leitura estrutural uspiiano a nos afastarmos de tudo que é externo à doutrina estudada. O jargão mais comum deriva da leitura rasa e, muitas vezes, fundamentada no senso comum historiográfico da apreensão apressada do *tempo lógico* (*temps logique*) e *tempo histórico* (*temps historique*) de Victor Goldschmidt.

Assim, qualquer doutrina filosófica estudada nessa tradição parece descartar qualquer relação com o tempo histórico, suas relações com a constituição das *démarches*. Interessante é perceber que muitos que criticam artigos, monografias, dissertações e teses que utilizam esse artifício fundamentam muitas vezes seus argumentos em Goldschmidt e seu mestre. Através da leitura exercem de forma velada uma certa disciplinalização àqueles corpos que de certa maneira fugiram da ordem discursiva hegemônica. O curioso é que os pressupostos gueroultianos não condenam esse uso desde que não tenha pretensão de ser um fim em si mesmo, mas que como ferramenta intelectual seja utilizado como prospecção preliminar para a melhor compreensão dos sistemas filosóficos.

Outro elemento que vale a pena indicar ainda sobre o aspecto da crítica da *démarche* e principalmente pela utilização do conceito de visão de mundo (*Weltanschauung*) diz respeito à resistência. Alguns pesquisadores, docentes e estudantes sufocados pelo modelo de leitura de texto estrutural uspiiano utilizam do artifício do *Weltanschauung*. Seja por ingenuidade, desconhecimento ou confusão teórica, elaboram diversos trabalhos reivindicando novas formas de filosofar que estejam para além ou aquém da hegemonia uspiiana. Entretanto, os pressupostos gueroultianos e goldschmitianos não são questionados filosoficamente. Na maioria das vezes o caminho alternativo está em estabelecer uma relação com outros saberes como literatura, sociologia, artes, antropologia, psicologia, etc. Caminhos estes que às vezes apresentam propostas exóticas, que sussurram por uma história com origens metafísicas de um caráter original do povo brasileiro. São caminhos no quais os errantes se alimentam de visões de mundo e no processo peripatético almejam estabelecer legalidade a esses saberes e transformá-los em doutrinas filosóficas.

Não se trata de um juízo de valor, se tais processos são bons ou maus, mas de um juízo metodológico e lógico. Será que são procedimentos conscientes e férteis do ponto de vista do método? E, será que são válidos no que concerne seus pressupostos lógicos? Até o momento da pesquisa me parece

que são inférteis do ponto de vista filosófico. Percebo em algumas pesquisas são reproduções dos pressupostos de Paulo Arantes como caminho seguro para instituição de novas formas de filosofia. Outro caminho comum é um elogio ingênuo de um nacionalismo atrasado. Um desejo de constituir uma filosofia brasileira longe da história da filosofia e apegada a retóricas de um livre pensar. Não vejo também muita vantagem em propostas que projetam em obras literárias como de Oswald de Andrade uma filosofia antropofágica. São diversas tentativas que circulam na contemporaneidade, que são ecos de outros passados silenciados. Mas como desconhecemos o básico da nossa história continuamos em uma roda de ratos, correndo sem sair do lugar com um horizonte teleológico de que um dia alcançaremos o queijo.

Dito isso, talvez seja possível utilizar essa perspectiva, pois, “sob a condição de tomá-lo como entrada e não como prato principal, esse método permanece válido” (GUÉROULT, 2005, p. 136). Acredito que a validade desse método como entrada para compreensão dos sistemas pode contribuir para o avanço das reflexões críticas sobre os problemas que nos afligem na contemporaneidade. Entretanto, o que nos importa no momento é descobrir qual o prato principal elaborado por Guérault.

Em contraste com os pressupostos que apresentamos acima, que redundam em prospecção com bases historicistas, fenomenológicas e psicológicas, a segunda perspectiva decorrente da *história vertical* defende os seguintes pontos: o método das estruturas é prioritariamente analítico; consiste em explorar a interioridade da obra em detrimento a suposta interioridade do autor; mesmo na ausência do autor a obra dever ser contemplada como um monumento; o método não evidencia apenas as estruturas, mas indica as razões, etc (GUÉROULT, 2005).

Para Guérault (2005, p. 137), “mesmo quando as estruturas de uma filosofia não consistem em uma ordem de razões, o método das estruturas é sempre um método das razões: há sempre uma razão que preside o emprego de tal ou tal elemento”. Assim, distante dos enfoques contingentes das causas externas, o autor preconiza o método das estruturas como um processo de legitimação filosófica que seja autônomo e livre dos elementos externos. Guérault toma a obra filosófica em sua singularidade e reconstrói virtualmente o texto, superando seus aspectos polêmicos, para produzir uma

descrição clara e demonstrar sua coerência interna. Para tanto, procura encadear paulatinamente os conceitos, identificar as fissuras e contradições dos textos (DOSSE, 1993).

A ruptura estabelecida por Gueroult através do método das estruturas exclui dos sistemas filosóficos as representações da realidade, consciente da impossibilidade de o historiador da cultura, das ideias ou mentalidades sustentar a proposição *veritas est adaequatio rei et intellectus*, pela incapacidade do testemunho verdadeiro. O autor inverte as prioridades do sistema, ou seja, ao invés de determinar a verdade por objetos externos à verdade, esta passa a ser determinada por elementos internos. O método das estruturas não considera ser um desdobramento representacional das doutrinas, mas se pretende filosófico justamente porque sua verdade encontra na realidade estrutural da obra. Logo, os “discursos filosóficos são apreendidos pelo historiador como monumentos filosóficos na medida em que possuem esse valor intrínseco que os torna independentes do tempo” (DOSSE, 1993, p. 105).

O vocabulário metodológico gueroultiano é basicamente composto por termos kantianos, como por exemplo: problema (*problème/aufgabe*), conceito (*concept/begriffe*), demonstração (*démonstration/demonstration*), arquitetônica (*architectonique/architektonik*), sistema (*système/system*) e técnica (*technique/technik*). Entretanto é preciso pontuar que a proveniência do conceito de monumento (*monument*) vem da obra *L'instauration philosophique* (1939) de Etienne Souriau. A concepção gueroutiana de monumento está ligada às pesquisas estéticas de Souriau, que concebia a filosofia como uma operação direcionada para construção de monumentos. (BIANCO, 2020).

Guéroult dedicou o texto *La voie de l'objectivité esthétique. Étienne Souriau: la compréhension interne par l'ascension aboutissant à l'oeuvre*⁹⁷ à filosofia de Souriau. Considerado um dos melhores textos sobre os pressupostos filosóficos da estética de Souriau, o texto é um importante documento para compreendermos a relação entre a objetividade estética e a objetividade filosófica. Em uma nota de rodapé Gueroult anuncia pela primeira vez a

⁹⁷ O texto foi publicado pela primeira vez no livro *Mélanges d'esthétique et de science de l'art offerts à Etienne Souriau*, professeur à la Sorbonne, par ses collègues, ses amis et ses disciples, Librairie Nizet, Paris, 1952, p. 95-124; posteriormente Ginette Dreyfus e Jules Vuillemin analisando os manuscritos republicaram o texto com algumas modificações na *Dianoématique: Histoire de l'histoire de la philosophie. Volume III: en France de Condorcet à nos jours*, Paris, Aubier, 1988, p. 975-1029

produção de sua *Dianoématique* e no decorrer da reflexão sobre *o caminho da objetividade estética de Souriau*, demonstra como a compreensão interna permite a ascensão da obra.

É possível através do método das estruturas examinar a construção dos monumentos e se preocupar com a análise arquitetônica da doutrina. Conseqüentemente, a objetividade dos procedimentos (lógicos, analíticos e demonstrativos), devem prevalecer sobre os demais em todas as filosofias (GUEROULT, 1952).

Ora, a concepção de filosofia como um monumento que pode ser analisado de forma objetiva traz em seu bojo o entendimento de que toda teoria só é válida na medida em que é demonstrada. Para o autor a demonstração não almeja impor uma teoria a outra, mas permite nascer em toda inteligência a intelecção do problema e a sua solução. “É por isso que o elemento lógico deve assumir em toda filosofia, não uma função de tradução (de uma paisagem mental ou de uma intuição), mas uma função de validação e até de constituição” (GUÉROULT, 2007, p. 235).

Nesses termos é possível confundir de forma equivocada filosofia e ciência, tendo em vista que há um princípio de identidade entre os dois saberes, pois ambos, ao instituir problemas, devem respondê-los mediante teorias. Tal pressuposto indica a necessidade da distinção entre o sistema⁹⁸, científico como o filosófico.

É fato que no método das estruturas gueroultianas busca a sistematização da filosofia, mas de forma distinta das estruturas das ciências. Logo, não podemos confundir, de modo algum, as duas sistemáticas, isso porque, a primeira é um sistema aberto, a segunda um sistema fechado. Esta diferença é resultante da natureza do problema a ser resolvido por cada um dos saberes.

A filosofia no esforço de conhecer e compreender a realidade se reconhece como um sistema fechado. Ela se configura através de uma problemática universal, a saber: “o problema do mundo e do homem no mundo”. Com o problema instaurado, desde sua origem, se observa que a busca de uma maneira de ser e de viver com felicidade e plenitude mediante uma vida

⁹⁸ De acordo com Gueroult (2007, p. 236), “o sistema não é outra coisa senão a disposição das diferentes partes de uma arte ou de uma ciência numa ordem em que elas se sustentam naturalmente, e em que as últimas se explicam pelas primeiras. Aquelas que dão razão das outras se chamam princípios”.

esclarecida pela razão é uma tentativa de responder o problema. Na busca de propor um caminho para o bem-viver que “abrange todas as circunstâncias possíveis da existência, ela está inelutavelmente induzida a situar o homem no conjunto das coisas, a unir em um só, o enigma da vida e o do universo, para descobrir sua solução comum em uma única teoria que se propõe como conhecimento da verdade” (GUÉROULT, 2005, p. 138)

Diante disso, a resposta da filosofia não pode ser particular e contingente, pelo contrário, deve ser universal e absoluta. “Portanto, a técnica de toda filosofia é sempre um método de essência lógica e construtiva, visando ao mesmo tempo à intelecção e à descoberta, perseguindo a solução de um problema e a instauração de uma verdade considerada como demonstrável direta ou indiretamente” (GUÉROULT, 2007, p. 237).

No polo oposto à filosofia, o sistema aberto da ciência produz características singulares que permite uma independência do cientista em relação à história da ciência. Disso resulta que a verdade científica é intemporal e sua aquisição se dá no tempo. Logo, a história da ciência é 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” (GUÉROULT, 1968, p. 193).

Da inferência de que a história da ciência é a história de um progresso, deriva a consequência lógica de uma historiografia compostas pelo sucesso das descobertas. O erro e o fracasso quando são registrados servem de adorno para exaltação da verdade adquirida. É por isso que, a prática científica se dá no presente retroalimentando sua história com verdades e teorias recentes. Sendo a história estéril para o cientista, a iniciação às ciências ocorre através da aplicação prática e instrumental dos paradigmas que não sucumbiram as crises e anomalias. Nessa medida, o estudo da história das revoluções científicas somente terá valor para o desenvolvimento de uma formação escolar e erudita (GUEROULT, 1968).

Já em filosofia, pela ausência das verdades adquiridas, a oposição entre aquisição temporal e verdade intemporal é dissolvida. Em consequência, a história da filosofia não pode ser compreendida pela noção de progresso, assim todas as doutrinas são válidas e atuais. Sem um corpo de verdades

constituído, que seja aceitável e consensual entre toda comunidade filosófica, a história da filosofia se legitima como fonte de inspiração e principal instrumento para a iniciação à filosofia. Isso ocorre porque 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” (GUEROULT, 1968, p. 194).

A indestrutibilidade dessas diferentes filosofias acontece porque não existe nenhuma verdade adquirida, por conseguinte o confronto se sustenta na impossibilidade delas se refutarem. O conflito das filosofias pode também ser entendido pela positividade da verdade. Se todas as filosofias são indestrutíveis, pois como sistemas fechados possuem verdades e realidades que se validam de forma autônoma, não existe razão lógica para que uma filosofia seja verdadeira e a outra falsa. “É necessário substituir a noção de sistema falso pela de inconsistência, que não tem uma realidade nem uma tensão interna suficientes para viver, para resistir à força brotada da história e, longe de ser dissipado por ela, poder se incorporar ao contrário, a ela de maneira definitiva” (GUEROULT, 1979b, p. 154).

Fica claro que o objetivo filosófico direcionado aos objetos da história da filosofia é uma maneira de encarar os desafios dessa disciplina, pois os sistemas como objetos tem em si mesmo um valor, uma realidade que somente pode ser explicada em seu sistema fechado. (DOSSE, 1993).

É sobre a noção de sistema fechado que o problema da história da filosofia como disciplina se transpõe para o problema da possibilidade dos objetos dessa disciplina. Em outras palavras, o problema transcendental das filosofias como objetos permanentes de uma história possível revela a existência das “filosofias como pluralidade de filosofias irreduzíveis uma às outras, indestrutíveis porque eternamente válidas para a reflexão filosófica” (GUÉROULT, 1968, 194).

Se existem diversas filosofias com condições de validade inabaláveis à refutação científica e indestrutíveis ao próprio conflito das filosofias, se espera pelo método das estruturas captar a verdade filosófica das grandes obras. Segundo Guérout (1968, 196) 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”. De certa forma, Guéroutl inverte o método para tratar o problema, ao invés de iniciar sua investigação determinando a essência filosófica de uma doutrina, a interpretação gueroutiana começa por colocar seu conceito e sua definição para encontrar o conjunto dos sistemas passados válidos.

Assim, as doutrinas que são atestadas como sistemas válidos fundamentam “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” (GUÉROULT, 1968, p. 196).

Demonstrada a existência de uma historiografia possível, composta por diversas filosofias que são constituídas pela combinação de procedimentos de lógica pura e de arquetônica, podemos apreendê-las apenas pela análise dessas estruturas e de suas imbricações. É por isso que a metodologia da história da filosofia que dá acesso às realidades eternas e vivas dos grandes monumentos filosóficos são organizadas didaticamente pelos estudos monográficos. (GUÉROULT, 2007).

Este método de estudo, que almeja a descoberta das estruturas constitutivas e das combinações que delas decorrem, se debruça mediante a temporalidade de lógica para análise da arquetônica de uma doutrina. Longe de ser um meio de exposição, a arquetônica (extrapolação, determinação por simetria, etc), aparece como um procedimento probatório e genético graças ao qual o filósofo engendra e constrói o sistema. “É aliás, a este respeito que surgem os problemas mais difíceis: distorção de noções, em virtude da necessidade de acomodá-las às regiões as mais heterogêneas” (GUÉROULT, 2007, p. 246).

Para finalizar essa seção, é preciso realizar alguns tensionamentos através do reconhecimento dos termos gerais gueroutianos e verificar quais são as consequências filosóficas da dianoemática manifestadas pelo método das estruturas.

De acordo com Guéroutl (1968, p. 207) “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*”. As filosofias devem ser compreendidas como sistemas lógicos e arquetônicos, que possuem uma ordem de razões que em sua totalidade sustenta uma teoria.

Esse sistema arquetônico deve ser indestrutível para a história, objetos eternos e válidos para a reflexão filosófica. Logo, as filosofias que se provaram indestrutíveis serão objetos de uma historiografia da filosofia. Essa

história da filosofia poderia ser denominada precisamente como: tecnologia dos sistemas filosóficos.

A disciplina historiográfica que reconhece as filosofias através de sua indestrutibilidade histórica entende que a verdade não está fundamentada em representações mentais. Não existe adequação entre a coisa e o que o historiador da filosofia pretende representar. As filosofias são sistemas fechados que possuem verdade eternas e lógicas e que não derivam de nenhum historicismo ou psicologismo. As doutrinas não devem ser confundidas com visões de mundo (*Weltanschauung*), pois não são expressões constituições psíquicas simples. De acordo com Guérout (2007, p. 237) Por serem verdades eternas só se realizam pela “promoção de uma realidade filosófica cuja estrutura não tem nenhuma relação com uma organização de estados mentais. Assim, cada filosofia aparece menos como visão de mundo (*Weltanschauung*) do que como mundo de conceitos (*Gedankenwelt*)”.

Distante disso, o retorno premissa escolástica *veritas est adaequatio rei et intellectus*, indicam que as doutrinas filosóficas compreendidas como sistemas fechados respeitam uma verdade de juízo oriunda de uma *veritas in re*. Logo, as filosofias instauram realidades que se sustentam internamente pela estrutura lógica e arquetônica.

Se as filosofias são sistemas fechados que se reconhecem como verdadeiras por um tempo que não é histórico, seu valor filosófico que fundamenta sua eternidade e indestrutibilidade reside em verdades universais e necessárias. Diferentemente da ciência, que fundamenta sua validade na lógica e verificação almejando uma *veritas in intellectu*, as doutrinas filosóficas instauram realidades. Elas não podem se reconhecer como pertencentes a uma história do progresso. Não há uma imagem de continuidade por evoluções e revoluções filosóficas, como podemos observar na história da ciência. Pela estrutura dos termos gerais gueroultianos, a história dos sistemas filosóficos pressupõe uma descontinuidade. “Se a obra filosófica é uma unidade fechada sobre si mesma, ela presume uma concepção descontinuísta da história da filosofia (DOSSE, 1993, p. 105).

A descontinuidade histórica das doutrinas filosóficas indica uma autonomia clara instaurada no sistema. As estruturas autossuficientes em suas realidades e verdades lógicas encontram-se livres do subjetivismo do humanismo.

A figura do autor se dissolve enquanto os tecnólogos analisam as arquiteturas e as ordens da razão. Uma insignificância da “personalidade filosófica que se encontra por trás do sistema posto a claro, sua intencionalidade, a relação de intersubjetividade, o diálogo instituído pela criação de uma obra, tudo isso é subtraído do mesmo modo que a consciência dos sujeitos falantes na linguística saussuriana” (DOSSE, 1993, p. 106). Esse anúncio silencioso da morte do autor foi poeticamente descrito por Foucault naquela imagem de um homem que se desvanecia, como, “na orla do mar, um rosto de areia” (FOUCAULT, 2007, p. 536).

A subtração dos processos intersubjetivos que são decorrentes da aplicação do método, não afeta apenas os autores, mas também as obras. Assim, a ideia de um conjunto de filósofos que se comunicam através de um longo diálogo por toda história da filosofia ocidental é colocada em dúvida. Por exemplo, a ordem cartesiana das razões “vale apenas para Descartes, a combinatoria de Malebranche apenas para Malebranche, a de Leibniz apenas para Leibniz, a análise transcendental apenas para Kant. Fichte, Schelling, Hegel possuem sua própria dialética que, desde o princípio, isola-os uns dos outros” (GUÉROULT, 2007, p.242).

Por mais que o próprio Guérout desenvolva sucessivos estudos monográficos sobre Descartes, Espinosa, Fichte, Malambranche, entre outros, não é possível estabelecer relações intersubjetivas entre os sistemas. “A determinação dessas lógicas e dessas estruturas próprias a cada sistema exclui a instituição de uma lógica transcendental das filosofias deduzidas *a priori* e válidas *a priori* para todos os sistemas possíveis” (GUÉROULT, 2007, p.242).

Logo, não há uma constituição dialógica de comunidade, mas uma relação de descontinuidade e distanciamento máximo através de “uma lógica a que é necessário restituir uma coerência simultânea interna ao autor e exterior ao leitor. Essa descentralização do sujeito permitiu a abertura para investigações particularmente fecundas que se dedicaram a identificar o campo de constituição e de validade dos conceitos.” (DOSSE, 1993, p. 106). Se levarmos às últimas consequências a ideia de sistemas fechados da dia-noemática e pretendermos compreender as filiações filosóficas, os limites do método das estruturas parecem florescer. Como um filósofo se interessa por um outro filósofo? E seria possível se esquivar do fato de que cada sistema

produz significações internas como entidade fechada sobre si mesma? Pela ordem das razões do sistema gueroultiano, as articulações transistemáticas⁹⁹ que remetem para uma comunicação entre os sistemas seriam impossíveis? (DOSSE, 1994).

Diante disso, se lançarmos os pressupostos da dianoemática, mesmo com todos seus limites, podemos retomar a problema sobre a formação filosófica uspiana. No próximo capítulo vamos verificar se as descontinuidades históricas nos permitem compreender como os discursos sobre continuidades entre Jean Maügué até Martial Guéroult se cristalizaram. Agora conscientes das potencialidades e dos limites da dianoemática, será possível investigar com rigor e cautela a proveniência das nossas tradições historiográficas.

⁹⁹ Cf. PROUST, Joëlle. Problèmes d'Histoire de la Philosophie: L'idée de topique comparative. *Société Française de Philosophie, Bulletin* vol. 82, n.3, 1988.

CAPÍTULO 3.

O ENSINO DA FILOSOFIA: A TRADIÇÃO E O FANTASMA

Lívio Teixeira: o púlpito e a cátedra

Vasculhar os arquivos das letras filosóficas brasileiras em busca de documentos, relatos e memórias que possam corroborar para uma compreensão mais adequada da relação entre o ensino da filosofia e Lívio Teixeira foi um grande desafio. Primeiro, porque são poucos os escritos sobre sua trajetória como docente e pesquisador. Segundo, porque apesar do rigor e excelência acadêmica, suas escassas publicações não alcançaram o sucesso editorial, nem a visibilidade no debate cultural brasileiro como as produções de João Cruz Costa¹⁰⁰.

Em 1975, ano da morte de Lívio Teixeira, apenas dois textos foram produzidos para rememorar sua vida e obra. Homenagens tecidas por dois professores da Universidade de São Paulo, Odilon Nogueira de Matos¹⁰¹, no

¹⁰⁰ Segundo Lima (2008, p. 152), é “sabido que o Prof. João Cruz Costa contemporâneo de Teixeira e seu colega de cátedra na Faculdade de Filosofia, sempre recebeu uma atenção maior dos editores. Sua tese doutoral foi publicada em 1942: *Ensaio sobre a vida e a obra do filósofo Francisco Sanches*, no Boletim nº 29 da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP. Sua tradução dos Diálogos de Platão saiu em 1955 pela Editora Globo de Porto Alegre. Seu *Contribuição à História das Ideias no Brasil* foi publicado pela José Olympio no ano de 1956. Lívio Teixeira, de sua parte, sempre pendeu para a história da filosofia. Talvez tenha sido essa sua opção, naquela altura dos estudos filosóficos na USP, determinante para passar em segundo plano a sua atuação como professor, nos primórdios da Universidade de São Paulo”.

¹⁰¹ Existe um outro texto de Matos chamado “Prof. Dr. Lívio Teixeira”, foi publicado em 30 de julho 1975, no nº 14 do jornal O Estandarte sobre a morte de Lívio Teixeira.

texto “Em memória de Lívio Teixeira: do púlpito à cátedra¹⁰²” e Bento Prado Junior, “Em memória de Lívio Teixeira”¹⁰³. Ambos os textos são fontes preciosas para uma primeira alusão da trajetória do historiador da filosofia.

Contudo, após a modesta homenagem realizada pelos dois professores, aos poucos, a tímida figura do antigo professor desvaneceu lentamente. Imersos na tradição historiográfica produzido pela ordem discursiva uspiana, Bento Prado Jr. e Marilena Chauí potencializaram em seus discursos uma evocação da memória de Lívio Teixeira em meados da década de noventa. e

A materialidade dos seus discursos orientou a tática¹⁰⁴ da veiculação das obras inéditas de Lívio Teixeira no mercado editorial contemporâneo com a publicação dos livros “Ensaio Sobre a Moral de Descartes”¹⁰⁵ de 1990 e “A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa”¹⁰⁶, de 2001.

Outro feito realizado nesta mesma linha de valorização foi o resgate dos saberes produzidos no departamento de filosofia uspiano, foi o levantamento bibliográfico dos textos produzido no Brasil e no Exterior entre 1936 e 1965. Além da classificação documental, textos importantes para o debate historiográfico foram traduzidos¹⁰⁷ e reunidos na edição de

¹⁰² O artigo foi originalmente publicado no jornal Correio Popular, de Campinas, em 19 de dezembro de 1975. Somente, após um ano o texto foi transcrito e publicado na Revista de História (nº 106 - 2º trimestre de 1976) da Universidade de São Paulo.

¹⁰³ O texto foi publicado pela na Revista Discurso (nº 6) em 1975 e, também na revista Estudos Avançados (v. 8, n. 22, p. 245-248) em 1994.

¹⁰⁴ De acordo com Castro (2009, p. 412) uma “tática discursiva é um dispositivo de saber que, enquanto tática, pode ser transferido a outra situação de enfrentamento entre forças e também converter-se na lei de formação de um saber. Por exemplo, a tática discursiva do discurso histórico”

¹⁰⁵ O livro impresso pela editora Brasiliense é a reedição da tese apresentada para o concurso de cátedra de História da Filosofia. Sua primeira edição foi publicada no Boletim nº 204, História da Filosofia nº 2 da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. A edição da Brasiliense contém um ensaio de apresentação elaborado por Bento Prado Jr.

¹⁰⁶ O livro de Lívio Teixeira lançado pela editora UNESP através da a Coleção Biblioteca de Filosofia (dirigida por Marilena Chauí e organizada Floriano Jonas Cesar), é a reedição da tese de licenciatura de 1954, publicada no boletim da Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo. Atual publicação, conta com a apreciação nas orelhas do livro pela elaborada por Chauí. Cf. O texto “Como ser feliz?”, resenha crítica publicada por Homero Santiago na Folha de S. Paulo, Jornal de Resenhas (06 nov. 2002).

¹⁰⁷ Refiro-me ao texto “Quelques considérations sur la philosophie et l’étude de l’histoire de la philosophie au Brésil”, publicado originalmente no livro “Études sur l’histoire de la philosophie en

número 10 dos “Cadernos Espinosanos”¹⁰⁸.

A breve apresentação deste conjunto de publicações serve a dois propósitos objetivos. Primeiro, compartilhar o mapeamento dos arquivos com outros pesquisadores que desejam refletir sobre o professor-pesquisador Lívio Teixeira. Segundo apresentar os documentos que serão desenvolvidos nesta seção.

Especificamente, pretendo analisar os textos produzidos sobre e por Lívio Teixeira, com objetivo de evidenciar a hipótese da existência de uma dispersão e descontinuidade existente entre os anos de formação com o professor Jean Maugué e sua captura pelo estruturalismo nas relações de poder existente com a chegada de Martial Guérout no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo em 1948.

A segunda hipótese questiona o discurso que silencia a relação existente entre o cristianismo e a filosofia nas formas de condução de si e dos outros do professor Teixeira. É recorrente nos textos da/os autora/es como Chaui (2003), Matos, (1976), Oliveira (2012) e Prado Jr (1975) a tentativa de laicizar ou até mesmo subtrair à experiência religiosa na tentativa de tornar mais puro o discurso filosófico uspiano.

Entretanto, ao estudar os textos de Teixeira, analisar cuidadosamente sua trajetória intelectual, aproximo minha hipótese das teses de Bastiste (1949), Foucault (1980) e Lima (2008), que entendem existir uma relação entre a produção intelectual moderna e o cristianismo na reativação de saberes e poderes. Sendo assim, o objetivo é compreender como essas relações exerceram forças sobre os corpos e a produção de saberes nas práticas do ensino da filosofia.

hommage a Martial Guérout” em 1964. Todas as traduções, tanto do texto referido como das notas dos demais artigos, são de Homero Santiago.

¹⁰⁸ O lançamento do décimo volume dos Cadernos Espinosanos aconteceu no 5º Colóquio Internacional de Estudos do Século XVII - Experiência e Razão em 2003, juntamente com uma exposição com fotos e documentos sobre a vida acadêmica de Lívio Teixeira. O volume ainda traz um texto de apresentação elaborado por Marilena Chaui.

O púlpito

Lívio Teixeira ingressou na primeira turma do curso de Filosofia na Faculdade de Filosofia Ciência e Letras em 1934¹⁰⁹. Vivenciou como estudante a experiência de observar e absorver dois estilos filosóficos em sala de aula, Étienne Borne e Jean Maugué.

Segundo Matos (1976, p. 483), o estudante estava em busca do seu terceiro diploma¹¹⁰, “pois já era formado em Teologia e em Direito. Quanto à advocacia, nem sei se alguma vez a exerceu. Quanto ao ministério, foi pastor em Bebedouro, vindo logo para a Capital chamado a lecionar no Seminário e a dirigir O Estandarte¹¹¹, jornal oficial de sua igreja”¹¹². Teixeira, marcado por duas tradições formativas distintas, inseria-se de forma moderada no universo filosófico uspiano.

Da sua formação teológica presbiteriana estava marcado pelo domínio técnico da exegese¹¹³. Já na tradição de jurista vivenciará o ensaísmo carac-

¹⁰⁹ “Esta primeira turma, que terminou o seu curso em 1936, foi fruto de esforços conjugados de alunos brasileiros e mestres estrangeiros e brasileiros, e muitos se destacaram em suas especialidades, tornando-se pesquisadores, e, mesmo, posteriormente, com a volta de alguns professores estrangeiros para seus países de origem e com o natural desdobramento das cadeiras, transformaram-se através de concursos de títulos e provas - em professores catedráticos da Faculdade em que estudaram”. (MELLO, 1975, p. 720). Desses destacamos: João Cruz Costa (Filosofia) e Lívio Teixeira (História da Filosofia).

¹¹⁰ De acordo com Matos (1975) Lívio Teixeira estudou secundário no Ginásio do Estado, em Campinas e, em seguida, fez bacharelado em Teologia pela Faculdade de Theologia da Igreja Presbiteriana Independente Brasileira (1925). Também “diplomou-se pela Faculdade de Direito de São Paulo em março de 1927 e, em 1934, matriculou-se no curso de Filosofia da Faculdade, Ciência e Letras que, nesse ano, foi criada e começou a funcionar e por ela se formou em janeiro de 1937. Posteriormente, obteve o diploma de licenciado em Filosofia” (MATOS, 1975, p. 7).

¹¹¹ O jornal *O Estandarte* é o órgão oficial de comunicação da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, desde a publicação do seu primeiro exemplar em 7 de janeiro de 1883.

¹¹² “A primeira organização eclesial protestante de caráter nacional, resultou de uma cisão da Igreja Presbiteriana em 1903, quando sete pastores, levantando a bandeira da incompatibilidade entre a Maçonaria e a Igreja Cristã, desligaram-se da tradicional Igreja Presbiteriana, na época totalmente mantida pelas missões norte-americanas. A essa nova igreja nacional deram sua adesão expressivas figuras do protestantismo brasileiro, tais como Eduardo Carlos Pereira, Otoniel Mota, Bento Ferraz, Ernesto Luís de Oliveira, entre outros, e do grupo original o pai de Lívio foi o último sobrevivente. Era natural, pois, que o filho ingressasse na comunidade de que seu pai fora um dos fundadores”. (MATOS, 1976, p. 483).

¹¹³ A tese Lima (2008) “Entre a sacristia e o laboratório: intelectuais protestantes brasileiros e a

terístico da educação dos bacharéis em Direito¹¹⁴. Toda a pluralidade destas diferenças enriquece a visão de descontinuidade. O traço de um *ethos* que transita entre os discursos teológico, jurídico e filosófico como emergências díspares, fortalece a hipótese da inexistência de uma continuidade natural na trajetória imanente de Lívio Teixeira, que supostamente teria sido preparado por Maugüé para receber Guérault¹¹⁵. Além de simplista, o caráter teleológico desta perspectiva histórica impressiona pela predestinação de um caminho inevitável até o estruturalismo, sendo assim, causa espanto a equação desenvolvida para sustentar uma continuidade discursiva.

Mas é preciso retornar a 1936, especificamente ao terceiro ano da turma de filosofia, no qual será desenvolvido por Maugüé sob a demanda da reforma universitária. Contudo, basta agora observar apenas o curso especial de História da Filosofia¹¹⁶, a primeira exposição monográfica dedicada ao filósofo holandês Baruch Espinosa. Sobre este período da formação Chaui

produção da cultura (1903-1942) analisa a constituição formativa dos intelectuais protestante, destacando três nomes, Lívio Teixeira, Theodoro Henrique Maurer Júnior e Isaac Nicolau Salum. De acordo com autor (2008, p. 150), ao analisar a formação dos intelectuais protestante destaque que “os estudos gramaticais e filológicos são aqueles que se apresentam como fundamentais para essa doutrinação protestante através da ciência [...]”. Ainda segundo o Lima (2008, p. 151) “os estudos exegéticos, tão caros às faculdades teológicas protestantes, deram origem às consagradas carreiras filológicas”. Portanto, no caso específico da filologia, o problema não está ligado tão diretamente ao puritanismo (enquanto desejo de pureza), mas à “mentalidade de pesquisas” que a exegese imprime”. Aproximando nossa hipótese das reflexões de Lima, os traços marcantes da formação protestante de Teixeira e suas práticas pastorais são elementos indicativos de uma relação com o domínio e apreço pela análise textual.

¹¹⁴ A tradição filosófica dos bacharéis fundamentou seu processo formativo nos debates de Kant, Comte e Tomas de Aquino. De acordo com Pádua (1998, p. 15) esse autores constituíram na Faculdade de Direito “doutrinas sobre o homem e a sociedade, que serviram de guia político aos bacharéis que, paulatinamente, iam ocupando cargos de responsabilidade no governo, nas instituições públicas e privadas, nas escolas”. Para um aprofundamento sobre o debate da formação e relações de poder entre os bacharéis conferir a tese de doutorado de Pádua: Ideologia e Filosofia no Brasil. o Instituto brasileiro de Filosofia e a Revista Brasileira de Filosofia. (1998).

¹¹⁵ Cf. Arantes (1994), Cordeiro (2008), Domingues (2017), Marques (2007), Oliveira (2012).

¹¹⁶ O curso sobre Espinosa, como o seguinte conteúdo: “O espinosismo; A vida e a obra de Espinosa; Origens do espinosismo; O problema do bem supremo; O Tratado Teológico-Político; A religião - A política; O método; Deus - Os atributos da substância - A alma e o corpo - Os três graus do conhecimento - Aspecto geral do espinosismo - Os sentimentos e as paixões - A razão - A beatude”. (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 1937b).

evoca a imagem de Lívio Teixeira, afirmando que a “liberdade de espírito sempre palmilhou o caminho de sua vida intelectual. De fato, não foi causal que, formado em teologia e destinado à carreira de pastor presbiteriano, Lívio Teixeira tivesse inquietações que o levaram ao recém-criado curso de Filosofia”. (CHAUI, 2003, p. X).

As inquietações identificadas pela filósofa no intuito de separar as inclinações cristãs do estudante de filosofia, não ganha força quando observamos a relação entre sua vida cristã e o impacto que as aulas de Espinosa provocaram em sua trajetória. Ao que parece, não existe conflito entre o cristianismo¹¹⁷ presbiteriano liberal¹¹⁸

¹¹⁷ Sobre a noção de cristianismo, aproximamos nossa hipótese do pensamento foucaultiano desenvolvido no Curso no Dartmouth College, especificamente na aula Cristianismo e confissão realizada em 24 de novembro de 1980. Foucault (2011), ao pensar a relação entre a arte de governo aproxima as técnicas de governo de si das escolas filosóficas estoicas e do cristianismo dos primeiros séculos, desenvolve as noções de *exomologese* e *exagerousis*. Para o autor, (2011, p. 182-183), “a exomologese é a expressão dramática do penitente de seu estatuto de pecador, e isso num tipo de manifestação pública. De outro, na exagoreusis nós temos uma verbalização analítica e contínua dos pensamentos em uma relação de obediência completa à vontade do guia espiritual. Mas é preciso lembrar que essa verbalização, como acabei de lhes dizer, é também um modo de renunciar a si mesmo e de não mais ser sujeito de vontade. Portanto a regra da confissão na exagoreusis, essa regra de verbalização permanente, encontra paralelo no modelo do martírio que persegue a exomologese. A maceração ascética exercida sobre o corpo e a regra de verbalização permanente aplicada aos pensamentos; a obrigação de macerar o corpo e a obrigação de verbalizar os pensamentos – essas coisas estão profundamente e intimamente ligadas. Elas deveriam ter os mesmos objetivos e o mesmo efeito. Tanto que poder-se-ia isolar como elemento comum em ambas essas práticas o seguinte princípio: a revelação da verdade sobre si não pode, nessas duas experiências cristãs, ser dissociada da obrigação de renunciar a si mesmo. Nós temos que sacrificar a nós mesmos para descobrirmos a verdade sobre nós mesmos. Verdade e sacrifício, a verdade sobre nós e nosso próprio sacrifício, estão profundamente e intimamente conectados. E é preciso entender esse sacrifício não apenas como uma mudança radical no modo de vida, mas como a consequência de uma fórmula como essa: você se tornará objeto de manifestação da verdade quando e somente quando você desaparecer ou destruir a si mesmo como um corpo real ou como uma existência real”. Frente aos conceitos foucaultiano, as relações entre verdade e sacrifício parece conduzir a produção de Lívio Teixeira, e principalmente aproximá-lo da recepção do estruturalismo, em uma constante entre a renúncia de si pelas técnicas de obediência aos mestres para alcançar a existência real filosófica.

¹¹⁸ Lima (2008, p. 151) ao analisar a geração de Lívio Teixeira, “que decidem ingressar nas lides universitárias, uma vez preteridos em seus espaços eclesiais de atuação. Que levam para esse novo ambiente o rigor e a honestidade de seu trabalho intelectual, combinados com a sensibilidade humanística herdada dos estudos teológicos [...]. A sacristia chegava, então, ao laboratório. Sem intenções de instrumentalizar o laboratório, usando-o indevidamente para cumprir propósitos da religião. Sem se deixar também, em presença do laboratório, desfazer, extinguir, aniquilar pelas

e a apreensão das doutrinas espinosanas¹¹⁹, principalmente, no que concerne um árduo¹²⁰ caminho trilhado em busca da beatitude¹²¹.

Rememorando no prefácio da sua tese de livre docência seu encontro com a filosofia espinosista nas aulas mauguetianas, primeiro como estudante, depois como assistente, Teixeira (1954, p. I), afirma que “quando em seminários, líamos como os alunos a obra de Espinosa, ocorreu-nos que

categorias positivistas da racionalidade e da materialidade”. Lima ao utilizar os conceitos “sacristia” e “laboratório” em sua tese, desenvolve a argumentação da produção subjetiva pelas relações formativas e institucional entre o “religioso” e o “secular”. Analisando a geração de Lívio Teixeira percebe uma ordem discursiva que orienta o modo de vida dos jovens presbiterianos harmonizando sem sobreposição ou hierarquia de saberes “crença” e “conhecimento”.

¹¹⁹ A relação entre espinosa e o cristianismo é recorrente na obra de Lívio Teixeira. Em um texto publicado em 1964, no livro *Étude de la philosophie en hommage à Martial Guéroult*, chamado “*Quelques considérations sur la Philosophie et l'étude de l'histoire de la philosophie au Brasil*” (*Algumas considerações sobre a filosofia e o estudo da história da filosofia no Brasil*), Lívio Teixeira para justificar a importância dos estudos historiográficos em contraposição aos estudos ideológicos de uma história nacionalistas, apresenta a relação entre um professor francês de filosofia que ensina Espinosa e um escritor cristão que analisa a vida presbiteriano no Brasil, a aproximação serve para justificar a importância da existência das duas formas de vida mediada pelo conhecimento da história da filosofia. Veja o que diz o autor: Recordo-me de um estudante que dizia a um professor francês, um dos primeiros vindos em missão a São Paulo, por ocasião da fundação da Universidade de São Paulo, que ele sentia deslocado quando ouvia seus cursos sobre a filosofia de Espinosa [...]. Um escritor francês que veio ao Brasil na mesma época exprimiu um sentimento semelhante, se bem que sobre um plano diferente. Era um homem de convicções cristã profundas. Após uma visita em que pôde observar alguns aspectos da vida religiosa no Brasil escreveu: “Que tem a ver Jesus Cristo com o esplendor das coisas? (Roger Breuil, em *Foi et Vid*, 1938, nº 1). Que tem a ver Espinosa como a realidade brasileira? (TEIXEIRA, 2003, p. 197)

¹²⁰ Na *Ética*, especificamente no Escólio da proposição XLII da parte V, Espinosa (1997, p. 436) afirma que se “o caminho que eu mostrei conduzir a este estado parece muito árduo, pode, todavia, encontrar-se. E com certeza que deve ser árduo aquilo que muito raramente se encontra. Como seria possível, com efeito, se a salvação estivesse à mão e pudesse encontrar-se sem grande trabalho, que ela fosse negligenciada por quase todos? Mas todas as coisas notáveis são tão difíceis quanto raras”. Se o caminho que eu mostrei conduzir a este estado parece muito árduo, pode, todavia, encontrar-se. E com certeza que deve ser árduo aquilo que muito raramente se encontra. Como seria possível, com efeito, se a salvação estivesse à mão e pudesse encontrar-se sem grande trabalho, que ela fosse negligenciada por quase todos? Mas todas as coisas notáveis são tão difíceis quanto raras”.

¹²¹ Segundo Prado Jr. (1975, P. 6) nos estudo de Teixeira e sua trajetória acadêmica (teológica e filosófica) a “busca do sentido da beatitude nas obras de Descartes e Espinosa é particularmente significativa sob a pena do antigo Pastor. Quer na sua versão estoíca, quer na sua versão epicúrea, é a ideia de contentamento que dá conteúdo à ideia de beatitude, depurada de seu horizonte místico e teológico.”

a doutrina espinosista dos modos de percepção, ou dos gêneros de conhecimento, levantava algumas questões interessantes”. As aulas de Maugüé sobre Espinosa marcaram profundamente a vida de Lívio Teixeira, a ponto de relembrar duas décadas depois as práticas e conteúdos apreendidos em seu processo formativo e direcioná-lo como pesquisador e professor por diversos anos na Universidade de São Paulo¹²².

Ao que se pode observar externamente o professor Maugüé (1937)¹²³ que enunciava a necessidade da análise crítica do presente, mediante o discernimento obtido pela produção de uma disciplina corporal e cognitiva do hábito constante da leitura lenta e meditada, confluem com o desejo do pastor-estudante de amplificar suas potências formativas teológicas em exegeses verticalizadas de textos filosóficos. Não por coincidência, Espinosa foi o disparador da potência e do desejo na relação entre o púlpito e a cátedra¹²⁴. “Assim, também não foi causal que Lívio Teixeira teve um encontro marcado com ‘amor intelectual de Deus’, isto é, com Espinosa”. (CHAUI, 2003, p. X).

As práticas disciplinares que o corpo do pastor já carregava mediante as relações de poder existente entre os jovens protestantes presbiterianos coexistiram com o convite enunciado pelas diretrizes mauguetianas. A relação no processo da sacralização da análise textual não está veiculada com uma absorção natural do estruturalismo francês, mas com o primeiro encontro entre a formação protestante (exegese textual) e o senso histórico do espiritualismo francês mauguetiano, temperado naqueles primeiros tempos com uma pitada

¹²² Tais afirmações estão fundamentadas na análise dos cursos ministrados por Teixeira registrados no Anuário de 1939-1949 (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 1953a)

¹²³ Maugüé descendia de uma família de pastores protestantes. Segundo Cordeiro (2008, p. 102), foi “da avó materna que Maugüé herdou o hábito de ler a Bíblia.”

¹²⁴ Roger Bastide ao investigar a relação entre a formação de jovens protestantes brasileiros e a produção intelectual, afirma “que a exegese ocupa um lugar importante nas faculdades de teologia protestante; ora, essa exegese baseia-se menos sobre a história do que sobre o estudo da língua hebraica. Desenvolve-se desse modo, nos jovens pastores, uma mentalidade de pesquisas filológicas que sem dúvida existe em muitos outros brasileiros, mas de um modo esporádico” (BASTIDE, p. 1944).

de marxismo heterodoxo¹²⁵ e psicanálise freudiana¹²⁶.

Uma primeira evidência da descontinuidade da produção historiográfica de Teixeira, ainda longe dos domínios do saber e poder da leitura e escrita estruturalista, pode ser verificada no texto de juventude “Mecanismo e finalidade na evolução criadora de H. Bergson”¹²⁷. O artigo elaborado como trabalho escolar na graduação em Filosofia traz em seu horizonte a problemática da relação entre ciência e senso comum - investigando os conceitos de mecanismo e finalidade.

Neste ambiente, Teixeira (2003, p. 14), tem o objetivo de “verificar o que há de particular em Bergson, ou melhor, no primeiro capítulo de *L'Évolution Créatrice*, sobre essas duas ideias”. O texto emblemático se pensarmos que foi escrito por um pastor, contudo, nele já encontramos as marcas em um sujeito, que aproximava os pressupostos teológicos das reflexões críticas filosófica-científica¹²⁸. Com muita liberdade produz uma exegética da

¹²⁵ De acordo com Candido (2001, p. 21), apenas “Maugüé não escondia o seu pensamento. Sabíamos que Roger Bastide pertencerá na mocidade ao Partido Socialista Francês, do qual Lévi-Strauss teria sido simpatizante. Monbeig era provavelmente um republicano radical, ‘radical-socialista’ na terminologia do seu país. Mas, repito, o único cuja posição era conhecida, porque ele não a escondia, era Maugüé, simpatizante do Partido Comunista e marxista a seu modo. Os estudantes, em maioria mulheres, eram despolitizados ao extremo, salvo algumas simpatias platônicas pela esquerda”.

¹²⁶ O próprio Maugüé (1982, p. 98), afirma que sua descoberta política como marxista-freudiano aconteceu nas salas de aula da Universidade de São Paulo, pois apesar de não propor estudos de “Freud ou de Marx, mas o que eu falava dos autores, Descartes, Rousseau ou Hume, presumia a clareza de Marx e de Freud”.

¹²⁷ O texto foi publicado originalmente em *Filosofia, Ciências e Letras*, órgão do Grémio da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo em setembro de 1936. Contudo, o texto utilizado para citações foi publicado na décima edição dos Cardenos Espinosanos (2003).

¹²⁸ Cf. O terceiro capítulo “Os intelectuais protestantes e a universidade”, da tese de Lima (2008, p. 145), que debate a transição dos intelectuais protestantes conservadores e dos jovens presbiterianos da Faculdade de Teologia. Os conservadores buscavam instrumentalizar a ciência com objetivo de comprovar as verdades bíblicas. Já os jovens presbiterianos (como Lívio Teixeira), educados pelo aprofundamento filológico dos textos filosófico não almejavam sobrepor as crenças a ciência, mas harmonizá-las em seus discursos. O traço que nos interessa dessa cosmovisão teológica são aqueles deixados nos corpos dos jovens presbiterianos, que apesar de não transformar as cátedras universitárias em púlpitos, seguiam rigorosamente um modo de vida disciplinalizado - elevando os valores da obediência, do rigor, da bondade e do sacrifício para seus estudos e suas aulas. De acordo com Bastide (1944), a proveniência do protestantismo no Brasil está mais atrelada à tradição de pastores portugueses do que pastores norte-americanos. Uma das marcas éticas desse protestantismo

concepção bergsoniana sobre o conceito de Vida, problematiza os conceitos em um modelo ensaístico mauguetiano, demonstrando já em seus primeiros escritos um “fôlego para reflexões de cunho mais abstrato e metafísico, diferentemente da verve historicista cruzcostiana”. (OLIVEIRA, 2012, p. 84).

Não se trata de elaborar um comentário sobre o comentário de Lívio Teixeira, apenas ilustrar brevemente como algumas noções textuais que corroboram para visualizar uma trajetória não linear e descontínua, distinta da imagem criada pela relação de poder nas produções dos saberes impressa pela geração posterior do mesmo.

Aqui vale realizar uma breve digressão, pois quando o nome do Teixeira é citado como um elemento central no processo de continuidade do discurso uspiano, os textos do autor não são analisados detalhadamente pelos pesquisadores, exceto nos debates dos comentadores de Descartes ou Espinosa. Entretanto, no que concerne a problemática sobre formação ou ensino da Filosofia, na maioria das vezes, utiliza-se o argumento de autoridade fundamentando na hipótese de uma linha contínua sob a tutela das palavras de Arantes (1994b). Chaui (2003), Prado Jr (1975)

A pesquisadora Oliveira (2012), ao investigar a relação de poder entre o apagamento da memória de Cruz Costa e a legitimação da figura de Lívio Teixeira, observa que a trajetória de ambos acontece através de uma reconstrução elaborada pelas gerações da década de 1950-60. Logo, pode-se inferir que na memória Departamento, “muitas vezes Lívio parece ser lembrado para dar sentido à história oficializada da filosofia uspiana - constructo, afinal, de uma tradição intelectual específica e que seria, pois, reconhecida como a tradição legítima pelas gerações posteriores”. (OLIVEIRA, 2012, p. 87). Assim, o sentido produzido por uma ordem discursiva construída e legitimadora,

é a disciplina, o controle de si mesmo. Para o autor, a “idéia de que a disciplina só se adquire pelo exercício, que o exercício da disciplina lingüística, por conseqüência, ajuda a tornar-se dono de si mesmo. Saber controlar suas palavras, sua sintaxe, seguir escrupulosamente as regras gramaticais já é um primeiro controle da vida interior, pois não se pode pensar senão através da linguagem. Nisto o sociólogo encontra ainda a ligação entre o protestantismo e a classe média tradicional, que se separa do povo com o qual poderia ser confundida pelo seu nível de vida, às vezes muito baixo, utilizando justamente como barreira a pureza da língua lusitana. A boa linguagem e os bons costumes constituem a fronteira, algumas vezes agressiva na sua apresentação, dessa pequena burguesia, que habita as chamadas residências modestas”.

produz uma categoria monumental de um historiador da filosofia ideal, distante de imperfeições impressas no corpo de um homem marcado pela tradição protestante, que lutava contra os historicismos e o psicologismo da sua formação jurídica.

Assim, em termos de continuidade discursiva parece compreensível eleger Lívio como patrono da memória oficial do Departamento de Filosofia, marginalizando paulatinamente as contribuições de Cruz Costa. Logo, a construção harmônica serve objetivamente a tática que sustenta a ilusão “necessária para que uma ponte entre duas tradições filosóficas distintas entre si e provenientes de experiências sociais totalmente diversas pudesse, em suma, ser estabelecida - quando, na realidade, a situação era bem outra.” (OLIVEIRA, 2012, p. 87).

O tensionamento que apresento não tem objetivo de estabelecer um juízo moral entre o bom e o mau professor, a melhor e a pior tradição, o bem e o mal no discurso filosófico. A genealogia não está em busca de origens de sujeitos transcendentais. Desejo olhar para a construção da tradição e perceber o porquê ‘Lívio Teixeira’ serve aos interesses nas relações de poder de uma ordem discursiva? Talvez, na imanência de um passado silenciado, novas formas de vida podem orientar a reflexão nas nossas presentes práticas.

Dito isto, continuo a argumentação retornando aos primeiros anos de docência de Lívio Teixeira, que emergiram em uma conturbada relação de poder dentro e fora dos muros da universidade ilustrada.

A cátedra

“A crise religiosa de 1938¹²⁹ marcou sua ruptura com a Igreja Presbiteriana Independente. Trocou, então, definitivamente, o púlpito pela cátedra” (MATOS, p. 1976, p. 484). A lembrança de Matos sobre a ruptura

¹²⁹ A crise religiosa de 1938, diz respeito a dúvida levantada pelo jovem pastor Lívio Teixeira um pouco antes da sua ordenação para o ministério da Igreja Presbiteriana Independente. De acordo Matos (1976, p. 484), o pastor-filósofo questionou “algumas doutrinas consideradas fundamentais pela igreja tradicional - determinou a convocação de um Sínodo especial, do qual tive oportunidade de assistir, como curioso, diversas sessões. Tudo se fez para evitar nova cisão na Igreja, mas, baldados os esforços, não querendo que ela se dividisse em duas, acabaram dividindo-a em três. A ala mais liberal, liderada por Otoniel Mota e da qual participava Lívio Teixeira, instalou-se com uma capela de cultos à rua Baronesa de Itú, com o nome, se a memória não me falha, de Igreja Cristã de São Paulo”.

do pastor e professor Teixeira não condiz com os documentos, nem com a história do protestantismo no Brasil¹³⁰.

A crise vivenciada por Teixeira obrigou a renunciar os princípios conservadores existentes nos fundamentos teológicos e filosóficos que orientavam a Igreja Presbiteriana Independente, levando-o à fundação da Igreja Cristã de São Paulo. Chauí (2003, p. X), ao interpretar esta crise afirma que Teixeira por possuir um “espírito livre e inquisitivo, porém, lhe valeu ser excluído da condição de pastor de sua igreja, experiência pela qual também havia passado um outro pensador, três séculos antes, ao questionar supostas evidências religiosas e teológicas”. Apesar de uma comparação estética muito bem formulada, ao aproximar a experiência teológica-filosófica de Lívio Teixeira aos processos de excomunhão de Espinosa, não há nenhuma proximidade com acontecimentos ou fatos históricos¹³¹. A formulação parece produzir uma ruptura purista entre uma vida religiosa passada e uma vida laica filosófica futura.

Neste período Lívio Teixeira exercia a função de professor-assistente de Jean Maugüé, após abandonar o pastorado com profissão resolveu seguir carreira “universitária da FFCL, trazendo na bagagem a experiência de ter sido professor de português no Colégio Mackenzie”. (OLIVEIRA, 2012, p. 84). A aproximação do mestre francês foi decisiva na construção da experiência docente e também na elaboração de sua pesquisa de doutorado.

Sobre a experiência docente de Lívio Teixeira sua emergência decorre de um período de grandes transformações na estrutura institucional resultante das relações dentro e fora da universidade. Analisando o impacto do

¹³⁰ De acordo com a dissertação “Origem da Igreja Cristã de São Paulo e a contribuição de alguns de seus membros para a formação da FFLCH/USP: uma formação da liberdade religiosa”, o autor Garcez (2007), ao investigar a relação entre constituição da Igreja Cristã de São Paulo e intelectuais uspianos (entre os principais Lívio Teixeira), fica evidente através das atas, revistas, documentos da Igreja Presbiteriana Independente e da Igreja Cristã de São Paulo uma atuação constante de Teixeira nas práticas educacionais teológicas e filosóficas.

¹³¹ Segundo Eber (2008, p 133) na fundação da Igreja Cristã de São Paulo “destaque-se desde seu início a participação de Lívio Teixeira (tinha sido pastor em Bebedouro, São Paulo, e professor da Faculdade de Teologia)[...]. O grupo que se agregou na Igreja Cristã de São Paulo cumpriu importante papel na disseminação da cultura protestante nos diferentes ambientes de sociabilidade onde atuavam. Lívio Teixeira deixou o pastorado. Porém, foi eleito presbítero da Igreja Cristã de São Paulo, função que desempenhou até 1975, ano de sua morte”.

universo uspiano, ainda é possível perceber que as marcas de tais mudanças ainda afetam nossos corpos na atualidade.

Desde o decreto nº 6.583, de 25 de janeiro de 1934, que incorporou a Universidade de São Paulo aos cursos superiores do Instituto de Educação, o projeto de formação de professores sempre foi um caminho que orientou a missão uspiana. De acordo com o Anuário FFCL (1939-1949), no ano de 1938, o Governo do Estado de São Paulo, considerando responsabilidade da Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras preparar professores para o magistério secundário “deliberou, pelo decreto 9.269-A, de 25 de junho, extinguir o Instituto de Educação e atribuir à Faculdade de Filosofia a formação pedagógica em nível universitário, criando, assim a Secção de Educação que funcionou até reforma federal de 1940” (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 1953a, p. 14). Este dispositivo jurídico determinou a transferência dos professores efetivos do antigo Instituto para compor a nova Secção de Educação da FFCL- USP¹³².

Na aula inaugural do professor André Dreyfus (1953), “O valor da Faculdade de Filosofia e a ciência pura”, a problemática da formação de professores para o ensino secundário é apresentada no horizonte das transformações jurídicas oriundas dos decretos do governo estadual e federal. Segundo Dreyfus (1953) os objetivos fundamentais da universidade resumem na formação de professores secundário de carreira e na produção de pesquisadores em todas as áreas do saber humano. Contudo, “no Brasil não foi até hoje bem compreendida a verdadeira significação do professor secundário, fácil será imaginarmos que esta avis rara, *o pesquisador*, apareça ainda aos olhos do vulgo, como a girafa de anedotas: um animal que não existe. (DREYFUS, 1953, p. 63). O acerto da análise do médico geneticista é cirúrgico, em poucas palavras consegue antever a constituição de dois modelos formativos que ganhariam força em toda década de 1940.

Nos nossos olhos o que reluz é uma tendência de fissura entre os saberes e poderes daqueles que se dedicam a licenciatura e o bacharelado, especificamente no que concerne às características da formação e constituição do ensino filosófico.

¹³² “Passou, pois a Faculdade de Filosofia a contar com Antônio de Almeida Júnior (Biologia Educacional), Noemi da Silveira Rudolfer (Psicologia Experimental), Fernando de Azevedo (Sociologia Educacional, transformada depois em segunda cadeira de Sociologia), Roldão Lopes de Barros (Estatística e Educação Comparada)”. (DREYFUS 1953, p. 15).

A divisão e a necessidade da profissionalização do ensino secundário e da pesquisa científica provêm como solução ao longo período de descaso com a formação média devido a inexistência de Escolas Normais Superiores ou Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras. O cenário educacional almejava a formação do professor do ensino primário, que era autorizados a dar aulas sem que tivessem “previamente feito, em escolas normais, um curso visando esse fim; todavia qualquer pessoa poderia, mediante simples registro, dedicar-se ao ensino secundário” (DREYFUS, 1953a, p. 64).

Fica claro que educação secundária não contava com o mínimo de padrão didático-pedagógico, pois os cargos eram ocupados geralmente por profissionais liberais autodidatas. Dreyfus refletindo sobre sua área ciência biológica¹³³, afirma este modelo de ensino salvo algumas exceções, sempre foi desenvolvido por homens “falidos das profissões liberais: médicos sem clínica, ensinando História Natural transformada nas noções pouco interessantes de Anatomia, como, por exemplo, a nomenclatura de ossos e músculos”. (DREYFUS, 1953a, p. 64).

Na mesma linha reflexiva o discurso de Ernesto Souza Campos, paraninfo da turma de 1938, revela um quadro deficitário semelhante ao do ensino secundário. Para Campos, enquanto o ensino continuar nas mãos dos autodidatas, “sem formação geral ou egressos de outras profissões nada conseguiremos. Já não falarei do professor que faz deste ofício um “bico”, auxiliar de suas finanças, hauridas de outras fontes. Chegamos a um ponto de maturação em que esta prática não deve ser admissível”. (CAMPOS, 1953a, p. 212).

Este ponto de maturação estava ligado a construção de uma formação humanista e científica sólida, através das instituições de ensino superior de humanidades, pois somente elas seriam capazes de “ministrar uma educação de alto nível, nos domínios da filosofia, das ciências e das letras e capazes de dar uma formação cultural e pedagógica que prepare o professor para a elevada missão a que é destinado”. (CAMPOS, 1953a, p. 212).

¹³³ O autor não se limita a análise das ciências naturais, mas no decorrer do texto amplia sua reflexão ao afirmar: o “que foi dito da história natural, poderia ser repetido da história universal ensinada por advogados, da química ou da física por farmacêuticos, engenheiro, etc. À Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras cabe a função de preparar os futuros professores secundários de carreira e de, resolvendo assim esse ponto capital, criar um professorado competente”. (DREYFUS, 1953, p. 64),

Assim, naquele ano letivo de 1938, pela primeira vez na história uspiana, o diploma de professor secundário fora legitimado pelo poder institucional da Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras na Universidade de São Paulo.

No ano seguinte, por força da criação Faculdade Nacional de Filosofia (instituída pelo Decreto-Lei 1.190 de 4 de abril de 1939), a Universidade de São Paulo teve que se adaptar aos requisitos impostos pela normatividade jurídica federal. Na nova concepção universitária o curso de Pedagogia¹³⁴ foi acrescentado às secções da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Essa nova reorganização produziu um conjunto de dispositivos legais¹³⁵ que além de superar os constrangimentos imposto pela Decreto-Lei 1.190, dava uma resposta pragmática “às questões decorrentes da incorporação do Instituto de Educação da USP, das quais uma das mais delicadas era justamente a acomodação dos antigos catedráticos, assistentes e auxiliares do extinto instituto na carreira e na distribuição de poder na Faculdade de Filosofia”. (SANTOS, 2015, p. 40)

Especificamente, sobre a formação do estudante de filosofia, os três anos de duração do curso ficou reservado para o bacharelado, acrescentando um ano especialmente para formação pedagógica. Aqui encontramos indícios da proveniência que se estabeleceu “a distinção entre bacharel e licenciado destinando-se este título para aqueles que realizassem o Curso de Didática e aquele para os que apenas fizessem o curso fundamental de três anos” (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 1953a, p. 16)

Com as reconfigurações federais o curso de Filosofia sofreu algumas modificações, dividindo as cadeiras da seguinte forma: Jean Maugüé assumiu a disciplina de Filosofia¹³⁶, Cruz Costa¹³⁷ as disciplinas de Psicologia e Lógica

¹³⁴ Para um estudo detalhado das transformações consultar o livro “História da Universidade de São Paulo”, Campos (1954); o artigo de Antunha (1975) “As origens da Faculdade de Educação”; e a tese de Santos (2015) “Origens da Faculdade de Educação da USP: o Departamento de Educação da F.F.C.L. (1962-1969)”.

¹³⁵ De acordo com Santos (2015, p. 40) o “primeiro regimento interno da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras foi instituído por força do Decreto 12.038, de 07 de julho de 1941. Pequenas alterações foram realizadas a partir da edição de um segundo diploma legal - o Decreto 12.511, de 21 de janeiro de 1942”.

¹³⁶ Jean Maugüé foi contratado da cadeira de “Filosofia de 1/1/38 a 31/12/43; Prof. contratado da cadeira de História da Filosofia de 1/1/ a 31/7/44; Prof. contratado da mesma cadeira de 1/3/47 a 26/5/48”. (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 1953a, p.38)

¹³⁷ João Cruz Costa foi contratado para “cadeira de Psicologia e Lógica da Seção de Filosofia de

e Lívio Teixeira¹³⁸ a disciplina de História da Filosofia. Maugüé e Cruz Costa foram contratados e já possuíam certo prestígio e poder institucional, já Lívio Teixeira assumiu o cargo como assistente extranumerário, ou seja, além de não possuir vínculo contratual, também não recebia nenhuma espécie de bolsa ou salário.

Como professor-assistente, Lívio Teixeira estava em desvantagem na disputa institucional universitária. As relações de poder existentes implicavam a articulação de determinados saberes e a conquista de títulos acadêmicos. Assim, diante do ascendente modelo de especialização, pela fragmentação entre o bacharelado e a licenciatura¹³⁹, o professor-assistente na disputa de força inicia sua pesquisa de doutorado sob orientação de Jean Maugüé em busca de sua cátedra.

A tese *Nicolau de Cusa: estudos dos quadros históricos em que se desenvolveu seu pensamento e análise dos livros I e II do 'De docta ignorantia'*, foi defendida por Lívio Teixeira em 1944¹⁴⁰. Escrita durante a guerra, a pesquisa foi prejudicada pela falta de acesso à documentação e material bibliográfico. De acordo com Teixeira (1951, p. 19) suas fontes e finalidades são modestas limitando-se a “quase exclusivamente o *De Docta Ignorantia*, única obra de Nicolau de Casa que pudemos manusear - e obras gerais sobre a Idade Média. Valerá, esperamos, como Introdução à obra do filósofo e como análise de um texto importante”.

15/5/39 a 22/7/41”. (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 1953a, p.38).

¹³⁸ Lívio Teixeira foi “assistente extranumerário sem vencimentos da cadeira de Filosofia Geral de 1/4/38 a 31/03/41; 1º assistente da cadeira de História da Filosofia de 1/3/42 a 31/07/44 e de 15/07/48 a 20/04/49” (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, p.39). O recurso legal que sustentava os cargos de assistentes extra-numerários fundamentava-se no Art. 57 do Decreto n. 7. 069, de 6 de Abril de 1935, do governo do Estado de São Paulo.

¹³⁹ Nesta divisão existe uma expressiva renúncia da filosofia na formação dos professores secundário, destinando toda responsabilidade para as áreas que surgiram naquele momento. Especificamente, os cursos de Didática Geral e, posteriormente de História da Filosofia da Educação. Parece que um bom professor de filosofia, além de possuir a formação histórica da filosofia deveria encontrar na didática os caminhos do ensino. Há uma rica hipótese de pesquisa a ser desenvolvida futuramente por outros pesquisadores, pois a impressão que temos é que até os dias atuais os departamentos de Filosofia repassam a responsabilidade da formação da licenciatura para áreas de Educação.

¹⁴⁰ De acordo com o Anuário da FFLC (1939-1949), a defesa da tese de Lívio Teixeira aconteceu no dia 14 de junho de 1944. A comissão examinadora foi composta por Jean Maugüé (orientador), Paul Arbousse Bastide, João Cruz Costa, Jean Gagé e Roldão Lopes de Barros. (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 1953a, p. 403)

O texto confirma as dificuldades relatadas pelo autor sobre os limites da pesquisa, porém cumpre os objetivos estabelecidos e se inscreve na historiografia filosófica brasileira como uma introdução básica ao pensamento de Nicolau de Cusa. Entretanto, como o interesse da nossa pesquisa não recai sobre o comentário de nenhum filósofo específico, os escritos de Lívio Teixeira abrem uma nova perspectiva para entendermos a escrita da história da filosofia naquele período. Percebe-se nitidamente a marca de Maugüé como orientador principalmente nas demarcações aplicadas às análises das relações culturais, sociais e históricas para compreensão do pensamento de Nicolau de Cusa.

De acordo com Chauí (2010, p. X) o objetivo da pesquisa de Teixeira almejava investigar “o conceito de ‘douta ignorância’ em Nicolau de Casa, o filósofo da ‘visão de Deus’”. Sabe-se que Nicolau de Cusa foi reconhecido nos estudos medievais como um filósofo ligado à igreja que procurou estabelecer uma visão harmônica entre a fé e a razão. Percebe-se que ao mesmo tempo em que professa sua fé, tensiona em “seus escritos aquele mesmo afã, tão característico dos autores modernos, de levar a razão aos extremos limites de suas dimensões e possibilidades¹⁴¹” (Paula, 2003, p. 20).

É quase inevitável ler a descrição filosófica de Nicolau de Cusa e não estabelecer uma relação com a trajetória formativa de Lívio Teixeira. O desejo de entender o conceito de ‘douta ignorância’, em um período de grandes conflitos institucionais (igreja, universidade), serve de instrumento e caminho filosófico que legitime um modo de vida na fissura entre o religioso e o secular. A impressão fica mais evidente na introdução da tese, quando Teixeira apresenta o filósofo medieval.

Nicolau de Cusa viveu no século XV. Foi um personagem de grande destaque na Igreja, como cardeal e como legado papal em missões importantes. Seu amor à literatura e à filosofia lhe deram celebridade entre os homens que na época representavam os tempos novos. Nesse século de transição, cheio de pressentimentos e inquietações ele é também um homem de transição, ligado à Igreja pela sua fé e à Renascença pela sua cultura.

¹⁴¹ Fragmento do texto elaborado por Eurípedes Simões de Paula para publicação da tese de doutorado de Lívio Teixeira em três partes na Revista de História, vol, separata dos nº 5, 6,7, em 1951. O texto de Paula, também consta na edição de número 10 dos Cadernos Espinosanos (2003).

Contudo não foi um homem dividido entre essas duas forças que em breve iriam pôr-se em campos opostos, não como fé e ciência, entretanto, oposição que só mais tarde apareceu - mas antes como dois gêneros de vida diferentes, o religioso e o secular. Não se encontram em sua obra sinais de conflitos e desarmonias. Inquietações de uma consciência em dúvida não as teve ele, ao que parece. Suas lutas, aliás numerosas, foram de feição política, em concílios, em missões de caráter oficial, ou como bispo cioso de suas prerrogativas [...]. Nicolau de Cusa foi um homem de rara inteligência e, sem dúvida, a cabeça mais filosófica de seu século. Viveu intensamente. Sua ação é toda penetrada de sinceridade e elevação moral. Personalidades tais são sempre interessantes, quando o seu pensamento é estudado, não como sistema suspenso no vácuo, mas na perspectiva das realidades históricas. (TEIXEIRA, 1951, p. 19).

O fragmento além de reforçar a constatem reverberação da formação teológica na produção de Lívio Teixeira, paradoxalmente, em sua escrita “ele se torna tanto mais nítido quanto mais se dissimula, discreto, no rigor de sua prosa”. (PRADO JUNIOR, 1975, p. 5). O dissimular da prosa no rigor do autor, indica no fragmento acima uma abertura para problematizar a descontinuidade de sua produção historiográfica.

Teixeira (1951, p. 20), escolhe estudar um filósofo obscuro como Nicolau Cusa, pois sua “obscuridade vem de que logo muitos o ofuscaram com a mesma luz que ele foi um dos primeiros a acender. Tomaram-lhe o facho e correram adiante. Descartes, Spinoza ou Kant não é difícil explicar porque o seu nome ficou meio perdido nas brumas do século XV”. Se articularmos a mesma forma para compreender o ensino da filosofia e a formação historiográfica, é possível perceber como além de Maugüé, o brilho de Lívio Teixeira também foi obscurecido pelas gerações posteriores. Principalmente, sua produção e memória que antecederam o estruturalismo com a chegada de Guérault, como demonstramos anteriormente.

Voltando a análise da tese sobre Nicolau Cusa, pela estrutura estabelecida há uma clara filiação historiográfica aos pressupostos genéticos (para usar o jargão estruturalista). Prova dos pressupostos recai sobre o primeiro capítulo que “é destinado ao estudo da vida do filósofo, para ser de que maneira sucinta quais as suas ligações culturais, as fontes do seu pensamento, os elementos de sua ação como homem da Igreja” (Teixeira, 1951, p. 20).

A localização histórica de Nicolau Cusa ganha corpo em um esboço biográfico, que segue um percurso detalhado - que vai do seu nascimento “numa pequena cidade de Mosela”, passando pela aquisição dos processos educacionais (teologia e direito) e culturais humanísticos (estudou grego, matemática e astronomia); problematizando a influência do neoplatônico Dionísio, o Areopagita nas duas principais obras de Nicolau de Cusa, *De Concordantia Católica* (1433) e *Docta Ignorantia* (1440); descreve a ascensão teológica como cardeal e bispo de Brixen e seu declínio por conflitos políticos e religiosos que precederam a Reforma.

Outra parte da tese que reforça nossa hipótese está na “Parte I - Quadro histórico em que se desenvolve o pensamento de Nicolau de Cusa”, no qual o pesquisador estabelece relações entre a história das mentalidades da idade média e a emergência da filosofia de Nicolau de Cusa. De acordo com Teixeira (1951, p. 28), a síntese da situação histórica em que Nicolau de Cusa escreveu o “*De Docta Ignorantia*”, está de “um lado as dificuldades do tomismo criadas pelo racionalismo árabe; de outro lado a crítica nominalista. Em consequência disso é que aparecem os dois elementos fundamentais do livro, isto é, a volta ao neoplatonismo e a aplicação à filosofia de um novo método, o das matemáticas”. A análise realizada tem seu foco em problemas externos aos textos, um breve panorama da mentalidade medieval na conjuntura dos domínios religiosos do saber.

A exegese do texto só acontece na parte II e III do trabalho, pela forma como se aplica o método do filósofo, e pela localização filosófica de Nicolau de Cusa, descrito como homem da escolástica. O conceito chave da análise está na definição de *douta ignorância*, que é resumida por Teixeira da seguinte forma:

A *douta ignorância* é uma atitude de espírito complexo cujos elementos principais são: a) Algo, que se aproxima bastante da fé: vivemos num mundo variável, incerto, finito, cuja explicação só pode ser o Infinito, um Absoluto que está acima das nossas mentes. Isto lhe vem do neoplatonismo. b) Temos o instrumento de conhecimento nas próprias coisas do mundo, que por virem do absoluto são reveladoras desse mesmo absoluto. Contudo, as coisas são apenas símbolos da verdade. As matemáticas constituem os símbolos mais perfeito dela, mas, ainda assim, símbolos. c) Em consequência disso o ponto mais alto a que pode chegar nossa mente é a teologia negativa. Racionalmente o mais que podemos pensar

é aquilo que Deus não é. d) Contudo, em relação ao próprio universo, a douta ignorância se apresenta como uma dialética que pela afirmação dos contrários e sobretudo pela afirmação de que no universo se encontram o infinito e o finito, torna-se propícia ao desenvolvimento da ciência: Deus no mundo significa a perfeição das coisas, a unidade do universo e a necessidade que o domina pressuposições necessárias ao desenvolvimento da ciência. (TEIXEIRA, 1951, p. 21).

A demarcação conceitual da douta ignorância não apenas resolve a problemática de uma pesquisa de doutorado, mas responde às implicações teológicas e filosóficas de um ex-pastor que está adentrando o universo secular da universidade. Pela complexidade e incerteza do universo, Deus é a categoria central para o desenvolvimento da própria ciência. Não há contradição entre o púlpito e a cátedra, pois na cosmovisão do doutorando ambos são convergentes.

A tese foi aprovada pela banca examinadora, mas o texto não foi recebido com muito entusiasmo pelo mercado editorial¹⁴². Contudo, de posse de título de doutor Lívio Teixeira assume como 1º assistente da cadeira de História da Filosofia. Após sua defesa, Jean Maugüé, parte para guerra e Lívio Teixeira assume a direção da Cadeira de História da Filosofia. “Mais tarde, na impossibilidade da volta do Prof. Jean Maugüé, continuou na cadeira como professor interino, posição que ocupou desde então, exceto em 1948, quando foi contratado o Prof. Martial Guérout”. (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 1953b, p.463).

O encontro mudaria definitivamente seu caminho, uma conversão potencializada pela relação entre a apreensão metodológica estruturalista e a convivência filosófica como assistente de Martial Guérout.

¹⁴² “Um dia, em minha sala”, afirma Matos (1976, p. 485), “Lívio comentava a dificuldade em publicar sua tese de doutoramento que, como tantas outras, jazia, inédita, no arquivo da Secretaria”. Essa conversa aconteceu em meados de 1950, seis anos depois da defesa de Lívio Teixeira. Na mesma época diretor da Faculdade de Filosofia da “Eurípedes Simões de Paula havia lançado a Revista de História, comum programa o mais vasto possível, abrangendo todas as áreas da cultura histórica”. (MATOS, 1976, p. 485). Foi nesta revista que a tese do filósofo “Nicolau de Cusa veio a constituir um dos primeiros volumes da chamada Coleção da Revista de História.” (MATOS, 1976, p. 485). Vale ressaltar que o fato do texto de Lívio Teixeira ter sido publicado num periódico de história e não de filosofia, indica o deslocamento teórico da História da Filosofia naquele período.

A conversão: estrutura, história, filosofia.

“De 1945 a 1947 os cursos do Prof. Lívio Teixeira versaram sobre os filósofos pré-socráticos, sobre Kant, Bergson, Platão, Spinoza, Descartes”. (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 1953b, p.463). Este período descrito no Anuário da FFCL-USP (1939-1949), indica um momento de transição dos estudos filosóficos no Brasil, principalmente na forma de conceber o ensino da História da Filosofia. Em nível universitário, é possível situar uma emergência de práticas e discursos produzidos pela “presença do horizonte teórico e dos esquemas interpretativos característicos da chamada escola francesa de história da filosofia ou da historiografia filosófica francesa”. (MARQUES, 2013, p. 83)

Consta neste documento um acontecimento histórico de suma importância para a historiografia filosófica. Em 1948 “foi convidado para a Cadeira o Prof. Martial Guérout, então catedrático de História da Filosofia da Sorbonne. Realizou nesses anos dois cursos nesta faculdade, um sobre Descartes e outro sobre as relações da Filosofia com sua própria história”. (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 1953b, p.464).

Um instante singular na história do ensino da filosofia uspiana, o primeiro curso monográfico gueroultiano sobre Descartes, impactou estudantes e professores. Era a presença e o discurso estruturalista manifesto nos gestos do catedrático que entoava em francês os ecos de *Étendue et psychologie chez Malebranche* (1939) e, podemos supor - os primeiros esboços de *Descartes selon l'ordre des raisons* (1953).

Entretanto, a pedra de toque metodológica foi enunciada no segundo curso sobre as relações da filosofia com sua própria história. O problema colocado tensionava a impossibilidade de existir Filosofia sem História da Filosofia e, simultaneamente a história da filosofia como instrumento da negação da Filosofia. O problema emergente na densidade europeia revelava a consciência e a legitimidade da História no debate colocado. Contudo, para os sujeitos que frequentavam aquelas aulas, pela existência de um embotado senso histórico nos processos formativos, o problema se reconfigurava, “pois não é tanto saber como a filosofia pode ser portar diante de sua própria história, mas de conhecer melhor a própria história da filosofia e ter recurso a

ela como a um elemento de alguma forma pedagógico para nossa formação filosófica”. (TEIXEIRA, 2003a, p. 198). As aulas de Descartes revelaram que era preciso retroceder dois passos, para após compreendermos a importância dos processos históricos da filosofia encontrar um caminho seguro sem a tutela de outros países.

Entre o deslocamento temporal da densidade europeia e da cultura rarefeita uspiana em formação é possível visualizar os ensaios em sala de aula, do que viria a ser o artigo *Le problème de la légitimité de l'histoire de la philosophie*, parte fundamental da obra *Philosophie de l'histoire de la philosophie* (1956)¹⁴³. Como sabemos, o ponto alto da reflexão crítica que articulava simultaneamente um “conjunto de reflexões sobre o específico da história da filosofia e sua inseparabilidade do discurso filosófico, entremeado com uma crítica historiográfico-metodológica e metodológico-filosófica da história da filosofia” (MARQUES, 2013, p. 84).

De acordo com Prado Jr. (1975, p. 5) a chegada de Guérout parecia marcada pelas convergências históricas, pois a impressão era que “Lívio Teixeira estivesse desde sempre preparado para receber a influência de Martial Guérout que, quando de sua estadia em São Paulo, oferecia o mais alto modelo de uma historiografia filosófica rigorosa”.

O destino de Teixeira não estava traçado como seu ex-aluno apresenta tão poeticamente, contudo o impacto das relações de poder com a chegada da historiografia francesa através das aulas de Guérout, potencializou uma conversão metodológica e um alinhamento com parte dos ensinamentos mauguetianos. Era preciso encaixar o pensamento crítico do presente e o ensaísmo (marxismo-freudiano) sobre a realidade brasileira na cama de procusto colocada pelo estruturalismo. Assim tudo se encaixava na perfeita normalidade, um discurso que encontrava na ordem das razões todos os sistemas filosóficos.

¹⁴³ De acordo com o Anuário FFLC-USP de 1951 Guérout estava produzindo uma pesquisa que seria dividida em dois volumes: *Histoire de l'histoire de la philosophie e Philosophie de l'histoire de la philosophie*, que foram publicados em 1956. Associando as informações do primeiro curso, com os dados do Anuário de 1951 é possível inferir que o curso ministrado para professores e estudantes uspiano estava no horizonte teórico, metodológico e conceitual do seu livro “*Philosophie de l'histoire de la philosophie*”, especificamente o debate apresentado no artigo, “*O problema da legitimidade da História da Filosofia*” (*Le problème de la légitimité de l'histoire de la philosophie*). Cf (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 1954, p.369)

Esta nova tendência, já pode ser observada no discurso pronunciado por Lívio Teixeira, paraninfo da turma de 1948, sob as seguintes afirmações: as “Faculdades de Filosofia, Ciências e Letras vieram no momento oportuno. Talvez não deversem vir antes; certamente não podiam tardar mais. Foram o desenvolvimento natural de uma evolução que tem um claro sentido em nossa história”. (TEIXEIRA, p. 1953, p. 291). Ao iniciar seu discurso resgatando a imagem da FFCL-USP como pioneira nos estudos filosóficos brasileiros, apresenta um desenvolvimento evolutivo da história da instituição e, também do próprio país. “Nossa cultura de país novo tinha de começar pela aprendizagem das técnicas de mais urgente necessidade. A primeira delas, pela ordem cronológica e pela ordem de importância, foi aquela que chamaremos de técnica jurídica” (IBID, p. 1953, p. 291). O autor recupera a tradição dos juristas, como intelectuais necessários para organização e estabilização do convívio social. Resgata a imagem dos médicos, engenheiros como carreiras urgentes e necessária para o bem-estar da população.

Toda argumentação rebuscada e respeitosa é só um preparativo para a grande polêmica entre a tradição uspiana versus a tradição dos bacharéis. Já influenciado pela presença de Guérault, afirma que os estudos filosóficos intra e extramuros da universidade, são caracterizados por outras áreas do saber e até mesmo pela população, como estudos “inadaptados” e “pretensiosos”, sem valor real ou importância para transformações. “Na verdade”, afirma Teixeira (IBID, 1953, p. 291), “muitos dos poucos que aqui deram a estudos filosóficos justificam essa opinião pela maneira como apresentam a Filosofia. Em regra, não fazem mais que refletir de modo extremamente confuso o pensamento francês ou alemão”. Fica claro na reflexão do autor que a “produção filosófica brasileira” além de imatura, não possuía nenhum um rigor metodológico ou posicionamento crítico frente às filosofias estrangeiras. Estas características alimentavam as críticas e ridicularizam os aspirantes a filósofos, contudo o problema parecia congênito ao desenvolvimento da própria formação filosofia pela ausência dos métodos historiográficos modernos na reflexão filosófica.

Em contraponto a nossa tragédia formativa, a Europa torna-se o centro referencial, pois sua atmosfera cultural densa e madura produz um espírito crítico que “constitui um corretivo natural que impede as fantasias

e o palavrório incongruente, que não raro se encontra em nossos jornais e revistas com pretensões a Filosofia. Ademais, há o senso histórico, sempre presente, a estabelecer a relatividade de todos os sistemas”. (IBID, 1953, p. 291). Há uma captura nas palavras de Teixeira, um teor eurocêntrico que começa a tomar forma de antídoto aos males formativos dos brasileiros. O esclarecimento e crítica fundamentavam-se no domínio do “senso histórico”, capaz de instrumentalizar os sujeitos na compreensão dos sistemas filosóficos, todos verdadeiros e válidos. “Nesse sentido, a história da filosofia tem uma importância decisiva. É a familiaridade com os estudos históricos que poderá nos libertar da excessiva preocupação de estar em dia com as novidades europeias” (TEIXEIRA, 2003a, p. 198).

Um diagnóstico satisfatório para combater de forma profilática “fantasias” e “incongruências” dos discursos dos bacharéis ou dos “filosofantes”¹⁴⁴ que se arriscaram a pensar os problemas brasileiros sem submeter-se a História da Filosofia europeia. “Sobre esse ponto, estamos em uma situação diferente daquela dos meios europeus: uma diferença poderíamos dizer, de densidade cultural. Nossa atmosfera é como rarefeita.” (TEIXEIRA, 2003a, p. 198).

Evidenciado que a atmosfera cultural rarefeita influencia na produção dos saberes filosóficos, tendo em vista que uma transferência nacionalista das doutrinas filosóficas sem recepção crítica ou discernimento histórico, produz letras extravagantes e reverberem de formas incongruentes nos auditórios e salas de aulas. O autor afirma (2003a, p. 197), que é impossível estudar as histórias das ideias brasileiras “sem estudar a história da filosofia na Europa. A maioria compreende que o nacionalismo pelo nacionalismo é totalmente estéril. O que se deve perseguir não é a nacionalização da filosofia, é o aprofundamento dos estudos e da reflexão filosófica”.

¹⁴⁴ Cf. Bontempi Júnior (2003) “A guerra dos filosofantes: Cruz Costa, Miguel Reale e a filosofia paulista (1956-1968)”. O autor apresenta a disputa entre Cruz Costa, professor da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo (FFCL), nas páginas da Revista Brasileira de Filosofia (RBF), publicação do Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF), como traços da luta entre as instituições antagônicas por espaço e legitimidade no cenário paulistano dos anos de 1940 a 1960. O estudo de Boitenpi Júnior corrobora para construção do cenário intelectual, para uma melhor compreensão do discurso e contraponto realizado por Lívio Teixeira através da crítica historiográfica aos bacharéis e filosofantes.

Dito isto, pode-se inferir que Lívio Teixeira reativa um velho ensinamento mauguetiano, agora com uma roupagem metodológica estruturalista, que alerta o jovem estudante de filosofia sobre a necessidade do combate das práticas ingênuas do filoneísmo, que fundamentam o psicologismo e historicismo. Logo, “o historiador da filosofia, advogará, com a naturalidade de quem respira a mesma atmosfera renovada há várias gerações, esse antigo vínculo entre a distância crítica e perspectiva histórica estreitado pelos imperativos do atraso”. (ARANTES, 1994b, p. 77). Por isso, adotar normativas e práticas disciplinares da cultura europeia em um país novo podem ser um caminho seguro para o abandono da nossa menoridade intelectual. Assim, devemos aprender com a História da Filosofia, como “foram formulados os grandes problemas da humanidade através dos tempos, em que atitudes de espíritos foram estudadas e quais as soluções históricas que encontraram. Informar-nos da tradição filosófica é livrar-nos de muita ingenuidade e de muitos problemas falsos”. (IBID, 1953, p. 291).

O próprio Teixeira (1953, p. 293) problematiza: como “corrigir nossos estudos de Filosofia de modo que deixem de ser meras dissertações sobre temas filosóficos, e nos permitam integra-nos, de modo adequado e consciente, no debate dos grandes problemas, que se faz nos países de mais velha civilização, sem esquecer que vivemos no Brasil?” A resposta para a questão está no abandono da indisciplina dos estudos filosóficos e na falta de rigor historiográfico. Segundo o autor, podemos “afirmar uma coisa, sem dúvida: é que o estudo da História da Filosofia é, no caso, o princípio da sabedoria”. (TEIXEIRA, 1953, p. 293).

Se o princípio da sabedoria é a História da Filosofia, de que Histórias estão falando? Para Teixeira, a História da Filosofia deve ser compreendida como o centro dos processos de ensino e aprendizagem, pois somente ela “nos ensinará algumas lições básicas que devem ser tidas como iniciação ao estudo de todas as outras disciplinas filosóficas”. (TEIXEIRA, 1953, p. 293).

A primeira lição é de cunho didático, todos os cursos instituídos devem ser monográficos e recomenda-se que todas as disciplinas (da Lógica a Estética) adotem o ponto de vista essencialmente histórico. Visto que, a “única maneira de compreender bem a filosofia contemporânea; de outro lado, é a formação histórica que nos poderá dar os elementos de uma contribuição brasileira à filosofia”. (TEIXEIRA, 2003a, p. 199).

Aqui o ponto de vista histórico não implica relações externas, o professor assistente capturado pelo discurso do mestre francês abandona suas análises genéticas como influência dos métodos de determinações sociais do pensamento filosófico, anteriormente aplicado nos estudos sobre Nicolau de Cusa e adota a perspectiva estruturalista. Vejamos qual a concepção Histórica de Teixeira (2003a, p. 199):

Há aqui historiadores que pensam que esses estudos devem ser feitos sobretudo investigando-se as determinações sociais do pensamento filosófico, nas diferentes épocas, e que consideram que é só a isso que se pode propriamente chamar de história. Essa espécie de investigação é sem dúvida importante; e trabalhos interessantíssimos foram realizados sob esse ponto de vista. Mas é um ponto de vista de uma certa filosofia da história da filosofia. Há algum tempo um estudo¹⁴⁵ sobre Descartes foi criticado

¹⁴⁵ As críticas que foram disparadas contra os estudos sobre Descartes são derivada da disputa de poder existente no período de legitimação do estruturalismo na USP. As pistas documentais fundamentam a hipótese de que o texto criticado foi *Ensaio sobre a moral de Descartes*, tese elaborada por Lívio Teixeira para o concurso da Cátedra de História da Filosofia na Universidade de São Paulo em 1954. Na época Teixeira ainda como professor-assistente estava em desvantagens nas disputas de força com seu companheiro de profissão João Cruz Costa. Este último, responsável pela organização da banca avaliadora do concurso, por ser representante da Congregação da FFCL e membro da Comissão Examinadora convidou Arthur Versiani Velloso, professor da Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras de Minas Gerais. De acordo com Oliveira (2012, p. 99), “Velloso fora, justamente, um dos convocados por Cruz Costa para arguir a tese do concurso de cátedra de Lívio Teixeira, intitulada *Ensaio sobre a moral de Descartes*”. Em cartas trocadas entre Arthur Versiani Velloso a João Cruz Costa, enviada em 11 de setembro de 1955, o filósofo mineiro não esconde o desconforto teórico e seus desacordo com o modo de fazer filosofia de Lívio Teixeira. De acordo com Velloso (1955), é tese de Lívio Teixeira é “de protestante: textos, textos, textos, picuinhas, delgadezas e impertinências da ‘Reforma’. Mas como as outras duas não prestam para nada a dele sobressai [...]. A impressão que tenho de Lívio, esgueiriço, sotranção e sorumbático repleto de complexos (está na cara e nos modos) é a de um homem desviado para estes assuntos filosóficos, que ele estuda, mas não “vive”. Estuda-os por obrigação, por acaso, por ofício. Ele se espraia, vai às picuinhas, delgadezas e impertinências de texto exatamente porque não tem nada para dizer: é exatamente aquele desespero do protestante, de catar, catar, catar, ESPIOLHAR... e depois rezar, como dizia o outro, ovos de aranha em balanças feitas com asas de mosquito. E como é cacete! Não nego o mérito desse trabalho, mas isso não é filosofia, é um trabalho subalterno auxiliar. E tresanda a exegese bíblica. [...] Maçador e aborrecido! Pouco humano! Ressequido”. A carta de Velloso revela duas coisa muito interessante, a primeira que existe um processo de legitimação da descontinuidade produzida pela forma de vida imanente do estruturalismo em conflito direto com outras formas de fazer filosofia; a segunda, que a forma de fazer filosofia pelo estruturalismo está próximo do ethos protestante como viemos reiterando no decorrer de todo o texto. O mais curioso

entre nós como não sendo histórico porque o autor, sem considerar as condições sociais do tempo, buscava explicar a moral desse filósofo exclusivamente a partir do texto. Creio, ao contrário, que, antes de mostrar como o pensamento de um filósofo responde as certas condições da época - no caso de Descartes à ascensão da burguesia no século XVII, é necessário analisar com exatidão a estrutura do seu pensamento.

O foco da análise não está mais no contexto social ou político, tampouco nas relações econômicas e sua influência na constituição da mentalidade de uma população. A análise deve restringir-se à estrutura do pensamento de um filósofo. No caso específico de Descartes, a análise do tempo lógico do sistema cartesiano. Assim, Descartes torna-se o grande baluarte para demonstração dos novos procedimentos didático-filosóficos, pela forma que a estrutura de seu método é compreendida e interpretada como um modelo de como negar o tempo histórico.

Contudo, segundo Teixeira (2003d, p. 169), o pensamento cartesiano em sua estratégia de suspender o tempo histórico e instaurar um tempo lógico, implica na negação da cultura de autoridade e do método do comentário, dois elementos fundamentais da filosofia medieval. “Na verdade, a atitude do comentador supõe o caráter intemporal, eterno, quase como revelado de um pensamento que é destinado tão somente a ser compreendido pelos pósteros, nunca a ser superado” (TEIXEIRA, 2003d, p. 169). O posicionamento do autor frente a limitação do comentário medieval desloca ao mesmo tempo a atitude filosófica cartesiana como histórica e, também a análise estruturalista como prática para além do comentário de filósofos.

Sendo assim, a História da Filosofia não deve buscar elementos além ou aquém da própria obra dos filósofos, nem mesmo se limitar a comentários de autoridades exegéticas como reprodutores eruditos. Em suma, o objetivo

desta disputa, com a consolidação do estruturalismo o texto de Lívio Teixeira foi consagrado em um dos momentos singulares da história da filosofia, na disputa teórica entre Guérout e Merleau-Ponty. De acordo com Prado Jr. ao “responder, assim, indiretamente, a seu amigo Merleau-Ponty, Martial Guérout recorria, também, à tese de outro amigo e seu antigo assistente, Lívio Teixeira (citando mais de uma vez esta tese no capítulo XX do Descartes selon l’ordre des raisons, particularmente nas páginas 253-257 do segundo volume), que se tornava assim, discretamente, um pequeno capítulo brasileiro da história da interpretação francesa da filosofia de Descartes”. Cf. VELLOSO (1955). Arquivo de João Cruz Costa, pasta 1955, Biblioteca FFLCH/USP.

principal da História da Filosofia é a demonstração dos sistemas filosóficos. “Procurar saber como cada doutrina se constitui através e por meio das imbricações de suas estruturas arquitetônicas e dessas técnicas probatórias, que problemas ela dever desse modo enfrentar, tal é o objeto da tecnologia dos sistemas”. (TEIXEIRA, 2003d, p. 180).

Aqui é possível observar como as aulas de Guérout já conduziram as formulações de Lívio Teixeira. Ao enunciar a negação das análises pelas vias sociológicas ou psicológicas, uma nova temporalidade é imposta, não mais de uma história concreta, mas baseada em um tempo lógico. A implantação do tempo lógico é uma forma preventiva de combater alusões psicologizantes em análises filosóficas, ou seja, a vida ordinária de um grande filósofo em nada explicará a produção de sua obra. Para Guérout, a tecnologia que justifica este procedimento de implementação de tempos lógicos é chamada de *dianoemática*.

Para Guérout, o método estruturalismo para combater o psicologismo, aposta em análise que tenha enfoque na interioridade da obra e não na interioridade dos autores, porque “mesmo que seu autor não se encontre mais entre nós, sua obra estará diante de nós nos livros, como um monumento, um objeto cujo sentido só é percebido quando se colocam em evidência as disposições conceituais que a tornaram possível”. (GUÉROULT, 2015, p. 164).

Estes ensinamentos propedêuticos de apreensão das tecnologias de análise dos sistemas filosóficos que iniciaram com o curso Descartes, se estenderam por mais dois anos. Em 1951, sua última visita como professor da Universidade de São Paulo retornaria para concluir seu projeto de expansão ultramar. De acordo com o Anuário de FFCL-USP de 1951, o professor francês ministrou duas séries de aulas: “uma sobre os pré-socráticos para o 1º ano do Curso de Filosofia; outra sobre Leibniz, para o 2º ano. Foi a primeira vez que, nesta Faculdade, se fez um estudo monográfico sobre esta filosofia”. (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 1953c).

Este contato direto com a produção estruturalista em tempo real, direcionou as próximas décadas do ensino filosofia uspiano. Era preciso agora modificar a forma de conduta das pesquisas e, também, da sala de aula evitando qualquer contato com elementos externos histórico, sociológico e psicológico. Os textos clássicos estavam sob uma normatividade distinta da perspectiva das diretrizes mauguetianas, pois análise dos sistemas arquitetônicos

da razão tornaram-se a pedra fundamental e elemento autossuficiente para compreensão da história da filosofia.

Para Lívio Teixeira é preciso reconhecer que os anos que Martial Guérout ocupou a cadeira de História da Filosofia na FFCL-USP, marcaram o ensino e a história da Filosofia. Principalmente pelos ensinamentos dos procedimentos da análise dos textos, a partir do método demonstrativo das estruturas existentes nas obras dos grandes filósofos. “Ilustrou aí o que deve ser a obra do historiador, que consiste em desvelar a propósito de cada sistema uma realidade inteligível superior, criar uma comuna com ela, fazer penetrar no mais profundo de suas múltiplas e vastas perspectivas”. (TEIXEIRA, 2003a, p. 200).

A emergência de um modelo de sujeito ganha consistência nas práticas cotidianas transferidas nos ensinamentos filosóficos gueroultiano, marcando os corpos de professores como Lívio Teixeira e dos estudantes de filosofia. A passividade e obediência que marcaram a trajetória do ex-pastor coaduna com o *modus operandi* dos discursos instaurados pelo estruturalismo.

Teixeira, ao refletir sobre a importância dos métodos gueroultianos para renovação dos estudos filosóficos e da história da filosofia, possui uma significação mais urgente no Brasil, pois o método histórico “é um convite à disciplina do pensamento filosófico, que com tanta frequência nos faz falta”. Poder-se-á adquirir esta disciplina juntamente pelo esforço que consiste em verificar rigorosamente nos grandes sistemas filosóficos, o que é ‘ordem das razões’. (TEIXEIRA, 2003a, p. 200). O processo de disciplinalização do pensamento, para o autor, acontece mediante a recepção dócil do método da verificação da ordem das razões. A conduta do professor e estudante deve ser modificada para educar seu corpo e seus processos cognitivos na verificação rigorosa dos sistemas filosóficos.

Algo curioso nesta recepção pedagógica do estruturalismo gueroultiano, está na fragmentação do próprio método. Segundo Marques (2013, p.89), apesar de Teixeira elaborar uma defesa em nome da história da filosofia, “tais palavras distinguem implicitamente entre um Guérout-comentador e um Guérout-teórico da história e da historiografia da filosofia, optando claramente pelo primeiro, cujos trabalhos, assim, concorriam em prol de nossa formação”.

A impressão é que toda problemática filosófica desenvolvida por Guérout, sobre a legitimidade da história da filosofia como principal

instrumento da iniciação filosófica é comprimida em uma recepção didático-filosófica como objetivos propedêuticos no ensino da filosofia, uma espécie de receituário de como comentar um bom texto. Assim o resultado, a disciplinalização estruturalista não fornece nem “atenção curricular provisória, nem recurso metodológico à mão, mas interdependência radical, fato incontestado cuja legitimidade se trata de estabelecer”. (MARQUES, 2013, p.89).

Ao abandonar o discurso teórico mais rigoroso do sistema gueroulteano, o que restou para o desenvolvimento do estruturalismo uspiano parece ser um receituário para comentadores. Na urgência de combater o filoneísmo pela força da implantação de um senso histórico, com objetivo de queimar etapas na consolidação da cultura filosófica densa, assim como vivenciada nos círculos europeus; alcançamos a excelência das análises textuais e dos sistemas somente como técnica, sem avançar nos debates filosóficos sobre a própria implicação destas práticas. Agora cabe olhar um pouco mais de perto como tais técnicas conduziram os sujeitos e produziram professores-comentadores que emergiram nas aulas do professor Lívio Teixeira.

Professor Lívio

De acordo com o Anuário da FFCL-USP de 1952, o professor Lívio Teixeira “encarregou-se dos cursos diurnos e noturnos da secção de Filosofia, que versavam sobre Platão, especialmente para o primeiro ano, e sobre Espinosa, para o segundo e para alunos do quarto ano que optaram pela História da Filosofia”. (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 1954, p. 247). Conforme consta no documento o professor Teixeira assumiu a frente do ensino da filosofia em duas Cadeiras (Filosofia e História da Filosofia), devido à viagem do professor João Cruz Costa para o VI Congresso das Sociedades de Filosofia de Língua Francesa.

A orientação didática se consolidou sob o ponto de vista histórico, não apenas na disciplina de História da Filosofia, mas como padrão de todo ensino da Filosofia em geral. Segundo o histórico da Cadeira de História da Filosofia de 1951 (último ano dos ensinamentos de Guérault), a orientação dos cursos seguiam duas formas básicas: “a) aqueles em que se estudam de modo geral, todos os aspectos de determinada filosofia; b) aqueles em que se procura aprofundar determinado aspecto de um sistema filosófico”.

(UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 1953b, p. 464). Neste documento já é possível perceber que o modelo da formação uspiana tinha como padrão a análise dos sistemas filosóficos, agora oficialmente nos programas de ensino e nas práticas docentes, principalmente na cadeira de Lívio Teixeira.

Como vimos desde 1939 às mudanças nas leis federais estabeleceram o modelo de formação distinto entre bacharelado e licenciatura. Contudo, pelo decreto federal nº 9.092, de 1946, que a Faculdade modificou e readaptou todos seus cursos acrescentando mais um ano de caráter obrigatório e criando os cursos de especialização.

A formação do estudante de filosofia, bacharel ou do licenciado formatava-se ao modelo histórico, monográfico e estruturalista (gueroulitiano). Segundo o Anuário da FFCL-USP 1952, os cursos monográficos instituídos por Jean Maugué secção de Filosofia, tornaram-se modelo, pois “são o que mais prestam para um desenvolvimento de nível universitário”. (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 1953b, p. 464).

Apesar de o próprio documento afirmar que tal modelo possui a desvantagem de não oferecer ao estudante uma visão de conjunto da história da filosofia, os cursos monográficos continuaram como ponto alto do ensino. O quadro abaixo apresenta a configuração do curso após a Reforma de 1946, modelo que se consolidou durante a década de 1950-1960.

Quadro 2: Estrutura do Curso de Filosofia após a Reforma de 1946.

CURSO DE FILOSOFIA (1948-1952)		
ANO	DISCIPLINA	PROFESSORES
1º	<ul style="list-style-type: none"> • Introdução à Filosofia • Psicologia • Lógica • História da Filosofia 	<ul style="list-style-type: none"> • João Cruz Costa • Otto Klineberg / Anitta Cabral • Gilles Gaston Granger • Martial Guéroult/Lívio Teixeira
2º	<ul style="list-style-type: none"> • Psicologia • Sociologia • História da Filosofia. 	<ul style="list-style-type: none"> • João Cruz Costa • Roger Bastide • Martial Guéroult/ Lívio Teixeira
3º	<ul style="list-style-type: none"> • Psicologia • Ética • Estética • Filosofia Geral 	<ul style="list-style-type: none"> • Otto Klineberg / Anitta Cabral • João Cruz Costa • Gilda Melo de Souza • João Cruz Costa

CURSO DE DIDÁTICA (1948-1952)		
4º	<ul style="list-style-type: none"> • Didática Geral • Didática Especial • Psicologia Educacional • Adm. Escolar e Educação Comparada • Fundamentos Biológicos da Educação • Fundamentos Sociológicos da Educação 	<ul style="list-style-type: none"> • Onofre de Arruda Penteadó Junior • Onofre de Arruda Penteadó Junior • Noemy da Silveira Rudolfer • José Querino Ribeiro • André Dreyfus • Fernando de Azevedo
CURSO DE ESPECIALIZAÇÃO (1948)		
<p>Os cursos de especialização eram destinados aos graduados dos cursos ordinários que desejassem obter o diploma de especialista nas áreas de humanas: Psicologia, História, Etnologia, Administração Escolar, Pedagogia, Sociologia Educacional, Sociologia Educacional, Psicologia Educacional, Letras.</p>		

Fonte: Anuário da FFCL-USP -1939-1949 (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 1953b)

Nesta universidade que caminha para a consolidação de um modelo de ensino estruturalista é possível perceber as relações discretas, mas relevantes de Lívio Teixeira no processo de implantação de uma forma de conduta de ensino e pesquisa.

De acordo com Chauí (2003, p. X), o professor Lívio, “foi o mestre de pelo menos cinco gerações de estudantes que, entre os anos 1950-1960, passaram por seus cursos de História da Filosofia Antiga e História da Filosofia Moderna, descobrindo com ele que aprender a ler é também aprender a pensar”. O mestre que formou cinco gerações marcadas pela filosofia e historiografia geuroultiana instrumentalizou discursos e vivenciou práticas na consolidação de um estilo uspiano estruturalista. A primeira norma que emerge nas práticas do professor é a equivalência entre aprender a ler e aprender a pensar, a disciplina da leitura não está mais relacionado somente a crítica do presente, mas em uma apreensão dos tempos lógicos de uma arquitetura, sendo assim suas relações em sala de aula proferia uma crença inabalável no texto e no método.

Em suas aulas, ensinava a “paciência para desentranhar o sentido dos conceitos, a pertinácia para não desistir diante das dificuldades, a dedicação ao trabalho do pensamento de outro com o qual aprendíamos a pensar, a

permanência das dúvidas e da interrogação como condição de nosso próprio pensar” (CHAUI, 2003, p. IX). Existe uma aproximação entre conhecimento e moral na forma de conduzir o ensino de Lívio Teixeira, a “paciência” enquanto valor moral para encontrar o “sentido do conceito”, implica um caminhar mesmo diante das dificuldades, a moral da persistência, do trabalho duro como condição do pensamento filosófico.

Esta forma de governo dos outros não ocorre apenas pela disciplina-
lização dos corpos, mas também pela noção de “bem-fazer” e “sacrifício”¹⁴⁶. É recorrente nos depoimentos os traços dessas noções nos depoimentos das gerações formadas por Lívio Teixeira. A imagem de um professor que apesar do conhecimento está em um plano de imanência equivalente aos estudantes. Em outras palavras, não existe uma distância quase que insuperável em relação aos professores franceses e os estudantes brasileiros. Os “grandes mestres” em relação aos “estudantes não civilizados”, um abismo no qual as relações de poder implicavam desigualdades de forças e processos disciplinares distintos.

Nas relações entre o mestre brasileiro e os estudantes já existe outra forma de condução. Primeiro, a equivalência de um reconhecimento entre iguais, já não existe a separação entre o civilizado e o selvagem, o homem de cultura densa e o estudante de uma cultura rarefeita, ambos os sujeitos do processo partilham das dificuldades de existirem em um país novo, que desejam atravessar o deserto de uma formação deficitária para alcançar no futuro uma filosofia rigorosa e consistente.

O “bem-fazer” e o “sacrifício”¹⁴⁷ são elementos que conduzem as aulas do professor Lívio, o estruturalismo não implanta a moral implícita nestas duas noções, apenas é o disparador para aplicação de uma forma de vida que já emergira da formação presbiteriana do ex-pastor filósofo. O processo de condução das aulas articula as duas noções através do exemplo. O professor é um daquele que caminha para a concretização do “bem-fazer”, logo o exemplo está marcado em seu corpo. O “bem-fazer” estabelecido é a busca por uma formação rigorosa, para assim produzir uma elite capaz de pensar os novos rumos de desenvolvimento para o país. Não existe como ensinar sem

¹⁴⁶ Conferir Foucault (1980) e Foucault (1975). A relação entre o poder pastoral e o poder disciplinar. Não existe exclusão entre as duas formas de governo.

¹⁴⁷ Cf. Foucault (2011, p. 182-183), Curso no Dartmouth College, especificamente na aula Cristianismo e confissão realizada em 24 de novembro de 1980.

governar pelo exemplo. O sacrifício primeiro emerge do corpo do docente, da dedicação exclusiva, do trabalho duro na busca por uma filosofia, estrutura ou conceito. Para exemplificar tal hipótese, existe um depoimento de um ex-aluno Ruy Fausto, que através de uma anedota compara o modo de vida de Lívio Teixeira, materializando em seu corpo a ordem discursiva que emergia na FFCL-USP e o modo de vida dos professores da Faculdade de Direito. Vejamos o que fez Fausto.

O meu irmão mais velho, que sofreu um impacto mais antigo, fez apenas Direito, e só foi fazer História mais tarde. Eu fui da geração de transição, que, embora, estudando Filosofia, tinha uma profissão ‘decente’. Já as gerações mais novas, muitos toparam fazer só Filosofia. E era interessante a comparação: eu gostava muito da faculdade de Filosofia, mas a de direito era outra história, muito pior, muito tradicional. Na Filosofia, apesar da ausência dos franceses, as coisas funcionavam: havia o Lívio Teixeira, que preparava cuidadosamente as aulas; o Cruz Costa, com as suas qualidades, e alguns mais (em parte de outros departamentos). Vocês querem um exemplo do contraste entre as duas faculdades? Vou contar uma anedota: o Lívio Teixeira chega à sala de aula e diz: “Hoje eu não posso dar aula porque ontem eu fui ao dentista e não preparei nada. E se eu não preparo a aula, não tem aula”. Já na Faculdade de Direito, o professor que tivesse ido ao dentista e não tivesse preparado a aula, iria fazer um discurso sobre o direito, os alunos aplaudiriam no final, e coisas desse tipo. Era de um lado a falta de jeito do Lívio Teixeira, e de outro a eloquência brasileira do século XIX. Na Faculdade de Direito, a gente só consultava apostila, excepcionalmente lia um livro - do professor -, e quando apareciam alguns professores que fazem a coisa mais seriamente, eles eram considerados terríveis! (FAUSTO, 2000, P.146)

O relato apresentado por Fausto traz alguns elementos interessantes para pensar o exemplo de duas formas de conduzir os outros. O sacrifício aparece na relação entre o esforço e a integridade, a vontade de saber e o falar francamente. Cada aula dada deve ser preparada de forma rigorosa, para exercer o sacerdócio do professor. Para Teixeira (1953, p. 295) o “magistério não é um ganha pão, é um sacerdócio, deve ser praticado como um amor semelhante aos dos pais e das mães, que nunca pensam em si, senão no destino do filho”. A formação técnica apesar de indispensável para o exercício da

docência não é suficiente para formação de um professor de filosofia, assim como a competência individual. “É preciso um preparo moral, porque aquilo de que a mocidade necessita em primeiro lugar é de formação de caráter”. (TEIXEIRA, 1953, p. 295). A condução da juventude está na relação de poder entre a formação técnica e moral. O exemplo de Lívio é uma postura contrária à forma de ensinar filosofia na Faculdade de Direito. Pois o improvisado e a retórica estão ligados à falta de rigor e disciplina nos estudos e na pesquisa, característica da tradição dos bacharéis de direito.

No discurso pronunciado por Lívio Teixeira no III Congresso Brasileiro de Filosofia, realizando em novembro de 1959 no Instituto Brasileiro de Filosofia (instituição que representava o saber e poder da tradição dos bacharéis), é possível identificar o modelo de formação que era prático na FFCL-USP e, também em suas aulas.

Na Faculdade que representamos, a intenção que tem animado os esforços dos que nela trabalham é a de inculcar na mente dos alunos a ideia de que para sermos filósofos não basta a aquisição de um acervo mais ou menos rico de erudição filosófica, mas é necessário antes de tudo uma certa atitude de espírito que é ao mesmo tempo intelectual e moral e que se resume naquilo que poderíamos chamar de condições da atividade filosófica, a saber: liberdade de espírito, inteligência crítica e honestidade intelectual, condições que não podem deixar de levar-nos também, à moderação de nossas afirmações e conclusões, pois que diante das coisas o filósofo não pode ser menos modesto do que é o verdadeiro cientista. (TEIXEIRA, 2003c, p. 141-142)

A formação uspiana estava direcionada para formação das “mentes”, uma forma de governo que conduz as “almas” e o “espírito” dos estudantes, mas também docializa os corpos. O governo das mentes, no caso uspiano tem o objetivo da formação “intelectual” e “moral”, que se apresentam sob três condições de possibilidades na formação destes sujeitos: “liberdade”, “inteligência” e “honestidade”. Existe uma oposição clara entre erudito jurista e o intelectual uspiano. O primeiro é um homem “dos livros, de biblioteca, de boa memória, de conversa brilhante e de pouca utilidade. Em geral é, também, o homem das ideias feitas e o expoente das tradições”. (TEIXEIRA, 1953, p. 295). A formação do erudito está ligada às faculdades cognitivas

da memória, que permitem transmitir discursos de outros submissos sempre as ideias alheias. Aqui não existe liberdade intelectual, tampouco honestidade intelectual, pois a conversa instaurada em ritos retóricos não revelam a apreensão consistente e rigorosa dos discursos filosóficos, tendo como parâmetro a história da filosofia. Já o segundo modelo, representado pelo intelectual uspiano, baseia-se na “História da Filosofia e dever ser um esforço da inteligência e não da memória”, tal prática produz “homens de ideias claras e não de ideologias”. (TEIXEIRA, 1953, p. 294-295). A clareza da formação do intelectual uspiano, primeiro vem do reconhecimento dos sistemas filosóficos através da crítica historiográfica. O senso histórico produz o discernimento da recepção crítica das filosofias que chegam como novidade. A inteligência substitui a memória, os valores se alteram, não basta citar os filósofos com grande eloquência, agora é preciso explicá-los. Sua explicação não tem mais como fundamento os recursos retóricos, mas o rigor historiográfico da demonstração dos sistemas filosóficos.

A nova moral intelectual altera também a constituição subjetiva do indivíduo através da relação disciplinar entre os cursos monográficos e a escrita. O ensaísmo dos bacharéis e até mesmo o modelo mauguetiano, aos poucos são substituídos pela dissertação estruturalista, uma protoforma dos comentários dos filósofos que hoje encontramos em todas as universidades e publicações científico-filosóficas.

As formas de exposição oral ou escrita se afastam das formas confusas e incongruentes, pois as compreensões adequadas dos sistemas filosóficos localizam e mapeiam os conceitos - traduzindo para linguagem acadêmica, aquilo que para o não iniciado parecia escrita hieroglífica. Segundo Teixeira (1953, p. 293), a “ideia de que a Filosofia é difícil, abstrusa, obrigatoriamente de linguagem rebarbativa, vem em geral do fato de se lerem os autores sem compreender bem a natureza dos problemas que enfrentam”. O discurso de Teixeira estava marcado em seu corpo, que orientava sua conduta em sala de aula e também na sua produção acadêmica.

Pouco compreendido na época pelos seus pares, professores que desconheciam o estruturalismo comparavam a forma de escrita de Teixeira aos discursos dos pastores protestantes. Em seu concurso para cátedra de História da Filosofia, Velloso (1955, p. 3), que era um dos membros da banca, apresenta

suas impressões em carta direcionadas a Cruz Costa afirmando: “é tese de protestante: textos, textos, textos, picuinhas, delgadezas e impertinências da Reforma [...]. O valor do Lívio é o valor do esforço. Louve-se-lhe, pois, o esforço. Ademais é honesto. (protestantemente honesto)”. A carta de um avaliador da banca de um concurso de cátedra, por ser endereçada a Cruz Costa em correspondência privada, demonstra que as relações de poder produziam discursos que destoam da história oficial da FFCL-USP, no qual Lívio Teixeira já aparece como um baluarte do estruturalismo. Sua forma de escrita e fala, não é reconhecida pelos seus pares como uma linguagem filosófica, mas teológica. E sua conduta não está ligada ao aprofundamento do esforço intelectual, mas de um esforço de um estudioso protestante. O próprio Velloso (1955, p. 3), afirma que a tese de Lívio é superior em comparação aos seus concorrentes, dado a disciplina e o esforço pessoal, contudo seu estilo é incompreensível para época, pois “o fato é que ainda não estamos bem maduros ainda para estes estudos, para essa cultura de luxo”. (VELLOSO, 1955)¹⁴⁸.

Um depoimento distinto das impressões da carta de Velloso encontra-se nas palavras de Prado Jr, que ao lembrar a estilística do professor Lívio em sala de aula e, em suas obras sobre Descartes e Espinosa indica outra apreensão das forças do estruturalismo. O discurso nítido, discreto e rigoroso foram qualidades estilísticas e também da conduta de vida do professor que seduziram as novas gerações de estudantes de filosofia. Para Prado Jr, (1975, p. 5).

O leitor não encontra aqui nenhum traço de estilo ‘elevado’ ou sibilino tão na moda, dessa proliferação de imagens que passam por conceitos e que é preciso atravessar penosamente; nada do narcisismo de uma linguagem que se enrola sobre si mesma para dizer a ‘qualidade’ do autor. O que aparece como austeridade da linguagem logo denuncia algo mais profundo, que envolve a própria ideia da filosofia. A recusa do jargão, de

¹⁴⁸ Ainda sobre o estilo de fala e escrita do professor uspiano, Velloso (1955) afirma que “Lívios sofrerão lá as suas quartas de medo como escrevia o Desembargador Diogo Pacheco Teixeira no seu estudo, do séc. XVI, sobre os Leões: - “O Leão, com ser o Rei dos animais lá sofre também as suas quartas de medo”. É curioso, pois o autor não fala no singular de Lívio Teixeira, sujeito, mas de um estilo de forma de conduzir a vida acadêmica. A emergência dessa nova forma de vida para o autor sofrerá nas disputas de força com os poderes das outras ordens discursivas suas “quartas de medo”, mesmo sendo poderosa como um leão. Existe um reconhecimento da potência do discurso e a previsão de uma disputa no decorrer dos processos de legitimação dessa nova ordem discursiva.

toda e qualquer cumplicidade com as modas intelectuais dominantes (por que não dizê-lo com a ideologia?), tal é o nervo da obra. É esta recusa, esta concepção essencialmente crítica da filosofia que explica o privilégio atribuído à história dos sistemas filosóficos na estratégia geral do pensamento.

Ora, o abandono da linguagem rebuscada da tradição dos juristas reconfigura uma norma de conduta. A discrição e a simplicidade são traços da estilística, que não marca apenas a prosa, mas a vida daqueles que aderem ao novo modo de fazer filosofia. A austeridade é uma constante da linguagem, dado o rigor e grau de exigência estabelecido no disciplinamento para acessar os procedimentos dos sistemas filosóficos. Clareza e simplicidade implica o dobro de disciplina e esforço na condução das leituras, pois como vimos, ler é pensar. Ruy Fausto afirma (2000, p. 148), que Lívio era um bom professor de história da filosofia, mas era meio pesado”. O peso aplicado à disciplina das leituras e estudos sistemáticos dos cursos monográficos, principalmente de filósofos antigos, criava um desconforto para alguns estudantes. “No caso de Lívio Teixeira”, afirma Giannotti (1990), “a firmeza vinha sempre acompanhada de paciência e cautela [...]. Para quem, como nós, entrava na Faculdade no início dos anos 50, Lívio Teixeira era o anticlímax”. Não tinha a verve de Cruz Costa, nem a abrangência de Gilles G. Granger”.

Apesar de não existir uma unanimidade entre os discursos das gerações de 1950-60, Chaui (2003, p. IX) afirma que, “Lívio Teixeira inaugurou entre nós o estilo de trabalho que orientou as pesquisas em História da Filosofia do Departamento da Universidade de São Paulo”. A ‘inauguração’ pronunciada pela autora se apresenta como uma descontinuidade na emergência das práticas de poder absorvidas por Lívio do estruturalismo gueroultiano.

Para Porchat (2002, p. 25) esse estilo dava “ênfase grande na formação de seus estudantes, a preocupação de dar-lhes uma boa cultura histórico-filosófica e de ensiná-los a ler e comentar com rigor os textos dos grandes filósofos foi uma constante da política docente departamental”.

Sobre o modelo histórico-filosófico que implantava a disciplina de leitura e análise de textos é possível perceber no depoimento de Prado Jr como ocorriam os processos de resistência e normatização nos corpos dos estudantes. Ao relatar que antes de se matricular na Universidade de São Paulo, já possuía dois modelos formativos um filológico da literatura francesa, adquirido

pelo contato com seu pai que era professor de filologia; o segundo político adquirido na Juventude Comunista, que capacitou para análises sociológicas e históricas materialistas.

O modelo de filosofia praticado pelo Departamento era, no estando, um pouco diferente disso, na medida em que a ênfase tanto na epistemologia quanto na história da filosofia era muito forte. Havia, sobretudo, uma atmosfera de desconfiança geral em relação a fenomenologia porque, na situação brasileira na ocasião, a fenomenologia e o existencialismo tinham sido assimilados pela direita local. Havia uma suspeição e eu, para provocar, dizia que era heideggeriano de esquerda. Em todo caso, o modelo era muito bom. Eu negociava um pouco. “Olha eu aceito ler todo o Voltaire se vocês deixarem lerem pouco de Pascal”. Mas, rapidamente, impregnei-me daquela atmosfera, para qual também estava preparado, porque já estava marcado pela filosofia e pela literatura francesa. Como a atmosfera era francamente franca, francesa, então também foi muito fácil essa assimilação. Comecei a me treinar na explicação de texto e na dissertação, que são dois “gêneros filosóficos” fundamentais, testando-me nestas técnicas retóricas e, de uma certa maneira, fiquei voltado única e exclusivamente para a filosofia francesa. O que no fundo, marcava uma espécie de distância entre as coisas que me preocupava e o mundo social imediatamente em volta. De tal forma que fazer filosofia para mim, na ocasião, significava ser capaz de um dia, eventualmente, escrever um texto, publicá-lo na França para o leitor francês. (PRADO JR, 2000, p. 199-200).

Algumas passagens do relato de Prado Jr chamam a atenção pela clareza figurativa das disputas de poder nos processos de formativos através do ensino filosófico. A ênfase em história da filosofia (Lívio Teixeira) caracterizava o modelo de ensino uspiano. O estudante ao se aproximar do existencialismo dada o reconhecimento filosófico de suas das formações anteriores (filologia e política), na medida em que “Sartre fornecia justamente uma saída para essa situação, porque se tratava de uma filosofia em que o cuidado político não era incompatível com o lado, digamos, especulativo e literário”. (PRADO JR, 2000, p. 202); precisava resistir às forças normativas das leituras clássicas e historiográficas. Aceitava ler Voltaire (norma disciplinar), mas desejava ler Pascal¹⁴⁹ (resistência e desejo). Contudo, as relações de forças da atmosfera

¹⁴⁹ Prado Jr. (2000, p. 202) afirma que ao ingressar no Departamento de Filosofia em 1956, sentiu um

uspiana envolveram o corpo do estudante conduzindo para uma assimilação da ordem discursiva.

Segundo Prado Jr. (2000, p. 200), sua “turma veio descobrir a importância do estruturalismo de Guérout através do Lívio Teixeira”. Foi pelas aulas do professor uspianos inspirada pela orientação do modelo estruturalista que, além de disciplinar o corpo do estudante produziu um sujeito apto a treinar a “explicação de texto e dissertação”, limitando-o apenas um modo de fazer filosofia, no caso, a *dianoemática*. Ao adaptar-se a norma dos processos de ensino da Filosofia é possível perceber uma certa renúncia de si, pois praticar apenas aquele modelo filosófico obrigava-o a negar o “mundo social”, elemento que se conectava entre suas preferências (literatura e política). Entre a forma de condução dos outros e disciplinalização dos corpos, uma imagem de fazer filosófico se cristaliza como verdadeiro, a saber: o estruturalismo gueroultiano.

Já no final da secção faz-se necessário resgatar algumas proposições em síntese para estabelecer algumas considerações parciais. Como foi apresentado, Lívio Teixeira dado sua trajetória e produção bibliográfica não deve ser compreendido dentro de uma continuidade entre Maugüé e Guérout. Para que tal continuidade seja aceita é preciso apagar e negar seus escritos (Nicolau de Cusa) e suas formas de vida (protestantismo).

Sendo assim, estruturalismo representa uma descontinuidade em relação a formação filosófica mauguetiana, principalmente no que concerne aos procedimentos de sacralização dos textos pela técnica da exegese e, também pela relação entre conhecimento e moral. Esta última, na medida em que verdade e sacrifício tornam conceitos centrais no processo de aprender e ensinar filosofia. É preciso disciplina para adquirir o senso histórico, treino e obediência aos sistemas filósofos, pois “bem fazer” é a justificativa da renúncia de si em prol da compreensão da história da filosofia e dos sistemas filosóficos. Entretanto, para que o resgate mauguetiano se enquadre nas normas da leitura estrutural do texto, o projeto gueroultiano é assumindo no discurso uspiano parcialmente, pois sua funcionalidade responde a uma necessidade propedêutica.

pouco essa entrada no modelo de formação então proposto pelas normatividades uspianas. “E senti entrada na medida em que vinha de uma formação anterior, de um esboço de formação que tinha duas fontes: primeiro lugar a minha própria casa, já que meu pai era professor, filólogo, tradutor de literatura, cuidava de teoria literária, cuidava também de filosofia da matemática (foi aluno de Quine), era um grande leitor de Pascal, era católico”.

Diante disto, seja a formação das diretrizes mauguetianas ou os procedimentos históricos filosóficos gueroultianos, ambos são assimilados pela metade. De Maugüé o senso histórico é o elemento central para sustentar a aquisição didático-filosófica da leitura estrutural do texto e da demonstração dos sistemas. Disto isto, o modelo instituído por Lívio Teixeira produz uma forma de fazer filosofia que anula outras maneiras, que ao consolidar-se nas gerações posteriores como norma disciplinadora que se reforça uma ordem que parece hegemônica no presente.

João Cruz Costa: da luz à sombra

Se podemos falar em uma história da filosofia, envolvendo filósofos brasileiros, não é permitido nos esquecer de lidar com um trato merecido as considerações e acontecimentos ocorridos com João Cruz Costa. Esse professor de filosofia, formado na primeira geração de estudantes da Universidade de São Paulo (USP), pensou sobre o ensino de filosofia, especificamente no Brasil, e em como conceber uma história da filosofia brasileira.

Assim, a história intelectual e profissional de Cruz Costa se mistura com a fundação e a consolidação da USP, tanto como instituição de ensino superior como no que diz respeito ao ensino de filosofia no Brasil. Posto que o nosso caso trata de debater sobre as modalidades que forjaram o ensino de filosofia, o que será abordado em Cruz Costa são as formas como ele debateu esse tão polêmico tema.

Para fazer essa trajetória, faremos os seguintes itinerários. Primeiro: a influência de Jean Maugüé na formação de Cruz Costa; segundo: as concepções defendidas por Cruz Costa sobre a filosofia no Brasil e seu ensino. Dessa forma, pretendemos recuperar na trajetória desse autor uma das formas de ensino de filosofia que foram silenciadas, ou renegadas à sombra, para o movimento de hegemonização do ensino estruturalista de filosofia em terras brasileiras.

Contudo, é necessário que façamos primeiramente uma breve recuperação da importância do professor Jean Maugüé para formação da cátedra de filosofia da USP. Maugüé, de uma maneira inicial, foi quem definiu as diretrizes para o ensino de filosofia a serem divulgadas por essa instituição de ensino.

Dessa forma, o pensamento maugueriano assinala para uma autenticidade da filosofia, como formação humana alicerçada na célebre kantiana:

“Não se ensina a filosofia, ensina-se a filosofar”. O conceito de filosofia e o ato de filosofar remete à realidade dos pressupostos ontológicos, ou seja, parte-se da pressuposição de algo existente, da constituição da essência humana, por sua vez estabelece uma identidade de natureza própria. Ao questionamento sobre a realidade ou natureza das coisas estamos buscando, detemos na significação, ainda restrita no campo imaginário. Quão princípio norteador, é necessário ao homem buscar o sentido de vida, em ações de interrelação no Pensamento, Ensino e Relação, permeada pela arquitetura do problema. (ALMEIDA, 2015, p. 72-73)

Veja que o pensamento de Maugüé se orienta por uma linha específica que difere de toda a tradição estruturalista que se instala na USP décadas mais tarde. É importante sempre ser consciente de que essas orientações colocadas pelo professor vão servir de referência mestra para o pensamento de Cruz Costa, que se forma basicamente nas relações diretas com essa modalidade de ensino de filosofia.

O adágio kantiano para o ensino de filosofia é enunciado textualmente. Parte do princípio de que o ensino de filosofia não deve ser conteudista, ou seja, seguir linhas cronológicas ou temáticas para a abordagem dessa disciplina enquanto prática de ensino. É preciso compreender que esse professor, em sua atividade de trabalho, admite o ensino de filosofia como uma atividade que estimula o desenvolvimento de uma habilidade ou capacidade cognitiva voltada para o pensar “filosofar”.

Para isso, foi utilizado o termo “essência humana”, como se a capacidade de filosofar fosse parte constituinte do ser humano como uma entidade em si, respeitando assim as próprias terminologias pressupostas do pensamento kantiano. Em última instância, se formos fazer uma digressão do que isso representa na história da filosofia, poderíamos regressar até ao *cogito* cartesiano: “Penso, logo existo”. Entretanto, como a preocupação dessa etapa é simplesmente apontar o que do pensamento de Maugüé vai influenciar em Cruz Costa, nos deteremos em assinalar essa disposição em se propor ao desenvolvimento da capacidade de pensar.

Não podemos ter um estranhamento do professor francês em querer desenvolver a capacidade de pensar em terras brasileiras. Afinal, ele tinha consciência de que o ensino de filosofia por aqui estava em seus estágios iniciais, pelo menos no que se refere à tradição acadêmica. Logo, desenvolver a

capacidade de pensar se mostra como um instrumento cognitivo dos pretensos filósofos brasileiros a debater e consolidar uma cultura, minimamente no que tange à filosófica e acadêmica.

Isso também pode ser interpretado, com justiça a esses princípios, no que aborda o Pensamento, Ensino e Relação. Essa conotação, enquanto ensino de filosofia como uma atividade de filosofar, ganha contornos com desdobramentos demasiadamente ricos na ação do professor de filosofia enquanto filósofo. Essas perspectivas estão, para Maugüé, interligadas e indissociáveis, pois coloca o professor de filosofia, na sua atividade docente, também como um filósofo.

A trajetória acadêmica de Maugüé na França, que consolidou sua base formativa, nos fornece indícios para fundamentar esse pensamento. Conclui em 1926 a sua formação em filosofia na *École Normale Supérieure* (ENS), o que possibilita enunciar claramente as influências que alguns filósofos e intelectuais exerceram sobre a sua forma de pensar.

Uma outra influência intelectual, foi as aulas sobre Freud e Marx, como uma relação do fato e teorias refletidas na própria experiência. Ambos pensadores apresentavam uma linguagem propícia para a compreensão o que havia vivido no Liceu e na Escola Normal, por não ter aguentado o grau de exigência superiores de dois modelos de ensino, como dois mundos propostos e separados. Para Maugüé, Freud e Marx teve o “papel” de amigos íntimos, os quais oferecia-lhe esclarecimentos, o significado e o sentido da vida, confirmando ou reestruturando sonhos. (ALMEIDA, 2015, p.66)

Dessa forma, do mesmo jeito que fizemos com Kant, não vamos entrar no mérito dos conteúdos em si veiculados por Freud e Marx. Nossa intenção, de uma maneira específica, se pauta em identificar as referências intelectuais de Maugüé enquanto construtor de uma modalidade pontual para o ensino de filosofia, que de maneira mais explícita, foi-lhe permitido trabalhar enquanto professor da USP.

A questão da experiência, como algo inseparável da prática da filosofia, fica nitidamente compreendida nesses termos. Perceba que o que chama a atenção nesses autores para Maugüé se exprime em uma questão de prática, ou melhor, de se propor em fazer um vínculo direto entre teoria e prática, sem desmerecer uma em detrimento da outra em qualquer sentido.

O que desperta em Maugüé seu pensamento, quando lida com o adágio kantiano, é o que ele tem de ativo, ou seja, o filosofar. É evidente que para a filosofia é necessário utilizar a vasta tradição da história da filosofia ocidental como um subsídio, contudo, o ensino de filosofia não está voltado unicamente para a assimilação conteudista, mas para o filosofar.

Freud e Marx aparecem como um contraponto com a modalidade de ensino que ele experienciou no Liceu e na Escola Normal. O que o encanta no que esses intelectuais defendiam enquanto modelos se exemplifica, justamente, em fazer relações entre as teorias que eles elaboraram e a prática. Note que não se menciona diretamente seus pensamentos em si, mas as suas ações concretas enquanto intelectuais comprometidos com as ações e seus pensamentos.

Não pensavam suas teorias distanciadas do mundo real, como dois mundos separados. Estavam ocupados em dizer e praticar o que pensavam, embora lidassem com temáticas que se convergem nas ciências humanas, mas em áreas específicas como psicologia, psicanálise, sociologia e filosofia.

A questão do sentido da vida é demarcada, contudo, com alusão à questão dos sonhos. Em grosso modo, na medida em que Freud se dispunha a interpretar as mensagens que os sonhos trazem do inconsciente, criando métodos científicos para nortear tais interpretações, Marx se propunha a pensar uma sociedade de seus sonhos, buscando matrizes metodológicas, práticas efetivas para o que estava expondo teoricamente.

Esse procedimento comum a esses dois intelectuais, que buscavam praticar concretamente suas teorias, fez com que Maugüé concebesse o ensino de filosofia também como uma prática de filosofar. Evidentemente, nos termos propostos, a forma como Kant propôs o ensino da filosofia se encaixa como uma luva.

Não estamos preocupados em delinear quais desses intelectuais exerceram mais influência sobre a forma como Maugüé pensa o ensino de filosofia. É necessário termos como ponto chave que os três pensadores o influenciaram substancialmente, pois não nos propomos a fazer interpretações fragmentadas do pensamento de Maugüé. Ele é um todo que se manifesta em sua prática como um professor de filosofia incumbido de estabelecer diretrizes para o ensino dessa disciplina na USP.

Aliás, esse tema sobre o ensino de filosofia na USP é algo que ocupou verdadeiramente as preocupações de Maugüé, que em 1944 volta para a França,

enquanto professor na universidade paulista. Afinal, foi justamente para isso que ele foi contratado pela universidade do liberalismo paulista para a nação.

Assim, João Cruz Costa, aluno da primeira turma de filosofia, foi diretamente influenciado por seu mestre. Almeida (2015), ainda afirma que a perspicácia e presença de espírito de Cruz Costa chamou tanto a atenção de Maugüé que este lhe propôs que continuasse seus estudos de filosofia na França, o qual de fato não aceitou. Diante da vacância da cátedra de filosofia, com a concordância do integralista Miguel Reale, criou-se uma cátedra para filosofia do direito, o que fez de Cruz Costa um herdeiro legítimo da cátedra de filosofia.

Dessa forma, Cruz Costa estava mais preocupado em elaborar um programa de Filosofia à brasileira, conseqüentemente preparando instrumentos e espaços para futuras gerações de filosofantes. Termos este empregado por ele ao referir-se aos intelectuais alienados à realidade cultural brasileira, de formação livresca e impregnado de sofismas e erudição transoceânica, glosadores do pensamento europeu. Cruz Costa nos aponta dessa forma, a tarefa do docente e do próprio filósofo a tomar consciência de nossos problemas. (ALMEIDA, 2015, p.81)

Podemos perceber diretamente a influência de seu mestre Jean Maugüé nessas afirmações. A questão do filosofar se sobrepõe à do conteúdo, pois ele rechaça uma filosofia meramente livresca com conceitos pura e simplesmente importados do continente europeu. Embora, de uma forma muito superficial, pode-se criticar que ele tenha a influência direta de um europeu para pensar da maneira como se exprime, na prática, o que está dizendo é que a formação do pensador brasileiro (especificamente paulista) deve estar vinculada aos problemas brasileiros (especificamente do estado de São Paulo).

Alguns panoramas do contexto histórico nacional, vividos nessa década de 1930, constituem uma grande fonte de germinação dessa natureza de pensamento na USP, inclusive que fundamentam também a inauguração desta universidade. Os paulistas, sentindo-se inferiorizados com a Revolução de Getúlio Vargas em 1930, que não permitiu que o paulista Washington Luís colocasse na presidência da República o também paulista Júlio Prestes, articularam uma frente para impor limites ao presidente gaúcho propondo uma nova Assembleia Constituinte.

A Revolução Constitucionalista, armada em 1932, foi derrotada pelas forças nacionais, contudo, uma nova Constituição foi promulgada em 1934, ano que marcou também a inauguração da USP. Dentro desse contexto histórico, o pensamento de intelectuais como Maugüé e Cruz Costa encontra um solo fértil de proliferação, pois com o amparo científico que uma universidade municia um país ainda praticamente analfabeto, se forma uma elite intelectual para pensar os problemas sociais que afligem a sua classe.

Nesses termos, Cruz Costa não foi somente influenciado pelas ideias pedagógicas de Maugüé, mas também pelo anseio de um grupo de pessoas que estava formando a USP. Pensar a universidade, em especial o ensino de filosofia, como uma forma de se debater as inquietações do pensamento brasileiro se apresenta também de modo a colocar a filosofia como uma filosofia do tempo presente, aquela que dialoga com as características históricas e intelectuais de um período específico.

Contudo, Cruz Costa acabou por angariar muitos críticos dessa sua forma de interpretar o ensino de filosofia, que por vezes foi classificada como historicista e psicologizante. Nesse ponto é preciso salientar como Cruz Costa consolidou teoricamente essa forma de pensar o ensino de Filosofia, pois para isso teve que negar uma certa tradição filosófica que rondava pelo Brasil.

Para o autor, a filosofia brasileira tem uma influência íntima do pensamento europeu, pelo passado colonial, com a filosofia portuguesa. Cruz Costa (1956) afirma que “O pensamento sofre as influências das condições de vida” (p.15). Assim, a realidade brasileira nos seus primeiros séculos depois do descobrimento recebia influência direta da cultura portuguesa. Essa filiação lusófona teria marcado os primeiros séculos do Brasil colônia e se apresenta como um momento inicial do pensamento filosófico no País.

Ainda em Cruz Costa (1956), identifica-se uma elite portuguesa como autorizada a produzir filosofia no Brasil. Pelo passado colonial brasileiro, compara que a disposição para se fazer uma história da filosofia ou história das ideias no Brasil “é, também, descrever as alternativas da imigração das ideias estrangeiras no Brasil”.

A filosofia foi, no Brasil, desde os tempos da Colônia um luxo de alguns senhores ricos e ilustrados. Dispostos a criar as primeiras possibilidades de vida material, os homens que imigraram para o Brasil no século XVI eram

conduzidos pelo sentimento da aventura e do lucro. O aventureiro – e já era uma aventura arriscar-se ao largo do oceano – norteava a sua existência pelo sentimento do útil, do resultado imediato. (CRUZ COSTA, 1956, p.17)

Dessa forma, Cruz Costa atribui um sentido histórico que deve ser a orientação de um pensamento filosófico original para a confecção de uma identidade nacional. Assim, uma filosofia fora de lugar foi sendo praticada e importada para o Brasil, sobretudo, com a característica dos portugueses que se aventuravam pelas terras brasileiras.

Prado Jr. (2000), ao comentar essa característica que considerou um historicismo em Cruz Costa, destaca criticamente tais disposições. Afirma que a questão da filosofia e do pensamento no Brasil, para a posição de Cruz Costa, se observada de um ponto de vista mais agudo, não passa da história de uma “domesticação” intelectual portuguesa dentro da colônia brasileira.

Essa domesticação não se trata de uma crença de Cruz Costa de que os portugueses estavam em um empreendimento civilizatório no Brasil. Em suas considerações, a preocupação que mais marca o pensamento do autor se coloca em identificar que, desde o início da colonização portuguesa, o pensamento que se produz no Brasil não é brasileiro e há a necessidade de se fazer um pensamento com raízes nacionais.

A herança portuguesa, como ponto de início da filosofia brasileira, é compreendida como um obstáculo durante o período colonial para um pensamento filosófico. O pensamento filosófico que Cruz Costa está preocupado em formar, a partir de sua atuação como filósofo que se inicia na década de 1930, é a formação de um pensamento filosófico genuinamente brasileiro.

Nesse contexto filosófico, a influência que Maugüé exerce sobre Cruz Costa acaba por ser definitiva e norteadora de sua produção filosófica, que como já vimos, se pauta por valorizar a experiência de pensamento que a filosofia propicia. Para justificar essa afirmação, sobre a importância de Maugüé na trajetória do autor de modo a se dispor a fazer um pensamento brasileiro, é crucial entender a forma como Cruz Costa avaliava o ensino de filosofia em sua época.

Seu objeto de análise, que se voltava para os cursos secundaristas, olhando pela perspectiva da importância do ensino de filosofia no Brasil para a formação de filósofos brasileiros, dimensiona a extrema relevância da discussão sobre o ensino dessa disciplina e seus debates teóricos. Afinal, a maneira

como se pensa o ensino da filosofia é intimamente ligada com a forma que se pensa a própria filosofia.

Cruz Costa (1960) problematiza a questão dos extensos programas de educação e do mau uso dos compêndios. Quanto aos programas, o que destaca veementemente, é a questão de serem muito vastos, pois detecta a falta da educação e de uma cultura no Brasil. Quanto aos compêndios, por sua vez, não critica o uso desses recursos para o ensino, mas o uso abusado deles nos cursos de filosofia.

Entretanto, quando se propõe a solucionar esses impasses identificados para o ensino da filosofia na educação secundária, recorre, literalmente, às diretrizes estabelecidas por Jean Maugüé para a formação filosófica. Encontramos nessa trajetória de Cruz Costa, marcadamente, a grande predileção e respeito que tem para com seu mestre francês.

1º) Em Filosofia não existe uma verdade objetivamente transmissível e daí a dificuldade que cabe àquele que sugere, que serve de guia ao jovem no caminho da reflexão.

2º) No conjunto dos conhecimentos humanos, a posição humilde da Filosofia é, a um tempo, orgulhosa e humilde. É humilde, pois que o seu só serve e pode vir depois de os das outras ciências. “Seria absurdo que o ensino da Filosofia precedesse o das ciências. A Filosofia é, assim, como o Deus do Antigo Testamento: tudo apreende mas continua a ser invisível”. É orgulhosa porque representa o mais notável esforço do espírito para descobrir a si próprio... Ela é, assim, comunicável como é comunicável um sentimento e longe está de ser matéria que se ensine...

3º) Ninguém nega, todavia, que existem estilos e métodos em Filosofia, “do mesmo modo que existem processos que se podem transmitir didaticamente para exprimir a Música, para nos por em comunhão direta com determinada figa de Bach ou com tal sonata de Chopin, mas esses processos nada significarão se o executante não os animar com a sua inteligência, com a sua alma”.

4º) O ensino da Filosofia valerá pelo pouco que o ensino anterior tenha valido. No caso contrário, pouca ou nenhuma validade terá. O ensino da Filosofia só pode ser bom se a base científica e literária em que assenta o tiver sido.

5º) O ensino da Filosofia deverá, além disso, contar com uma base histórica bastante sólida e por histórica deve aqui entender-se que esta não é

mera “recapitulação de doutrinas”. A História a que nos referimos é uma “tomada de contacto com os grandes espíritos do passado”, pois que estes ainda estão vivos nos seus textos. (CRUZ COSTA, 1960, p.121)

Essas diretrizes, feitas por Maugüé e modelares para Cruz Costa, constituem a sua referência para o ensino de filosofia no Brasil, desde o ensino secundário até o superior, pois elas articulam os métodos propagados pela disciplina de filosofia com a tradição histórica. Assim, acaba por tentar “solucionar” os problemas caracterizados no ensino dessa matéria em território nacional.

Dessa forma, Cruz Costa não vai passar imune e nem despercebido de críticas de seus pares filosóficos. Em linhas gerais, de maneira demasiada contundente, criticam o autor de modo até a descaracterizá-lo como filósofo, apontando-o como uma das razões causais que justificariam o “atraso” da filosofia e de seu ensino no Brasil.

A partir dessas considerações Cruz Costa passou a ser alvo de diversas críticas e disputas de poder no departamento de Filosofia na USP¹⁵⁰. Por essa ocasião ficou mais visível e tornou-se alvo de enfrentamentos entre os professores e pesquisadores, realidade essa tão comum até os dias de hoje nas universidades brasileiras.

O seu viés de interpretação filosófica, definido como historicista e psicologizante, gerou críticas entre alguns de seus contemporâneos, como o integralista Miguel Reale e Bento Prado Jr. As críticas foram tão incisivas que o próprio Cruz Costa, em seus textos de maturidade, se reconhece como um “filosofante” e não como um filósofo.

Os questionamentos de Reale se orientam em denunciar o que chama de “determinismo histórico” que o modo como Cruz Costa pensa a filosofia e seu ensino configura. Essas sólidas bases históricas defendidas por Cruz Costa induzem, do ponto de vista de Reale, a um imperdoável e inconcebível marxismo, filosofia tão combatida pelo integralista. Além disso, Reale e seu Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF) queriam representar uma instituição dentro da universidade que determina o que é e o que não é filosofia¹⁵¹.

¹⁵⁰ Com a deflagração da II Guerra, Maugüé volta para a França e seu sucessor interino na Cátedra de Filosofia passou a ser interinamente Lívio Teixeira até a contratação em definitivo de Martial Guérout. Nesse contexto, está declarada uma disputa pelo poder no departamento de filosofia da USP.

¹⁵¹ O departamento de filosofia, fundado em 1934, e o Instituto Brasileiro de Filosofia, fundado em

O posicionamento político à esquerda e sua filosofia militante já faziam de Cruz Costa um antípoda de outros intelectuais paulistas ocupados com a filosofia. Trata-se do grupo do integralista Miguel Reale, germinado na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (FD) e reunido no Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF). Além de divergências políticas com esse grupo, havia importantes “diferenças filosóficas”, fundadas no dissenso em torno da existência de uma “filosofia nacional”, mas tremendamente aguçadas pela rivalidade entre as instituições a que se filiavam, às quais travavam disputa pela legitimidade do exercício da filosofia no panorama cultural paulistano. Os atos de intolerância recíproca, narrados a seguir, devem ser compreendidos à luz desses elementos. (BONTEMPI JR, 2009, p.158)

Já a crítica de Bento Prado, que foca também a questão histórica, tem suas características mais vinculadas pela disputa de poder dentro da USP, enquanto professor e intelectual referencial de filosofia na instituição. Ele formava a geração de “jovens turcos”, modo irônico formulado por Cruz Costa para os pesquisadores desse período, que ainda contavam com nomes como José Arthur Gianotti e Ruy Fausto.

Essa crítica, já colocada no final dos anos de 1960, foi fundamental para renegar Cruz Costa à “sombra” no departamento de Filosofia, pois Bento Prado (1968) ataca ainda mais o professor por suas concepções que consideram a história como o “laboratório do filósofo”. Dessa forma, o discurso de Cruz Costa foi completamente obscurecido por um estruturalismo francês que se forma na universidade.

Décadas mais tarde, o próprio Bento Prado faz o *mea-culpa* e relata que não tinha ainda uma concepção bem formada sobre o papel da história na formação filosófica. Faz uma breve retratação, corrigindo aquilo que julgou ser precipitado e afirmando as características críticas que ainda tinha com relação ao pensamento de Cruz Costa.

1949 na Universidade de São Paulo, disputavam espaço para desfrutarem uma chancela para definir o discurso filosófico no Brasil. Na medida em que a vertente histórica proposta pelo departamento nas figuras de Maugüé e depois de Cruz Costa se configuravam como uma matriz de para a fonte filosófica, o IBF defendia a formação de uma cultura e filosofia de origens brasileiras também apoiadas em clássicos filosóficos sobre a grande temática da Metafísica. Esse confronto ainda persiste no pensamento filosófico contemporâneo.

Eu concordo com quase todas essas críticas que eu fiz, mas o que eu ignorava na época – e que me fazia julgar mal ou julgar incorretamente ou parcialmente a obra de Cruz Costa – é no fundo a própria noção de história (...) eu tenho a impressão que neste momento, ao fazer esta verificação, ao mesmo tempo a gente confirma as intuições básicas de Cruz Costa; a filosofia brasileira não pode ser pensada independentemente da história social do país, e, no fundo, isso só é possível com a idade, para quem é filósofo de formação. (PRADO JR, 1986, p.119)

É importante destacar desse panorama intelectual de Cruz Costa que, embora neste capítulo apenas tenhamos veiculado algumas partes de diferentes tempos de sua trajetória, como uma mesma crítica se repete. A maneira como Cruz Costa aborda a história é criticada por distintos intelectuais em tempos históricos tão distintos quanto as filiações teóricas dos mesmos.

O presente trabalho não tem a ambição de definir quem está certo ou quem está errado. Não há aqui a pretensão de discutir sobre o papel da história no pensamento filosófico ou se a orientação política, seja de direita ou de esquerda, dos intelectuais em disputa são producentes ou contraproducentes quando à questão é debater a filosofia e seu ensino.

O que estamos afirmando, de uma maneira mais detalhada, é que, para uma concepção programática de ensino de filosofia se fazer como hegemônica, é preciso silenciar ou deixar à margem e à sombra pelo menos uma outra diferente do que se está propagando.

Notoriamente, a orientação filosófica do departamento de filosofia da USP nos dias atuais tem uma abordagem marcadamente estruturalista. Isso se caracteriza, como veremos mais detidamente nos capítulos posteriores, com as contratações de outros professores para a instituição, como o próprio Martial Guérault.

Para Bento Prado, reconhecer que cometeu um equívoco anos mais tarde no que diz respeito à importância da história na discussão filosófica já não faz o menor sentido quando se trata de uma disputa de poder dentro da universidade. Reconhecer um erro depois que a chance de reversão é próxima de zero, beira uma “limpeza de consciência” que dependendo da abordagem a ser utilizada se aproxima muito do cinismo.

João Cruz Costa, seja ele filósofo ou filosofante (como ele mesmo se intitula), representa um modo diferente de pensar a filosofia e seu ensino. Nessa

breve recapitulação, em que não se pode dissociar a filosofia de seu ensino, percebemos como suas concepções filosóficas foram jogadas à sombra. Seja essa sombra de um obscuro porão na rua Maria Antônia ou atualmente de uma frondosa árvore do Butantã.

O leito de Procusto: o brilho obscuro de Jean Maugüé

Quem é Jean Maugüé? Um ilustre desconhecido que desembarcou em terras brasileiras para compor o quadro de professores da missão francesa na recém-inaugurada Faculdade de Filosofia Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. O jovem *normalien* (bacharel em Letras e agregé em Filosofia pela *École Normale Supérieure*), considerado por George Dumas¹⁵² um dos melhores professores do *Liceu Montluçon*, assumiu a cátedra de Filosofia na Universidade de São Paulo em 1935¹⁵³.

Maugüé ao substituir Etienne Borne ficou responsável por lecionar as disciplinas Filosofia Geral, História da Filosofia e Psicologia. O professor polivalente era “um rapagão louro, de olhos azuis, tipo bem nórdico, pouco convencional, céptico em relação às convenções universitárias simpatizantes comunista (o único da ‘Missão Francesa’), apaixonado por música, pintura, literatura”. (CANDIDO, 2007, p. 9).

¹⁵² “George Dumas foi o principal responsável pelos acordos educacionais com os paulistas para a constituição e colaboração de uma missão de professores franceses para a fundação da universidade em São Paulo” (CORDEIRO, 2008, p.48). Na ideia dele [George Dumas], como na nossa, os professores deveriam ser contratados na Europa, pois a verdade – a verdade verdadeira – era que não havia ninguém no Brasil capacitado a ensinar uma de qualquer matéria do ginásio. Os que se dedicavam a esta função eram os que haviam fracassado em suas profissões: o engenheiro que não tinha construções para fazer lecionava na cadeira de matemática, de física ou de química; os médicos sem clínica procuravam soidisant lecionar biologia [...]. Não havia especialistas em qualquer destes ramos capazes de inculcar nos alunos os princípios da cultura, de contribuir para a formação de cientista. (Mesquita Filho 2010, p.153). Para maiores detalhes sobre a relação entre a políticas de cooperação educacional entre Brasil e França através das missões na FFLC-USP, consultar o trabalho o artigo PETITJEAN (1996), e as teses de MASSI (1991), RODRIGUES (2012).

¹⁵³ De acordo com Oliveira (2002, p.74) a “segunda missão, ocorrida entre os anos de 1935 e 1937 estava, por sua vez, caracterizada pela figura típica do professor de um liceu de província, distante, portanto, dos quadros acadêmicos de maior prestígio na França. Maugüé, todavia, possuía um itinerário um tanto quanto peculiar. Verdade que um normalista típico era professor efetivo de Letras, tal como Paul Hourcade e Michel Berveiller, porém também *agrégé en philosophie* e próximo de Jean Paul Sartre e Raymond Aron”.

Esta inicial caracterização não tem o objetivo de configurar uma origem solene, nem mesmo romantizar a audácia de um sujeito transcendental, mas rastrear nos relatos que ficaram pelo caminho da história, os vestígios das proveniências que marcaram os corpos no foco de experiências das práticas de ensino da filosofia uspiana.

Retornando a Maugüé, sabe-se que na sua primeira imersão como professor se deparou com uma classe reduzida, pois a novidade e status que o ambiente universitário paulista despertou nas elites locais não durou um ano. Dos 45 estudantes inscritos no curso de Filosofia, somente 11 se formaram em 1936, entre eles João Cruz Costa e Lívio Teixeira¹⁵⁴. Ainda não existia a noção de massificação universitária, o contato era muito próximo e direto, uma formação microfísica capaz de proporcionar ao docente uma detalhada leitura dos hábitos e práticas comportamentais da cultura discente e dos saberes locais alojados.

Era evidente para todos da missão francesa o cotejo vexatório entre “o inveterado filoneísmo dos nativos e os hábitos mentais fixados pela regularidade da evolução de conjunto da cultura europeia, confirmando de viva voz a disparidade, que pesava na consciência dos brasileiros cultivados, entre a “tenuidade nacional” e a “densidade europeia”¹⁵⁵. (ARANTES, 1994b, p. 61-62).

O choque cultural fora inevitável, o cenário intelectual marcado pelo ecletismo e pelo desejo constante da novidade teórica materializava a

¹⁵⁴ Em 14 de março de 1935, Márcio Munhoz, secretário da Educação, publica no Diário Oficial a convocação de cinquenta professores do quadro do magistério público primário do estado para serem ouvintes nos cursos de FFCL-USP. “Em carta dirigida ao secretário da Educação, o então diretor da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (FFCL) alertava para a necessidade de efetivação dos comissionados que ingressavam como ouvintes sem gozar dos mesmos direitos que os estudantes que entraram por meio dos vestibulares. Houve, então, um adiantamento a este decreto, segundo o qual os comissionados deixariam a condição de alunos ouvintes, passando para a de matriculados regulares. Os que entraram na FFCL por intermédio do comissionamento deveriam alcançar média mínima de sete. Os comissionados continuavam a receber do Governo do Estado seus respectivos salários em forma integral” (Lay; Lang, 2004, p.52). De acordo com o Anuário de 1935-36 (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 1937a, p.425), os formandos da primeira turma de Filosofia foram ALVIM, Decio Ferraz; ALVIM Oswaldo Ferraz; AMARAL, Breno Ferraz do; ARANHA, João Barros de Souza; COSTA, João Cruz; DRANGER, Adelia; GUARIENTO, Amelio; LEITE, Francisco Rodrigues; MESQUITA, Raul Ferraz de; MIRANDA, Nicanor Teixeira de; TEIXEIRA, Lívio.

¹⁵⁵ Gilberto Amado já problematizava a relação antitética na comparação entre o inveterado gosto pelas coisas novas (filoneísmo) dos nativos e os hábitos mentais mentais da Europa em sua obra *Densidade e tenuidade* (comparações) de 1928.

fragilidade da cultura de um país novo¹⁵⁶. A tradição da formação dos bacharéis das Faculdade de Direito e Medicina, se fixava na assimilação apressada das correntes filosóficas europeias. Por isso, o “projeto de expansão francesa vinha a calhar com o gosto local de uma parcela importante da sociedade brasileira à qual Mário de Andrade enquadrava sob a rubrica de nossas ‘élites despaisadas’”. (CORDEIRO, 2008, p. 45).

Aqui encontramos elementos que começam a delinear alguns caminhos para chegarmos aos nossos problemas sobre as práticas que orientaram o ensino da Filosofia na FFCL-USP. Uma descontinuidade entre o modelo de formação aplicado ao liberalismo dos bacharéis e a propostas produzida pelo grupo dos liberais reunido em torno do jornal O Estado de S. Paulo (também conhecida como *Comunhão Paulista*)¹⁵⁷.

Herdeiros dos bacharéis Miguel Reale enunciava que através do Instituto Brasileiro de Filosofia, “pretendia tornar a Filosofia aberta a todos, sem exigir diploma para ser filósofo” (REALE, 2000, p. 20). Atraído pela ideia de reconstruir os fundamentos do pensamento brasileiro, apostava na redescoberta do Brasil pela construção filosófica da alma e do caráter brasileiro¹⁵⁸.

¹⁵⁶ A pedido dos estudantes da primeira turma de filosofia Fernand Braudel publicou o artigo “O conceito de país-novo”, na Revista Filosofia, Ciência e Letras do Grêmio da FFCL-USP em 1936. A reflexão de Braudel problematiza a noção de país-novo em uma análise comparativa entre Brasil e Argélia. Diante da compreensão do desejo desenvolvimentista, dada a precária infraestrutura destes países, um risco seria não possuir princípios consolidados como nos processos de desenvolvimento dos países velhos. A prática dos países novos estava na prática inconstante de linhas imprecisas, sob o “império do ziguezague e da imprecisão da mocidade”. A volubilidade, marca impressa na mocidade dos países (Brasil e Argélia), fomentada uma incerteza frente aos problemas sociais, mas uma possibilidade de ruptura com a inconstância e a falta de planejamento. Braudel finaliza sua reflexão aconselhando a juventude uspiana afirmando que “em um país que terá preenchido seus quadros antes que a atividade que vocês desenvolvem esteja terminada e que suportará de seus atos consequências de cuja amplitude não suspeitam, convém pensar e refletir maduramente antes de agir”. Produzir e repartir, dissemos, referindo-nos, há pouco, aos países velhos e novos. Pode-se mesmo dizer que, de um lado, se trata de conservar e, de outro, criar. Pois é preciso que vocês sejam capazes de criar o Brasil de amanhã e fazê-lo ainda maior!” (BRAUDEL, 1936, p 10).

¹⁵⁷ Cf. Cardoso (1982) desenvolve uma reflexão sobre o conflito entre os liberais paulistas, através da análise de jornais de 1925 até 1937. Recomendo também alguns estudos que desenvolvi no livro *Invenção do Filósofo ilustrado* (2014).

¹⁵⁸ Sobre o debate entre os problemas metodológicos do historicismo e psicologismo das pesquisas sobre *Alma Brasileira, Caráter Nacional, Origem dos tipos brasileiros, Filosofia Brasileira* conferir o livro de Leite (1983) *O caráter nacional brasileiro: História de uma ideologia*; e o texto de Bento

Os liberais da Comunhão Paulista eram contrários à perspectiva de autodidatismo e da retórica praticada na Faculdade de Direito do Largo São Francisco. Representados por Júlio de Mesquita Filho e Fernando de Azevedo pretendiam mediante o saber desinteressados para formar a Filosofia das Elites, que oriunda da direita liberal burguesa conduziram o povo para o progresso. “A educação, peça fundamental no processo, que tinha como objetivo formar ‘élites bem pensantes’, a quem competiria administrar o país e formar a ‘consciência nacional’”. (CAPELATO, 1989, p. 147).

As relações de poder estabelecidas entre as duas correntes liberais, desaguam na necessidade política de estabelecer rumos para a população brasileira. Principalmente, no desenvolvimento discursivo e nas relações de força dos liberais da Comunhão paulista. Identifica-se pressupostos de governos dos outros, em noções que poderíamos aproximar daquilo que Foucault chamou de biopolítica. Tal observação pode ser encontrada nas reflexões de Capelato (1989, p. 147), que afirma, a criação de elites bem pensantes mediante a educação da ilustração dos saberes desinteressados (principalmente a Filosofia e Sociologia), “implicava a transformação do povo ignorante e anárquico em cidadãos ordeiros e produtivo. Para atingir esses fins, era preciso que as ‘élites’ estivessem aptas a compreender os problemas de sua época, dando-lhes respostas adequadas”.

É possível verificar nas palavras da autora uma proposta de governo das condutas, através de um projeto de formação de uma elite dirigente pelo viés educacional. Uma economia dos corpos e da população, justificado pela descrição dos indivíduos como desprovido de saberes (ignorante) e governo (anárquico), logo somente os ilustrados que compreendem os problemas e rumos da nação podem conduzir essa população para os bons rumos da história, um caminhar de progresso da nascente mística paulista.

É no meio do fogo cruzado entre as propostas dos liberais que encontramos a proveniência dos escritos de Jean Maugüé sobre o ensino da Filosofia. Mas antes de falar de seus escritos, vale a pena retornar algumas reflexões sobre suas primeiras experiências na universidade ilustrada e a imagem do antigo *normaliem*.

Pierre Rivas (2005), ao analisar as experiências da Missão francesa na Universidade de São Paulo, apresenta uma perspectiva interessante dos

Prado Jr. “O problema da filosofia no Brasil” (1969).

professores que transitaram pelas cadeiras de Sociologia, História e Filosofia. Ele estabelece uma relação entre os distinguem entre mestres e *éveillers*¹⁵⁹. Nas palavras de Rivas, encontramos as seguintes afirmações.

Se tentássemos fazer uma tipologia destes professores, poderíamos distingui-los em três tipos. Havia os Mestres, que elaboraram um sistema e fundaram uma escola; como Fernand Braudel e Claude Lévi-Strauss. Havia os mediadores, os condutores, que tiveram a missão de levar, nos dois sentidos, a cultura brasileira para a França e a cultura francesa ao Brasil; o mais importante é Roger Bastide, autor de obras tanto decisivas quanto novas sobre a cultura brasileira. E havia, enfim, os *Éveillers*, professores que abandonaram suas pesquisas universitárias para se dedicarem totalmente ao ensino. Foi, evidentemente, o caso de Jean Maugüé, aluno da Escola Normal Superior admitido na turma 26, que teve uma influência considerável sobre a juventude “paulista” que estava descobrindo a vida universitária. Esta tradição bem francesa de *éveillers* encontra-se sobretudo nas classes de *khâgne*¹⁶⁰, que foram, para muitos jovens, uma iluminação antes da especialização, por vezes, frustrante da Universidade. Quando pensamos no papel de Alain, antes da guerra, de Jean Beaufret, depois, entre muitos outros. (RIVAS, 2005, p. 125, tradução nossa)

Das reflexões de Rivas alguns pontos são de extrema relevância para pensarmos nossa formação e, conseqüentemente o ensino da Filosofia. Se relacionarmos as diferenças estabelecidas pelo autor, percebe-se os procedimentos de três tradições das Humanidades no Brasil. A primeira, uma corrente da historiografia francesa herdeira da Escola do *Annales* (Braudel), e de uma antropológica estruturalista (Lévi-Strauss)¹⁶¹; a segunda, a sociologia de Roger Bastide, que aparece como condutores entre as culturas, mediando uma reviravolta teórica e metodológica em sua parceria com seu discípulo Florestan Fernandes

¹⁵⁹ Em português traduzir por *despertadores* ou *instigadores* do conhecimento. En Français: *éveilleur* n. m., *éveilleuse* n. f. Litt. Personne qui éveille l'intelligence, favorise l'éclosion d'idées nouvelles. (Pessoa que desperta a inteligência, que favorece a eclosão de novas ideias).

¹⁶⁰ Referente às classes preparatórias literárias, que constituem, na França, uma das três fileiras das classes preparatórias das grandes escolas, sendo as outras duas a via científica e a via econômica e comercial. O termo *khâgne* designa o segundo ano das classes preparatórias literárias, também conhecido como *Première supérieure*.

¹⁶¹ Sobre a constituição das Ciências Sociais no Brasil consultar MASSI (1989). Franceses e Norte-Americanos nas Ciências Sociais Brasileiras (1930-1960) e MICELI (1989) História das Ciências Sociais no Brasil, vol. 1.

nos estudos sobre o negro em São Paulo¹⁶². Seja mestre ou condutor, ambos se enquadram em um perfil dos especialistas, próximos do bacharelado, no desenvolvimento de linhas de pesquisas e criação de escolas. Talvez seja permitido aqui, aproximar ambas as imagens à noção do intelectual especialista.

Já no caso dos despertadores (*éveilleurs*), que aqui está representado pela figura de Maugüé, outras relações de poder se estabelecem, e aos que nos parecem confluem para compreendermos o que somos e, sobre o que produzimos como práticas de ensino seja pela implantação das experiências maugüetianas ou seu esquecimento. O palco das batalhas travadas estava no plano da imanência do corpo, seja em sala de aula, nos auditórios ou nos passeios pelas ruas paulistas. A Filosofia ainda não fora aprisionada nas estruturas textuais e lógicas, ela partirá delas, mas em um primeiro momento saltará feito uma acrobata manifesta no filosofar, nas críticas literárias, cinematográficas e das artes plásticas. Uma prática de ensino que tem nas experiências nas classes preparatórias dos desajustados (*khâgne*)¹⁶³, sua emergência na potência das práticas e ensinamentos de Alain¹⁶⁴, pelo menos para as marcas que tocaram

¹⁶² Para uma reflexão mais detalhada conferir o livro de PEIXOTO (2000), Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide.

¹⁶³ Segundo Cordeiro (2008, p. 98) nas “École Normale Supérieure [ENS] pretendiam, normalmente, conquistar a agregação para terem o direito a um posto como professor. Começavam a carreira, quando era esse o caso, no ensino secundário e, com a tese do *doctorat d'état*, passavam ao ensino superior. Das aulas nos cursos básicos, o professor do ensino secundário poderia chegar às chamadas classes preparatórias às grandes escolas. Os candidatos à ENS, área de Letras (incluída a Filosofia), eram chamados de *khâgneux*, o curso era conhecido como *khâgne* no primeiro ano *ehypokhâgne* no segundo; *taupin* designava aqueles que procuravam os cursos científicos da *École des Mines*, *taupe* era a alcunha do curso; e *cornichons* eram os que se preparavam para a carreira militar na *École de Saint-Cyr* [...]. *Khâgneux* vem de *cagneux*, canhestro, em alusão ao desajeito peculiar no modo de andar desses candidatos e à indefinição, na opinião dos candidatos às carreiras científicas e militares, dos objetos de estudos das carreiras vinculadas então às Letras, hoje chamadas Humanidades”.

¹⁶⁴ Um reflexão muito esclarecedora sobre a posição intelectual de Alain realizada por Sirinelli (2003, p.253-254) diz que “em escala menor, o microcosmo dos alunos do filósofo Alain, professor da classe preparatória para a École Normale no Liceu Henri-IV até 1993, constituiu no período entre as duas guerras um grupo ao mesmo tempo unido pela admiração comum por um homem, consolidado pela leitura de uma revista de tiragem quase confidencial, *Les Livres Propos*, e animado por uma profunda fé pacifista. Nem homem dos bastidores em homem de ribalta da cena intelectual - situado no interior de uma *intelligentsia* que, é verdade, ainda não a havia entrado até aquela data no ‘ciclo da mídia’, analisando por Régis Debray, mas se encontrava cronologicamente na transição do ‘ciclo universitário’ para o ‘ciclo editorial’. Alain poderia ser definido como um homem de ágora, participando do debate

o corpo do jovem Maugüé.

Entre as relações de forças dos liberais paulistas e as marcas provenientes de sua formação libertária e ensaística, as práticas maugüetianas sobre a filosofia uspiana tomaram forma.

Tais observações se afastam de proposições que evocaram a imagem do filósofo pela beleza da crítica literária e da estética. Digo isto, pois os dois responsáveis pela construção da imagem de Maugüé foram Antonio Candido e Gilda Melo. Seus depoimentos e ensaios fundamentaram as primeiras imersões de Arantes (1994b), que por sua vez sustentam as investigações dos demais pesquisadores, inclusive a presente pesquisa. Contudo, apesar de partir dessa imagem o ângulo que nos posicionamos proporciona talvez uma perspectiva outra sobre a história. Vejamos alguns tensionamentos possíveis frente às imagens existentes.

Arantes (1994b, p. 63), afirma após um ano de observações sobre as nossas idiossincrasias Maugüé “publicava um apanhado mais refletido delas, na forma escolar de diretrizes para o ensino da Filosofia, um documento capital para o entendimento do rumo ulterior dos estudos filosóficos, a bem dizer sua certidão de nascimento, lavrada depois de um primeiro ano de tateios”. O excerto que compõem o segundo ensaio (Certidão de Nascimento), do livro de Arantes, funda uma origem do ensino da filosofia no Brasil. A impressão ao ler os argumentos do autor é da existência de um momento sublime, de percepção singular e transcendental. Um momento ímpar de confluência e encontros que permitiu um monumento histórico.

Sensação parecida surge quando lemos o texto de Maugüé, *O ensino da Filosofia e suas diretrizes*, “foi considerado ‘a certidão de nascimento’ do Departamento de Filosofia da USP. Os textos de Victor Goldschmidt e de

intelectual da cidade e deixando aí direta ou indiretamente seu rastro, nem homem da sombra, nem figura da proa, mais inspirador de um grupo atento e ardorosamente prosélito. Guardadas todas as proporções, seu papel não deixa de lembrar aquele que de um Louis Althusser ou de um Jacques Lacan antes de sua fama na mídia: de início também no caso destes, a influência se exerceu num círculo, restrito, mas relativamente homogêneo, de jovens intelectuais que serviram em seguida de amplificadores para o pensamento do mestre”. Cf. Sobre as concepções filosóficas e pedagógicas de Émile-Auguste Chartier (verdadeiro nome de Alain), verificar os livros *Propos* (1978a) e *Reflexões sobre a educação* (1978b). O autor apresenta nos ensaios e aforismos sobre a Filosofia da Educação e educação com crianças, muitas das suas reflexões, que parecem incorporadas nas práticas e nos textos de maugüetianos como indicava Arantes (1994) e Cordeiro (2008).

Martial Guérout solidificaram, por seu turno, o processo de marcha dos estudos filosóficos na USP no sentido do ‘nosso ingresso no concerto filosófico das nações’”. (CORDEIRO, 2008, p. 155). Já encontramos a assimilação dos argumentos de Arantes (1994b) e sua duplicação em uma linha lógica de continuidade entre as diretrizes mauguetianas e a solidificação estruturalista gueroultiana-goldschmidtiana nas palavras de Cordeiro.

Outra imagem recente foi reproduzida por Domingues (2017), na articulação teórica de uma metafilosofia, associado com os tipos de ideias sociológicas weberiana apresenta a seguinte proposta.

Nada mais natural então, em meio às crônicas de fundação e de suas efêmeras, que Paulo Arantes em seu brilhante livro - tendo reconhecida a fundação da filosofia uspiana e invocando sua certidão de nascimento, guardada em algum lugar dos arquivos das Missões e do Conselho Universitário da USP - irá perguntar pelo herói-fundador e autor desse feito extraordinário. Não sendo ele brasileiro, só poderia ser francês, com George Dumas como candidato, mas não: tratando-se da filosofia, o fundador será Jean Maugüé e sua viagem mitológica, no Paquebot Mendoza, que aportou em Santos em 1935 e por aqui ficou 8 anos [...] proponho que em vez de um herói individual passemos a fala de um herói anônimo e de um sujeito coletivo. Precisamente, em vez de um indivíduo, o ente coletivo Missão Francesa, composto por uma meia dúzia de professores que ensinaram filosofia francesa por aqui, e também filosofia grega e filosofia alemã. (DOMINGUES, 2017, p. 408, grifo nosso)

Domingues sintetiza na primeira parte de sua argumentação o mito do herói-fundador, materializado na imagem de Jean Maugüé. Uma compilação muito bem estruturada do percurso teórico iniciado com os escritos de Arantes. Contudo, o autor para sustentar suas estruturas metodológicas, apresenta uma proposta de elevação do mito do herói fundador, agora personificado em um ente que ele reconhece como a Missão Francesa. Uma idealização da origem da filosofia uspiana na noção de sujeito coletivo, serve apenas aos tipos weberianos e, a justificação das premissas da história da mentalidade. Ao que nos parece, uma análise microfísica de acontecimentos menores, talvez seja mais reveladora ao propósito da compreensão das proveniências das diretrizes mauguetinas, uma busca pelo nascimento da certidão.

Emergência

Maugüé será tratado nas próximas páginas não como um herói que iniciou a filosofia no Brasil, tampouco a exaltação de um sujeito coletivo (missão francesa) sustentará a tentativa da implantação de um ente transcendental que estabeleça as condições necessárias para os fundamentos de um projeto civilizatório no resgate do mito do bom francês. Não, aqui a análise busca perceber as relações de poder existentes no processo de constituição do projeto da Universidade de São Paulo, especificamente, no que concerne o foco do acontecimento da emergência de uma Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras no Brasil, como a alma mater¹⁶⁵. A tentativa, volta-se para um plano de imanência dos corpos que estabeleceram jogos de verdades e relações de forças.

Segundo o Anuário da Faculdade de Filosofia de 1934-35, o discurso de abertura dos cursos de 1935, pronunciado pelo professor Almeida Prado, então diretor da Faculdade de Filosofia de Ciências e Letras já enunciava em sua fala Função Cultural do Ensino os caminhos e orientações necessárias para o desenvolvimento da formação uspiana. “Dos seus anfiteatros, dos seus gabinetes, dos seus laboratórios, das suas salas de conferência, é que sairão as gerações destinadas à renovação cultural e a colocar o Brasil no círculo dos povos civilizados”. (PRADO, 1937, p. 18). O projeto fundado no saber desinteressado, como fonte de transformação política por uma elite ilustrada, tinha como patamar mais elevado a figura do Filósofo. De acordo com Almeida Prado o papel da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras seria estabelecer uma relação entre os saberes e o desenvolvimento do país, cada qual com seu grau de importância, uma espécie hierarquia topológico da relação entre os saberes e poderes. Vejamos o que diz Almeida Prado.

Dela sairá o corpo do professores, os humanistas, habilitados por longos cursos de aperfeiçoamento didático e científico, de letras clássicas e línguas, e incumbidos de elevar o estudo secundário ao nível que lhe

¹⁶⁵ Sobre a concepção de *alma mater* Mesquita Filho afirma, a “Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras que se tornaria o centro do organismo, a sua *alma mater*, em torno da qual se reuniriam as demais, as Faculdades profissionais já existentes e as outras que se fundassem. Da matemática à filosofia se desdobrariam as suas cátedras. Nos seus laboratórios, nas suas bibliotecas, nos seus centros de experimentação forma-se-iam as jovens inteligências, as melhores, para constituir as primeiras gerações de homens de real saber da nacionalidade. (Mesquita Filho, 1937, p.200)

competem na seriação do ensino; dela sairão os físicos, os matemáticos, os químicos, orientadores das indústrias mecânica, físicas e químicas, da agronomia, das indústrias agrícolas, os dirigentes da alta técnica científica e aplicada; os botânicos, zoólogos, mineralogistas e geógrafos, consagrados a promover o contacto direto com a natureza e estudar nossas plantas, a nossa fauna e os aspectos geológicos e topográficos do nosso solo; os biólogos puros, voltados para a perscrutação dos grandes problemas vitais; os historiadores que, reatando o presente ao passado na feira dos tempos, desçam às raízes da nacionalidade, perdidas na bruma das épocas imemoráveis; os estadistas, sociólogos e economistas, mentores da política e observadores refletidos das leis da vida gregária, homens cujo raio de penetração visual abranja a largueza dos horizontes mais longínquos; e finalmente os filósofos, pensadores tranquilos, imersos em insondáveis abstrações, e, todavia, os mais ativos reformadores na história dos povos. (PRADO, 1937, p. 19).

Maugüé estava na relação com esta ordem discursiva que fora construída por um longo período na cultura brasileira, que passa pela experiência ilustração brasileira até a emergência da universidade ilustrada paulista¹⁶⁶. É neste lócus entre uma imagem ativa idealizada da formação do filósofo-rei, enunciada nas palavras do diretor Almeida Prado, as imanências da sala de aula e da compreensão paulatina do cotidiano cultural brasileiro que as diretrizes maugüetianas nascem.

Uma pista interessante é encontrada na conferência da organização do ensino secundário e universitário, pronunciada pelo professor italiano Luigi Fantappiè, responsável pela cátedra de Análise Matemática. Segundo Fantappiè (1937, p. 34), existia um debate posto pelo diretor Almeida Prado sobre elaboração de um plano de reforma de ensino brasileiro, que enviou a

¹⁶⁶ Sobre essa constituição discursiva, desenvolvemos no mestrado um estudo arqueológico no capítulo *A encenação trágica da epistémê brasileira*, analisamos algumas noções (trágico, experiência-limite e epistémê) A refletimos sobre as relações existentes entre ilustração brasileira e epistémê moderna, uma rede conceitual que permite analisar o acontecimento ilustração brasileira e mapear as principais funções enunciativas. Nele retomamos as noções da obra *As palavras e as coisas* e sua arqueologia dos saberes, visando a exposição das noções das epistémaí clássica e moderna, analisamos a emergência discursiva do homem ilustrado e a condição de realidade dos principais enunciados que coexistem na regularidade discursiva sobre a invenção do homem moderno brasileiro. (SANABRIA DE ALELUIA, 2014)

todos os “professores da Faculdade, gentil circular, convidando-nos a colaborar nesta obra com proposta e observações, tanto no que concerne ao ensino da matéria por nós professada, como sobre o ensino, de modo geral”.

Ao que parece, logo após a solicitação mediante a circular da participação de todos os docentes na reforma do ensino secundário e universitário, as férias de 1935 chegaram. Segundo Cordeiro (2008, p. 76) o Maugüé “voltaria a Paris, em férias, a partir de outubro. Quando retornou, também trazia na bagagem um programa de trabalho: *O ensino da filosofia e suas diretrizes*, suas providências”. Seria pertinente acrescentar, que o programa de trabalho e as diretrizes não emergiram apenas como uma visão heroica, mas nas relações de força entre a proposta de reforma de ensino universitário e as concepções filosóficas e pedagógicas mauguetianas. Perspectivando um pouco a visão descrita por Arantes ao afirmar, que Maugüé não imaginaria que trazia “na sua bagagem de antigo *normalien* nascido e crescido à sombra de uma tradição de filosofia universitária com a idade da Terceira República e tingida por um vago neokantismo, porém tão arraigado que nem mesmo a voga bergsoniana conseguira extirpá-lo, o antídoto adequado aos males do transoceanismo¹⁶⁷ (ARANTES, 1994b, p. 63).

Os males do transoceanismo estavam no cerne dos debates dos gestores e do corpo docente uspiano. No ano de 1936, após a produção das novas diretrizes, os programas começaram a ser implantados. Em setembro, em caráter de urgência, houve uma sessão da “Congregação” com finalidades didáticas, para criação de uma comissão de professores que participassem do projeto de plano de reforma do Regulamento da Faculdade de Filosofia. Existia um clima

¹⁶⁷ De acordo com Monteiro (2013, p. 170) o “transoceanismo é característico dos escritos de Capistrano de Abreu, que cunhou a expressão, para designar a base fluida e instável que dava sustentação ao projeto colonial, onde o Estado Português não ia além das costas brasileiras. Esta base se refletirá no modo de enxergar o território colonial também pelos seus agentes de colonização, que consideravam a colônia como um degredo ou purgatório, da qual pretendiam sair o mais breve possível, preferencialmente enriquecidos. A instabilidade da vida colonial, resultante do transoceanismo, foi informação resgatada por Capistrano de Abreu nas Informações e fragmentos históricos do Padre José de Anchieta (1584-1586), prefaciada por Abreu, e também na História do Brasil, de Frei Vicente, inédita até 1886, quando publicada por Capistrano, em fascículos do Diário Oficial”. A respeito dessas descobertas, ver o trabalho de WALDMAN, Thaís Chang. *Moderno Bandeirante: Paulo Prado entre espaços e tradições*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2009.

de disputa e tensão entre o governo federal (na figura do interventor Getúlio Vargas) e o governo estadual (governador Armando Sales de Oliveira). Segundo o Anuário de 1936, essas são as palavras de Almeida Prado.

Dentro da letra regulamentar, não existia propriamente congregação da Faculdade, uma vez que todos os professores atuais são contratados, caso em que o Conselho Universitário funciona como congregação. Mas urgia fazer-se uma reunião geral de todos os professores para o efeito de lhes comunicar que o Governo do Estado solicita a todos eles a contribuição para um plano de reforma do Regulamento da Faculdade de Filosofia. Pedira-se-lhes primeiramente essa colaboração em forma de artigos, que serão publicados no Anuário da Faculdade, pá no prelo. Mas esses artigos, serão, tão somente, um subsídio para o estudo do problema educacional. (ANUÁRIO, 1937b, p. 123)

Como descrito na fala do diretor, a congregação solicitada deliberou uma comissão¹⁶⁸ responsável para constituir o plano de reforma do Regulamento da Faculdade de Filosofia. A primeira ação foi a produção dos artigos para publicação no Anuário da Faculdade em 1937. Especificamente, no que concerne às contribuições de Jean Maugüé foram sintetizadas no artigo *O ensino da Filosofia suas directrizes* e na reconfiguração do programa curricular do curso de Filosofia. Ainda naquele ano, sob determinação de Fernando de Azevedo, então diretor do Instituto de Educação, a segunda série de conferências públicas tematizaram a pedagogia secundária. Das treze conferências realizadas, Jean Maugüé ministrou duas (nos meses de setembro e outubro) sob o tema O ensino da Filosofia na escola secundária¹⁶⁹.

Sendo assim, apresentado algumas perspectivas documentais e seus tensionamentos nas relações de poder, o documento elaborado por Maugüé está inserido em um campo de forças e lutas que não deve ser entendido como ação de um herói fundador, mas nas dispersões das diferentes propostas que emergiram dos conflitos cotidianos. Seja pelas tensões provocadas pelas

¹⁶⁸ “A “comissão definitiva ficou, portanto, assim organizada: profs. drs. A, de Sampaio Dora, Luigi Fantappie, Paul Vanorden Shaw, Felix Rawitscher, Paul Arbousse-Bastide, Jean Maugüé e F. Rebêlo Gonçalves. Para secretariar a comissão, onde também será o representante dos assistentes, o sr. Diretor nomeou o dr. Ernesto Luiz de Oliveira Júnior”. (ANUÁRIO, 1937b, p. 124)

¹⁶⁹ Cf. ANUÁRIO 1936 (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO 1937b, p. 95).

constantes investidas dos governos federais, e estaduais; pela divergência teórica dos diferentes professores que partilharam dos debates; um dos conflitos que a mística paulista provocava nos intelectuais franceses.

A seguir será possível apontar alguns elementos que emergem nas diretrizes mauguetianas.

Diretrizes

No primeiro parágrafo do artigo O ensino da Filosofia suas diretrizes, Maugüé (1937, p. 25) apresenta o seguinte objetivo: procurar fixar as condições do ensino filosófico uspiano através de uma “fórmula, cujo aspecto paradoxal não nos deva deixar ilusões. A filosofia não se ensina. Ensina-se a filosofar”¹⁷⁰. A fórmula é uma derivação da concepção filosófica transcendental kantiana (Crítica da Razão Pura¹⁷¹ e no Curso de Lógica), e demonstra a impossibilidade do ensino da Filosofia, limitando-se apenas as condições do filosofar. Para Arantes (1994, p. 63), a máxima kantiana assinalou “uma considerável divisão de águas no pensamento moderno, intermediada pelos hábitos universitários franceses, [e] serviu de norte doutrinário na tarefa de disciplinar nossas veleidades filosóficas. Um encontro tão insólito quando providencial”.

O aspecto paradoxal apontado por Maugüé, vem de encontro as palavras de Arantes, pois o impasse entre o insólito¹⁷² e o providencial, está

¹⁷⁰ Para maiores detalhes sobre a problemática da recepção kantiana no pensamento de mauguetiano analisar as obras de Bontempi Junior (2001); Cordeiro (2008); Sanabria de Aleluia (2014).

¹⁷¹ “Dentre todas as ciências racionais (a priori), portanto, só é possível aprender Matemática, mas jamais Filosofia (a não ser historicamente); no que tange à razão, o máximo que se pode é aprender a filosofar. Só é possível aprender a filosofar, ou seja, exercitar o talento da razão, fazendo-a seguir os seus princípios universais em certas tentativas filosóficas já existentes, mas sempre reservando à razão o direito de investigar aqueles princípios até mesmo em suas fontes, confirmando-os ou rejeitando-os”. (KANT, 1999, p.495).

¹⁷² Para Arantes nossa cultura insólita, está no fato da nossa “bruxuleante curiosidade filosófica, como é sabido, sempre viveu à mercê das marés ideológicas da metrópole, literalmente a reboque dos vapores da linha da Europa, como diziam os desaforados desde os tempos de Sílvia Romero. (ARANTES, 1994, p. 61). O brilho oscilante, argumento da dependência cultural sob a sombra das marés ideológicas conduzem o processo colonial de aquisição conhecimento na periferia do capitalismo. Tese que foi desenvolvida nos trabalhos de teoria social: Caio Prado, Werneck, Schwarz e Candido. Sílvia Romero articula o problema da raça em sua obra principal, História da Literatura Brasileira (1888), o autor dedica dois capítulos intitulados “A nação brasileira como

diretamente ligado às relações de poderes existentes entre a liberdade do pensamento no filosofar e a disciplinalização dos corpos do processo educativo. Para Arantes (1994b, p. 61) o impasse seria que o “influxo externo por certo continuaria determinante, uma razão a mais para louvar o tirocínio do referido transplante civilizatório, pois afinal um pastiche programado em início de carreira é bem melhor do que uma vida inteira de pastiches inconscientes”.

A necessidade do tirocínio, nas práticas do ensino filosófico dada as condições culturais brasileiras, produzem antinomias do pensamento kantiano-mauguetiano sobre autonomia e heteronomia no processo formativo dos estudantes. Como conciliar um processo de emancipação das elites dirigentes através do ensino da filosofia, pelo processo disciplinador dos mestres sobre os discípulos? Aqui não se trata de um procedimento de repressão ou violência, mas da docilização dos corpos, que são conduzidos pela promessa benéfica de serem libertos do atraso pedagógico resíduo do autodidatismo e do filoneísmo.

Este atraso pedagógico foi observado por Lévi Strauss em uma passagem dos *Tristes Trópicos*, no qual o autor relembra os primeiros anos como professor na Universidade de São Paulo.

Nossos estudantes queriam saber tudo; mas, em qualquer campo que fosse, só a teoria mais recente parecia merecer-lhes a atenção. Fartos de todos os festins intelectuais do passado, que aliás só conheciam por ouvir dizer, já que não liam as obras originais, conservavam um entusiasmo sempre disponível pelos pratos novos. No caso deles, conviria falar mais de moda que de gastronomia: ideias e doutrinas não ofereciam, em seu entender, um interesse intrínseco, consideravam-nas como instrumentos de prestígios cujas primícias deviam conseguir. Partilhar uma teoria conhecida com outros equivalia a usar um vestido já visto; expunham-se a um vexame. Em compensação, praticavam uma concorrência ferrenha às custas de muitas revistas de vulgarização, periódicos sensacionalistas e compêndios, para conseguir a exclusividade do modelo mais recente no campo das ideias. Produtos selecionados dos viveiros acadêmicos, meus colegas e eu mesmo muitas vezes nos sentíamos encabulados: criados para respeitar

grupo etnográfico e produto histórico” e “Raças que constituíram o povo brasileiro: o mestiço” à compreensão dos fatores da literatura brasileira. Nesses capítulos, o lugar de honra entre as raças que constituíram o povo brasileiro é dado ao “português”. Ele é considerado o agente modificador de nossa cultura, capaz de unir a nação brasileira e a portuguesa para além dos limites do sangue. A mesma tese utilizada por Von Martius, na escrita da história.

apenas as ideias maduras, ficávamos expostos às investidas de estudantes de uma ignorância completa quando ao passado, mas cuja informação tinha sempre alguns meses de avanço em relação à nossa. No entanto, a erudição, da qual não tinham o gosto nem o método, parecia-lhes, mesmo assim, um dever; de modo que suas dissertações consistiam, qualquer fosse o tema, numa evocação da história geral da humanidade desde os macacos antropóides, para terminar, por meio de algumas citações de Platão, Aristóteles e Comte, na paráfrase de um polígrafo enfadonho cuja obra tinha tanto mais valor na medida em que, por sua própria obscuridade, era bem possível que nenhum outro tivesse a ideia de pilhá-la. (LÉVI-STRAUSS, 1996, p.98-99).

Parece que o cenário educacional no qual a produção das diretrizes mauguetianas emergiram estavam alinhadas com ações coletivas da missão francesa no combate ao diletantismo, da indisciplina metodológica, dos cursos panorâmicos e proselitismo retórico. No caso específico da Filosofia, a conclusão óbvia do resgate kantiano elaborado por Maugüé (1937, p. 25) implicava na inexistência de um *organon*, ou seja “um conjunto de proposições verdadeiras, dedutivamente encadeadas e independentes da arte de serem transmitidas ao estudante”.

Pela inexistência de um objeto próprio a disciplina torna-se inapreensível o processo, por isso “não pode se apresentar como um conjunto de conhecimentos objetivamente transmissíveis, o que só agrava a carga de inventiva exigida do professor posto assim em disponibilidade. (ARANTES, 1994b, p. 64). Um grande problema, quando pensamos nas práticas formativas do ensino da filosofia. Se a única opção é o filosofar, como a transmissão de verdades devem ser consideradas nas relações de ensino e da aprendizagem? O próprio autor, ao considerar a problemática da comunicabilidade dos conteúdos da filosofia, afirma que “o ensino vale o que vale o pensamento daquele que a ensina. A filosofia e o filósofo.” (MAUGÜÉ, 1937, p. 25).

As consequências da identidade saber - sujeito, estabelece uma perspectiva distinta da relação de poder, pois, se a filosofia não é uma disciplina que pode ser transmitida, dada suas condições de existências, qual o papel do professor? Se aceitarmos que a sorte está lançada em um subjetivismo, no qual, o talento do professor é a bússola que direciona o processo de formação, a inferência evidente será que o diploma em filosofia sanciona apenas uma

competência, cujo espírito da própria Filosofia o desautorizava. (ARANTES, 1994b). Em outras palavras, a graduação de filosofia não garante a produção de filósofos, dado a variante e acidente do processo do filosofar. Para Maugüé (1937, p. 26) filosofar “é entrar em contato com essa atividade, é traçar a sua orientação, é tornar a achar a inteligência, o espírito, nos domínios de seus exercícios e mesmo nos resultados dos seus esforços. Diziam os antigos que filosofar é pensar Deus.”

Uma complexa equação que reconhece a filosofia como reflexiva, ou seja, um processo no qual a própria inteligência apreende a si mesma. Segundo Cordeiro (2008, p. 86), nesta concepção filosófica “pensamento, ensino e formação são constituídos e se constituem mutuamente, estão em relação de interdependência, as vias que os interligam são de mão dupla”. Os resultados práticos para a formação do filósofo ilustrado, nos processos de ensino e aprendizagem uspianos são: a extinção dos cursos de caráter panorâmico e geral, manuais, compêndios.

De acordo com Silva (1994, p.305) tais propostas de forma alguma “equivale a operar qualquer restrição dos horizontes da filosofia: tratava-se apenas de transplantar, para um contexto movediço e de raízes quase à flor do solo histórico, procedimentos normalmente experimentados em cultura solidamente plantada na tradição”.

Afirmção de Silva, observa na proposta mauguetiana, os horizontes da filosofia ampliada pela concepção da dialética existente no trabalho da contemplação da inteligência pela própria inteligência. Um trabalhar árduo de si sobre si e do si sobre o outro. Na medida em que o “filósofo é um espírito que trabalha diante dos outros espíritos, sendo que, deste modo, tudo depende do filósofo” (MAUGÜÉ, 1937, p. 27). Entretanto, é possível pensar nas condições práticas do professor filósofo, que trabalha sob o estudante na constante entre a formação para liberdade, ou a formação para dependência.

Pois, se “a força de uma paixão está toda no poder daquele que a sente, no seu coração e na sua inteligência, assim o ensino da filosofia, isto é, a paixão da filosofia vai tão longe quanto a reflexão daquele que a professa. Uma cátedra de filosofia é pura e simplesmente um filósofo”. Aqui parece existir um ponto de tensão na relação de poder existente no processo de formação do estudante de filosofia uspiano. Isto porque, o poder que emana da filosofia

institucionalizada pela cátedra, abre uma condição de possibilidade de prática de liberdade e práticas de dominação; de aulas com professores filósofos magistrais, mas também aulas medíocres.

Diante dos efeitos colaterais da concepção reflexiva e do risco eminente de reinventar uma nova tradição de professores diletantes, três condições foram estabelecidas para os procedimentos didáticos-filosóficos do ensino da filosofia mauguetiana.

“Em primeiro lugar”, afirma Maugüé (1937, p. 27), “sendo a filosofia um esforço da reflexão sobre os conhecimentos e atividades que pede a outros, mas que ela não cria, exige, desde logo, uma cultura vasta e precisa”. Aqui temos uma derivação lógica das proposições anteriores que indicavam a inexistência de um *organon* filosófico. Como a filosofia não possui objeto pré-estabelecido, todos os objetos produzidos pela humanidade ou pela natureza tornam-se passíveis de investigação. Assim, tudo “o que possui um sentido, tudo que revela a marca do homem deve ser objeto da filosofia, pois a sua missão é pesquisa esse sentido. O ensino da filosofia não pode ser anterior à aquisição da cultura. Deve colocar-se depois dessa aquisição ou juntar-se a ela”. (MAUGÜÉ, 1937, p. 27).

Logo, o objetivo da filosofia é o de pesquisar o sentido das coisas, sempre se servindo das outras áreas do conhecimento humano para fundamentar sua produção de pensamentos. O que chama atenção, nas palavras do autor, nas últimas sentenças é a ideia de precedência e simultaneidade dos saberes da cultura geral. A filosofia nunca precede a aquisição da cultura geral, sendo assim, cabe ao estudante uma formação (primária e secundária) de elevado nível. Ao que parece, o argumento mauguetiano visualiza um estudante normalien idealizado, que frequentava os cursos preparatórios para *École Normale Supérieure*. Mas, como já evidenciamos nas seções anteriores, Maugüé durante seu primeiro ano como professor, não apenas observou os níveis intelectuais e culturais dos estudantes uspianos, mas como também partilhou de um debate político-educacional da Reforma do ensino secundário e superior. Fato este, que sustenta a flexibilidade da simultaneidade do ensino filosófico, pois em um país que seu déficit educacional estava localizado principalmente na formação do ensino secundário¹⁷³, a exigência para os fu-

¹⁷³ Fato evidenciado principalmente pelo Inquérito sobre Instrução Pública realizado por Fernando

turos filósofos uspianos seria dupla: superar a deficiência dos conhecimentos da cultura geral e, apreender pelo filosofar a cultura filosófica.

Sob este signo, uma primeira lei é normalizada para o ensino da filosofia no Brasil, a saber: “o ensino da filosofia vale o que o ensino anterior tenha valido. No caso contrário, não terá solidez. A filosofia procede por alusões. Suas demonstrações se fazem sobre reminiscências, seus objetos são pensamentos”. (MAUGÜÉ, 1937, p. 27). A dedução da primeira lei, aposta na relação entre o conhecimento e a compreensão, pois quanto mais conhecimento o estudante de filosofia possuir, melhor será sua compreensão do ensino filosófico.

Feitas as correções necessárias ao déficit educacional da formação dos futuros filósofos, uma segunda lei foi estabelecida nas diretrizes mauguetianas. Em princípio, “a filosofia vive no presente. Não é corajosamente filósofo senão aquele que cedo ou tarde expressa o seu pensamento acerca das questões atuais. Aliás, nada mais atual que o Platão do III século antes de Cristo e o Descartes do século XVII”. A segunda lei, nos remete a necessidade de pensar o presente, ou seja, todo esforço do ensino da Filosofia deve se converter para análises críticas da atualidade.

Pouco se fala sobre este ponto quando o assunto é a tradição do ensino da filosofia uspiana. Contudo, como veremos, as aulas de mauguetianas estavam repletas de práticas voltadas para uma formação de críticos do presente. A formação rigorosa, de uma cultura humanista, não estava atrelada a uma erudição vazia ou a formação técnica de especialista. Pensar o presente, implica articular todos os conhecimentos filosóficos para problematizar a realidade brasileira. Platão e Descartes são atuais, não porque são assimilados por comentários assépticos e distantes do cotidiano, mas porque questões colocadas pelos filósofos clássicos podem ser reativadas e tensionadas com problemas. Sendo assim, para Maugüé (1937, p. 29) as “transposições do passado ao presente se farão por si, uma vez desperto o espírito do estudante”.

A transposição que sustenta uma filosofia reflexiva voltada para análise do presente, está relacionada a uma concepção de ensino histórico-filosófico.

de Azevedo em 1926 e debatido pela elite paulista, que sustentava a criação da Universidade de São Paulo. A necessidade eminente era a formação de professores e de uma classe de pensadores que conduzissem o país.

Esta prática afasta as diretrizes mauguetianas dos processos pedagógicos dos bacharéis diletantes. Sendo assim, a experiência pode ser entendida como uma descontinuidade formativa das práticas que antecederam a criação da Universidade de São Paulo.

Segundo Maugüé (1937, p. 28) a “Filosofia deve conhecer-se a si mesma, deve reconhecer-se no seu passado. Deste modo, os prolegômenos de toda a filosofia futura são o conhecimento da filosofia vivida, aquela que nos transmite a história. Esta nos proporcionará grandes ensinamentos”. Não existe uma separação entre os estudos históricos da filosofia e a produção de uma crítica do presente. Os elementos para a reflexão dos problemas que afetam o contemporâneo estão na fundamentação com os problemas já colocados em outras épocas por outros filósofos. Por isso, o “ensino da filosofia deverá ser, pois, primeiramente histórico. Será, a seguir, mais seguramente contemporâneo. A serenidade e a neutralidade são mais respeitadas no ensino do que pertence ao passado que no ensino ardente do que é atual”.

Fica evidente que a norma de um ensino histórico-filosófico não servia aos propósitos da redução técnicas e filológica, mas de um combate imediato aos traços políticos-ideológicos, que se apresentavam como uma “dupla tendência parece que leva a julgar a filosofia, ou melhor, as correntes filosóficas, segundo a sua novidade ou segundo a sua utilidade prática”. (MAUGÜÉ, 1937, p. 28). Tais traços, identificados nas análises mauguetianas como frutos da juventude e aceleração do desenvolvimento do país, aproximavam o Brasil das tendências norte-americanas e o afastavam da consolidada cultura europeia. Assim, a “História da Filosofia se impunha como a própria base do ensino da Filosofia, uma vez que a ela cabia dar ao país condição de filtrar a sua imigração espiritual”. (BOINTEMPI, p. 2001, p. 98).

Vale ressaltar, que a terceira norma das diretrizes mauguetianas não apenas filtraria a imigração espiritual, fato material das nossas descontinuidades históricas e educacionais. Ela sustentaria a localização crítica das ideias filosóficas que chegavam como panacéias novidadeiras. Era possível, analisar através da história da filosofia o que chegava do além-mar, filtrar e ressignificar com os problemas contemporâneos.

A história da filosofia estava ligada a filosofia do presente mauguetina, ao que parece durante o desenvolvimento da constituição de uma ordem

discursiva sobre o ensino da filosofia uspiana, os traços da crítica do presente foram aos poucos sendo silenciados e sufocados por uma prática de leitura de textos e análises lógicas de sistemas. Contudo, ao ler as diretrizes, o próprio autor entende que a história da filosofia é uma coisa viva, “história não é uma recapitulação de doutrinas, uma espécie de lista de nomes ilustres aos quais se distribuiria, segundo uma justiça universitária, o elogio ou a censura. A história da filosofia consiste na retomada de contato, na comunhão com os grandes espíritos dos passados”. (MAUGÜÉ, 1937, p. 27).

Os filósofos antigos e modernos ainda estão vivos em seus escritos na perspectiva mauguetiana. O texto é um disparador do filosofar, mas não parece ser sua finalidade última, pelo contrário - a impressão é de uma retomada constante da crítica da história da filosofia como problematização do presente. Talvez a formação que recebemos dificulte compreendemos a relação das três condições do filosofar. É uma rede interligada que retroalimentam os procedimentos da atividade filosófica. Agora que conhecemos as normas que sustentaram os primeiros anos do ensino filosófico uspiano, cabe analisar como as relações de poder e as práticas marcaram os corpos na imanência da sala de aula.

O ensino: aula, professor, estudante

Em 1937, o filósofo Jean Maugüé publicou no Anuário da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. A partir de suas diretrizes, o filósofo elaborou um novo programa de ensino distinto da proposta curricular organizada e aplicada pelo seu antecessor Étienne Borne¹⁷⁴ em 1934/35. Vejamos as diferenças entre os programas.

¹⁷⁴ A grade curricular aplicada por Étienne Borne segue em sua grande maioria as orientações do Decreto nº 6.283, publicado em 25 de Janeiro de 1934, pelo Interventor Federal no Estado de São Paulo Armando de Salles de Oliveira. De acordo com o Art. 10 o “curso para licença cultural será e seriado e de três anos, em cada uma das secções e sub-secções que compõem a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, abrangendo todas as matérias da respectiva secção ou subsecção e outras afins ou fundamentais, distribuídas da seguinte forma, pelos três anos: 1º ano – Filosofia, Psicologia, História da Civilização; 2º ano – Filosofia, História da Filosofia, Filosofia das Ciências, Sociologia; 3º ano – Filosofia, História da Filosofia, Sociologia.

Quadro 1: Grade curricular do curso de Filosofia 1934-35.

CURSO DE FILOSOFIA (1934-35) Prof. Étienne Borne		
ANO	DISCIPLINA	CONTEÚDO
1º ano	<ul style="list-style-type: none"> • Filosofia geral • Psicologia. • Sociologia. 	<ul style="list-style-type: none"> • Os grandes problemas da matéria, da vida, do espírito. • Os métodos, o objeto, os problemas
2º ano	<ul style="list-style-type: none"> • Filosofia geral e História da Filosofia. • Filosofia moral e social. 	<ul style="list-style-type: none"> • Métodos: metafísicos, dogmáticos, criticismo; filosofia da indução. • História das ideias morais; o problema da natureza da sociedade.
3º ano	<ul style="list-style-type: none"> • Filosofia geral e História da Filosofia. • Lógica e Filosofia da Ciência. • Sociologia. 	<ul style="list-style-type: none"> • Estudo especial sobre um grande problema. • Estudo dos textos e autores clássicos da Filosofia. 1. História dos métodos científicos; problema do valor da ciência.

Fonte: Anuário da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras 1934-1935 (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 1937a)

Quadro 2: Grade curricular do curso de Filosofia 1936-39.

CURSO DE FILOSOFIA (1936-1939) Prof. Jean Maugué	
Psicologia - A psicologia Afetiva (1º, 2º e 3º anos)	
Vida Afetiva e vida representativa; A tristeza e a Alegria; A dor e o prazer; A significação da dor; Valor educativo da dor; As tendências; As emoções; Teoria sobre as emoções; O medo e a cólera; Os sentimentos; A fenomenologia dos sentimentos; A proposição de Max Scheler; Atitudes clássicas ou racionalistas; O amor; Crítica da concepção naturalista do amor pelos fenomenologistas alemães; Freud e a concepção naturalista do amor; Crítica; O sentimento Social; A pátria.	
Filosofia Geral - Problema da Liberdade (1º e 2º anos)	
Fatalidade; Causa; Responsabilidade; A causalidade na Filosofia de Aristóteles; Noção de causa em Aristóteles; A causalidade entre os povos primitivos; A causa primeira e causa segunda; O determinismo; O determinismo na Filosofia de Leibniz; A liberdade estética; Liberdade na Filosofia de Kant; Relações entre ciência e o humanismo.	
Filosofia Moral e Social (1º e 2º anos)	

As grandes concepções da vida moral. Moral e Sociologia; A moral e a Ciência; Os costumes; O problema moral; A experiência moral; A justiça e a caridade; A responsabilidade; A família.
História da Filosofia (Curso especial do 3º ano)
O espinosismo; A vida e a obra de Espinosa; Origens do espinosismo; O problema do bem supremo; O Tratado Teológico-Político; A religião – A política; O método; Deus – Os atributos da substância – A alma e o corpo – Os três graus do conhecimento – Aspecto geral do espinosismo – Os sentimentos e as paixões – A razão – A beatitude.
História da Filosofia (Curso para os três anos)
Significado da história da filosofia; Os pré-socráticos; A descoberta do pensamento racional; Sócrates; Platão; A política de Platão.

**Fontes: Anuário da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras
1936 (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 1937b)**

Ao comparar os programas é possível visualizar uma modificação significativa de procedimentos didático-filosóficos. A partir de 1936 até 1939, o professor Maugüé ministrou cursos¹⁷⁵ monográficos através de problemáticas filosóficas, além dos cursos de Psicologia que seguiram o mesmo formato historiográfico¹⁷⁶. Como é visível nos conteúdos distribuídos no programa mau-

¹⁷⁵ “Os cursos de Maugüé eram anuais, monográficos e rotativos, cada um deles assistido pelo conjunto das três séries da Seção de Filosofia. (Os cursos de História da Filosofia recebiam também os alunos de Ciências Sociais). Em História da Filosofia, o campo predileto de Maugüé, em três anos, o aluno teria assim estudado três filósofos, por exemplo: Descartes (período Helenístico), Kant e outros. Fossem esses ou, com o passar dos anos, outros filósofos - pré-socráticos, Platão e Aristóteles, e posteriormente Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche, ou Hegel em lugar de ter assistido a um desfile de teorias, sistemas, datas e personagens (que poderia obter por si mesmo em qualquer bom compêndio), o aluno assistia à análise, em profundidade, da obra de um filósofo, situado em seu contexto, histórico, à luz da personalidade e das intenções do autor”. (CABRAL, 1999, p. 6)

¹⁷⁶ Segundo Cabral (1999, p.6) nos cursos de psicologia mauguetianos “o aluno cumpria três cursos em Psicologia: sobre percepção, memória e personalidade. O estudante tinha o privilégio de acompanhar o pensamento humano sobre o tema ao longo da História da Filosofia, até chegar à Psicologia Experimental tradicional (de que Maugüé era crítico mordaz como Politzer) e à Psicologia da Gestalt, no curso de percepção; ou até à Psicanálise, no de memória, curso em que eram leituras obrigatórias os Três Ensaio sobre a Sexualidade, as Cinco Histórias Clínicas, a Psicopatologia da Vida Quotidiana, entre outras obras de Freud. No programa de personalidade,

guetiano, durante os três anos o estudante do curso de Filosofia da FFLC-USP receberia uma formação voltada para o entendimento dos clássicos da história da filosofia. A nova prática de ensino não estava associada a uma forma conservadora da aprendizagem, mas, ao contrário, pois “para bem medir a novidade estada de uma doutrina - bem assim a sua eficácia - é indispensável compará-la primeiramente às aquisições positivas do passado”. (MAUGÜÉ, 1937, p. 30).

A concepção progressista da utilização do ensino histórico-filosófico problematiza uma relação existente entre a manutenção da dependência cultural e intelectual com a recepção constante da novidade teórica. O eterno recomeço sustenta a estagnação cultural e intelectual, impedindo assim a construção de uma filosofia cosmopolita capaz de pensar criticamente a realidade brasileira e combater suas mazelas sociais. Uma estratégia de orientação, no qual o ensino da filosofia era comparado as técnicas de navegação, na medida em que “a posição e as novas rotas são dadas em referências a certos astros, considerados fixos. Os filósofos clássicos são os pontos fixos da história. Se o presente não se situar exatamente em relação ao passado, será como um navio que perdeu a rota”. (MAUGÜÉ, 1937, p. 30). Pelo menos, era a aposta do discurso no qual as diretrizes e o programa mauguetiano emergiram, com objetivo de filtrar nossa imigração espiritual e começar a situar o presente através do conhecimento histórico da filosofia.

Essa era a razão pela qual “a base do ensino da filosofia no Brasil deveria ser a história da filosofia. Para Rivas (2005, p. 126, tradução nossa), às estratégias utilizadas naqueles primeiros anos de ensino histórico respondiam as necessidades internas da formação educacional brasileira, pois assegurava os fundamentos culturais de um “país jovem sem uma tradição intelectual genuína; abrir o ensino sobre as realidades políticas e sociais sem ideias preconcebidas; permitir que os jovens brasileiros, ansiosos pelo futuro de sua pátria, possam fazer uma leitura de seu país e do mundo”.

Sendo assim, a formação histórica-filosófica vinha associada a crítica do presente, de pensar os rumos conceituais para a invenção de um país. O filósofo uspiano, da primeira geração estava diretamente ligado a imagem do

além da psicopatologia francesa, em geral, e Freud, tinham especial relevo as idéias de Pierre Janet e de Max Scheler. Em todos os cursos, a riqueza psicológica da literatura era posta em evidência. (Para Maugüé, a Psicologia tem suas raízes na Fisiologia e desabrocha numa moral”).

homem ilustrado (bem pensante), o dirigente capacitado a elevar-se ao nível das abstrações filosóficas e orientar os rumos do desenvolvimento. Ainda não existia a imagem do especialista, mas de um filósofo cosmopolita, esclarecido para ser um pensador universal, dedicado aos problemas públicos e sociais.

Nesta concepção o papel do professor enquadrava-se na mediação entre o passado e o presente, sempre atualizando e localizando os clássicos da filosofia. Segundo Maugüé (1937, p. 30) o “professor deverá constantemente traduzir o sentido da obra que estudar em termos atuais. Ser-lhe-á bastante para isso revelar o que nele próprio se passa quando estudo um velho autor. A leitura de um filósofo clássico sugere ideias e imagens que serão fatalmente atuais”. Disto isto, percebe-se que o papel do professor era de produzir no estudante o senso histórico e o sentido crítico no presente. Aqui não se tratava apenas de uma transmissão de conteúdo, mas uma atitude filosófica frente aos estudantes, uma atuação que requer muito acúmulo cultural e um *impropus*¹⁷⁷ quase que teatral.

Segundo Antonio Candido, o professor francês era “um expositor elegante, expressivo e penetrante, tinha uma inteligência original, pronta e luminosa, completada pela imaginação fora do comum e o mais incrível senso do auditório” (PONTES, 2001, p. 15). O uso excessivo de adjetivos demonstra o impacto de um filósofo que atuou com despertador (*éveilleurs*), nas práticas de ensino e tinha a sala de aula como espaço do filosofar. Suas aulas eram expositivas modelares, “não eram secas, eruditas ou monótonas conferências”, conforme afirma Cabral (1999, p. 6), “a gente assistia às aulas de Maugüé com emoção religiosa, tal a impressão do alargamento de horizonte e elevação do nível de pensamento que causavam. Isto não quer dizer que fizesse proselitismo”. No depoimento de Cabral é possível observar uma

¹⁷⁷ Segundo Arantes, “se não for presumir demais, imagino que o *imromptus* de Maugüé distinguisse da *retoriquice do Largo de São Francisco* (lugar natural do dó de peito e da adivinhação, sobre o quais também se abatera o descrédito modernista), como a farsa sublime de um Frédérick Lamaître, da dicção empertigada de um João Caetano”. (ARANTES, 1994, p. 67). A Prática de Maugüé, que segundo Arantes era *imromptus* (uma espécie de improviso dentro dos compassos de uma obra, muito parecido com os doze compassos permitidos ao jazzista um improviso). A comparação entre o improviso musical e o improviso filosófico, implica grande domínio das técnicas e conteúdos da arte musical ou, no caso de Maugüé da arte do filosofar. Uma prática distinta da retórica dos bacharéis, que comparados aos castrati (Dó de peito) que emitiam falsetes de baixa qualidade.

relação de poder, no qual o professor francês exercia uma força de encanto sobre a condução das consciências.

Era uma mistura de despertar intelectual, mas também uma sujeição dada as condições culturais da época, um misto de resistência e docilização dos estudantes, pois o encantado que produzia uma ‘emoção religiosa’, também era um caminho para uma elevação crítica e autônoma. Pois segundo Cabral (1999, p. 6) Maugüé através da dúvida metódica levada os estudantes “à atitude crítica, ao hábito de *regarder derriere les choses*¹⁷⁸. Por outro lado, como verdadeiro professor, Maugüé era cuidadoso na crítica ao trabalho dos alunos, procurando estimular, de todos os modos, os que lhe pareciam mais aptos a carreira intelectual”. O rigor crítico do professor as práticas disciplinares da avaliação do sujeito através das técnicas do exame, especificamente, mediante a análise criteriosa do trabalho dos estudantes atuavam como um filtro de seleção. Uma passagem que ilustra a atuação criteriosa do professor francês é relatada por Candido (2007, p. 10-11)

Lembro a propósito a primeira dissertação que lhe apresentamos, no primeiro semestre de 1939. O curso era sobre as emoções, com apoio em obras de Pierre Janet, Freud e Sobretudo Max Scheler (Natureza e formas da simpatia). Como tema do trabalho escrito pediu um comentário dos seguintes versos de Alfred de Musset: L’homme est un apprenti, la douleur st son maître, Et nul ne se connaît tant qu’il n’a pas souffert. Recém-saído do efêmero Colégio Universitário anexo à Universidade de São Paulo, onde o meu excelente professor de psicologia tinha acentuado o caráter científico desta, procurei argumentar com base na psicofisiologia, alegando que a dor é mais real, porque teria sede fisiológica no ‘pontos de von Frey’, enquanto o prazer é difuso etc. Maugüé me deu nota mediana, escrevendo à margem mais ou menos o seguinte: na sua idade a sua experiência é certamente mais literária; por que então pô-la de lado e falar do que ignora?

A passagem descrita por Candido indica as relações de poder existentes na prática do ensino da filosofia e nos processos formativos uspiano. Os

¹⁷⁸ A expressão francesa em tradução literal seria: “olhar por trás das coisas”. Aqui é possível inferir, que a expressão também pode indicar um distanciamento das análises do senso comum, uma visão crítica pelo discernimento proposto pela análise crítica.

critérios estabelecidos para avaliação do estudante, derivava da concepção filosófica das noções de emoção da psicologia defendida por Maugüé e do conhecimento das experiências intelectuais do seu aluno. Sabe-se que o filósofo francês era um duro crítico da psicologia experimental e que pelo contato intenso com Antonio Candido, Maugüé conhecia sua bagagem sobre literatura. O lugar de mediador do saber é expresso em forma de questionamentos sobre os possíveis caminhos que o estudante poderia seguir. Ao que parece, a condução mauguetianas aproximava os estudantes das experiências da vida, elementos que potencializa-se sua própria existência, distanciando de um falso domínio científico por citações e reprodução de outros autores. Isto não implica um elogio ao falatório sem fundamentos, mas que todo excesso de erudição ou reprodução científica é face da mesma moeda de uma produção vazia e retóricas, pois a filosofia só tem algum sentido no presente, em relação direta com a vida.

Outra passagem interessante, encontra-se na aula inaugural¹⁷⁹ do curso de 1973 do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas de São Paulo, no qual a professora Gilda Melo e Souza ao resgatar o brilho obscuro de Jean Maugüé para as turmas de estudantes de filosofia, exemplifica uma a relação entre filosofia, estética e vida nas aulas do professor francês. Segundo Melo e Souza (1973, p. 9) “Maugüé não era apenas um professor - era uma maneira de andar e de falar, que alguns de nós imitavam afetuosamente com perfeição; era um modo de abordar os assuntos, hesitando, como quem ainda decidiu por onde começar e não saber ao certo o que tem que dizer”.

Através das palavras da autora é possível notar que o ensino da filosofia não estava atrelado apenas a transmissão de conteúdos, mas de uma aproximação corpórea manifesta no viver do filosofar. Um preparar-se para o exercício da reflexão, que era assimilado pela afetividade e desejo imitativo dos estudantes¹⁸⁰, que observavam e experienciavam a produção do filosofar

¹⁷⁹ Na aula inaugural o texto apresentado *Estética rica e a estética pobre dos professores franceses*, a autora elabora uma reflexão sobre o perfil teórico e crítico de três professores franceses, Lévi-Strauss, Jean Maugüé e Roger Bastide a respeito de suas concepções artística, especificamente, sobre a pintura. Posteriormente foi publicada na revista *discurso*

¹⁸⁰ “A impressão e a marca que deixou em nós foram extraordinárias e, mesmo agora, depois que o correr dos anos nos ofereceu tantas oportunidades de comparação, continuamos considerando-o

em ato, emergiram nas relações da sala de aula. Ainda segundo a Melo e Souza (1973, p. 9) o professor francês ao filosofar se “perde em atalhos, retrocede, retoma um pensamento que deixara incompleto, segue as ideias ao sabor das associações. Mas esse era o momento preparatório no qual, como um acrobata, esquentava os músculos; depois, alçava voo e, então era inigualável”. A imagem do filósofo acrobata, que sempre está no limiar do presente, da ação entre a materialidade do trapézio e a liberdade do salto; na busca do equilíbrio de caminhar em uma corda bamba entre a consistência da história da filosofia e a filosofia do presente. O professor Maugüé vivenciava os pressupostos impressos nas diretrizes, pois como vimos, fora estabelecido pela tradição kantiana que não se ensina filosofia, mas única possibilidade é o filosofar, dada a inexistência de um conjunto de saberes pré-estabelecido o que resta é o talento do professor e o desempenho do filósofo acrobata. Um espírito que trabalha sobre os outros, uma condução que acontece no plano da imanência, na concretude e na marca dos corpos pelos corpos. “Numa palavra, uma aula de filosofia segundo a lição de Maugüé nada mais era (mas isso era tudo), do que o espetáculo de uma *tête bien faite* (como diria Montaigne) em funcionamento, e seu efeito media-se pelo movimento análogo - literalmente uma comoção - que esse gênero público conseguia induzir”. (ARANTES, 1994b, p. 68).

É curioso o resgate e aproximação feita nas reflexões de Arantes entre as aulas mauguetianas e a concepção educacional e filosófica de Montaigne, enunciada na expressão *tête bien faite*¹⁸¹ (cabeça bem-feita). Aqui se trata de uma relação entre a tradição ensaística montaigneana, que concebe um ensino filosófico em oposição direta aos processos de erudição. Uma tradição de ensino que Maugüé absorveu através das aulas de Alain, que manifestava em suas aulas na França e também em alguns ensaios¹⁸². Esta forma de ensino busca uma formação rigorosa dos estudantes, mas para que desenvolvam

como um dos maiores professores que já conhecemos”. (MELO E SOUZA, 1973, p. 10)

¹⁸¹ Montaigne desenvolve suas ideias do ensino filosófico no texto “Ensaio: da educação das crianças” (1987). Aqui apresenta a famosa expressão utilizada por Arantes: “Mieux vaut tête bien faite que tête bien pleine” (É melhor uma cabeça bem-feita do que uma cabeça bem cheia).

¹⁸² Aqui me refiro principalmente aos ensaios “Reflexões sobre a educação (1978b)”, no qual Alain apresenta suas principais ideias e práticas de ensino da Filosofia e nas práticas pedagógicas com crianças. Para uma leitura mais aprofundada de Alain, conferir o artigo de Andrade (1978) “Alain”, que mergulha nas principais características da filosófica e pedagógica do filósofo francês.

uma capacidade de produzir um julgamento crítico autônomo. Todo trabalho sobre a consciência do estudante caminha em direção da produção do discernimento, a verdadeira formação materializa não está na utilização das capacidades de memorizar conteúdos de outros filósofos, mas na articulação de tais conteúdos para o exercício do julgamento.

O professor, forma a “cabeça bem-feita” não apenas pelo conteúdo histórico transmitido, mas pela experiência vivida no cotidiano dos estudantes. Nota-se no depoimento de Melo e Souza (1973) quando afirma que aulas eram, uma grande meditação que articulava temas à arte e a política. Maugüé pela influência de “Alain, de quem fora aluno, revela-se no desprezo pela vida universitária e na habilidade de desentranhar a filosofia do acontecimento quotidiano, da notícia do jornal”. (MELO E SOUZA, 1973, p. 10). Antonio Candido lembrando as aulas dos ingressantes de 1939, afirma que o problema da *coisa-em-si* foi desenvolvida através das filosofias de Kant e Schopenhauer, articulando filosofia da arte com a noção de vontade. Ainda segundo Candido, nas aulas sobre Nietzsche, Maugüé ensaiou de “maneira muito livre alguns temas centrais da obra, destacando sobretudo aspectos de cunho político, com referência à configuração do líder”. (CANDIDO, 2001, P. 16).

Fica explícito nas argumentações e depoimentos apresentados que ao olhar para as diretrizes e para as práticas em sala de aula, a redução da filosofia ao ensino estritamente histórico não seria uma análise totalmente correta. Tampouco, seria correto afirmar que o ensino filosófico que emerge nas relações mauguetianas com a primeira geração de estudantes uspianos é uma continuidade linear para a leitura estrutural do texto. Ao que parece, que para a solidificação da tradição estruturalistas uspianas, as práticas da formação crítica do presente foram silenciadas aos poucos. O professor, nesta imagem poderia emergir como um filósofo-comentador, que articulava os principais conceitos da história da filosofia em comentários para produzir uma localização crítica das ideias em sala de aula; e também, como filósofo-do-presente, que produzia reflexões sobre sua época, atualizando as noções da história da filosofia. Mas como localizamos o estudante na relação de poder e saber da formação uspiana das diretrizes mauguetianas?

Para Maugüé (1937, p. 31), o “que é necessário é suscitar, avivar, no estudante, o senso da reflexão e das ideias gerais: em suma, criar o discernimento.

O benefício das ideias gerais consiste em evitar que se generalizem as ideias particulares”. O avivamento pelas ideias gerais conflui com o discurso anteriormente fundamentado pela elite paulista, que orientam a missão da Universidade de São Paulo¹⁸³. Um ensino desinteressado e científico, que se apresenta como uma descontinuidade das formações técnicas e utilitárias dos advogados, médicos e engenheiros do final do século XIX e começo do século XX na educação brasileira.

“A personalidade do estudante”, afirma (Maugüé, 1937, p. 33), “forma-se na atenção dada as lições, sobretudo na reflexão, e mais ainda, na leitura lenta, contínua e meditada”. A relação entre professor e estudante frente as lições, a corporificação da filosofia e a reflexão apurada é o início da formação filosófica, ela se aprofunda na produção do discernimento fundamentada na leitura dos textos filosóficos. Por isso, a “leitura deve ser uma regra de vida para o estudante. Este não deve ler naturalmente senão os bons autores. É mais seguro ler aqueles que o tempo já consagrou. A filosofia começa com o conhecimento dos clássicos”. (MAUGÜÉ, 1937, p. 33). O processo de discipinalização estava ligado ao hábito da leitura, uma norma necessária para o desenvolvimento do filosofar. Era preciso aprender a ler os clássicos, pois eles seriam as estrelas guia para a localização da crítica do presente, uma formação que produziria o tato histórico e o discernimento. A leitura enquadra-se em um panorama da filosofia reflexiva, sustentando um jogo de poder onde o estudante pode resistir aos processos de sujeição mediante sua apreensão filosófica. “De modo que poderíamos nesse redimensionamento das atribuições dizer que o ensino da Filosofia é tanto o professor de Filosofia quanto o estudante que a ela se dedica, em relação dinâmica e mutuamente dependente, cuja qualidade interfere decisivamente no resultado”. (CORDEIRO, 2008, p. 90).

Em uma visão geral, as diretrizes mauguetianas aplicadas as práticas didático-filosóficas buscavam a formação geral. Suas aulas “se desprendia uma espécie de inspiração que aguçava o senso da vida, da arte, da literatura, da história, dos problemas sociais” (CANDIDO, 2001, p.7).

Os primeiros formandos foram influenciados por esse modelo filosófico. Cruz Costa assimilou as lições do professor francês e aplicou “sem parar na necessidade de aplicar a reflexão ao Brasil, mesmo que para isso fosse preciso

¹⁸³ Cf. Cardoso (1982), Capelato (1989) Mesquita Filho (1937), Cordeiro (2008).

sair da filosofia (ou da sociologia) estritamente concebida”. (CANDIDO, 2001, p.7). Uma reativação das diretrizes as necessidades de pensar os princípios gerais para o Brasil e transferir através de suas aulas como futuro professor da Universidade de São Paulo. De acordo com Cruz Costa (1975, p. 88), após assumir a cadeira de Filosofia, sua “principal preocupação foi a de chamar a atenção dos moços para a aplicação da reflexão à realidade brasileira [...]. Não me foi difícil o caminho, pois a Semana de Arte Moderna já o preparara em grande parte. Desse modo, o meu trabalho nada teve de especulativo”.

Outro estudante que levou o projeto das diretrizes mauguetianas foi Lívio Teixeira, contudo sua assimilação estava direcionada mais para o desenvolvimento do senso histórico. Teixeira assumiu a cadeira de História da Filosofia e mergulhou em estudos historiográficos modernos, principalmente os estudos espinosanos.

Da geração de Antonio Candido e Gilda Melo e Souza, as lições formativas mauguetianas foram impactantes para o chamado Grupo Clima¹⁸⁴. Pontes (1998), ao debater em seu livro *Destinos Mistos*, apresentou uma série de argumentos relacionando a influência da missão francesa sob uma ótica universitária e a produção de uma crítica brasileira nas áreas da literatura, cinema, artes plásticas, etc. Sobre a influência da formação filosófica mauguetiana, a autora compreende como elementar para constituição desta geração de críticos.

De acordo com Pontes (1998, p. 94), os intelectuais do Grupo Clima com “o professor Jean Maugüé, aprenderam bem mais que o conteúdo das disciplinas de seus cursos. Acima de tudo, introjetaram um estilo de operação intelectual”. Está formação que tem em um modelo reflexivo entre a história da filosofia e a crítica do presente o cerne do discernimento, produziu uma geração de críticos culturais e sociais¹⁸⁵. Por articularem seus pensamentos de

¹⁸⁴ Sobre a relação entre a geração do grupo Climas e a influência dos processos formativos nas aulas de Jean Maugüé verificar o livro PONTES (1998) *Destinos mistos: os críticos do grupo Clima em São Paulo (1940-68)*. Uma reflexão sobre a produção intelectual crítica de Antonio Candido, Paulo Emílio Salles Gomes, Décio de Almeida Prado, Lourival Gomes Machado, Ruy Coelho e Gilda de Mello e Souza. Especificamente, no segundo capítulo *Plataforma de uma geração*, a autora elabora um quadro comparativo sobre as distinções teóricas, e os avanços dos estudantes, que sob influência de Maugüé produziram ensaios dos mais variados assuntos sobre a realidade brasileira.

¹⁸⁵ Antonio Candido refletindo sobre o destino do Grupo Clima, revela algumas trajetórias que se

forma interdisciplinar¹⁸⁶, se distanciaram da tradição filosófica uspiana, atuando em outras áreas das humanidades. Para Pontes (1998, p. 95), a influência do discurso de Maugüé foi central para constituição do Grupo Clima, que apesar de não se tornarem “filósofos nem sociólogos estritos senso, mas sempre se utilizaram da filosofia e da sociologia para pensar a vida cotidiana”.

Como sabemos, com o avanço da profissionalização universitária, as práticas intelectuais como a do Grupo Clima, não se enquadravam no discurso da especialização filosófica. Apesar da grande contribuição para o pensamento social e cultural, a herança mauguetiana neste grupo de pensadores brasileiros não será considerada como fértil para produção de filósofos. Para Candido todos da sua geração apreciavam o trânsito constante das acrobacias manguetinas entre as ideias e a sociedade. “A influência que recebemos dele foi decisiva. Inclusive porque a sua abertura confirmou em muitos de nós uma vocação de crítica e ensaísmo que nos foi levando a deixar de lado a filosofia e a sociologia, para nos aninharmos na literatura e nas artes”. (CANDIDO, 1993, p. 188)

cruzaram com a influência das aulas de Maugüé. “No nosso grupo, que sofreu mais do que qualquer outro a influência de Maügué, nós fundamos clubes de cinema e revistas de cultura, fizemos crítica de artes, de literatura, de teatro, embora licenciados em filosofia e ciências sociais. Fomos um momento ao qual o versátil Maugüé se ajustou bem e pôde ser útil. Décio de Almeida Prado começou como assistente de lógica, passou ao ensino secundário de filosofia enquanto fazia crítica teatral e acabou professor de literatura na Faculdade. Paulo Emílio, formado em filosofia, se dedicou ao cinema, criou o movimento das cinematecas, tornou-se um grande crítico e professor de cinema. Gilda, formada em filosofia, dedicou-se à sociologia e história da arte, escreveu ficção e praticou o ensaísmo em vários rumos: artes plásticas, cinema, literatura. Eu, formado em Ciências Sociais, fui simultaneamente assistente de sociologia e crítico literário e acabei professor de literatura. O Lourival ficou sempre professor de política, mas era ao mesmo tempo crítico de arte, organizador de eventos, jornalista político; mas creio que teria sido melhor para ele se tivesse passado inteiramente para a crítica. Ocaso de Ruy Coelho é mais complicado. Ele era mais informado e culto entre nós, fez crítica de cinema regularmente, aplicou-se a estudos muito variados, da sociologia à teoria do conhecimento, passando sobretudo pelos estudos de personalidade e cultura com base no teste de Roscharch. Poderia se quisesse ser crítico de literatura, de teatro, de música ou de artes plásticas, e sempre manteve os seus interesses abastecidos por um saber atualizado, pois tinha uma capacidade incrível de leitura e assimilação; inclusive porque passava a madrugada lendo. Ia dormir às cinco ou seis das manhã e acordava depois do meio dia”. (CANDIDO, 2001, P. 18)

¹⁸⁶ De acordo com Pontes (1998, p. 95), “a abertura desse professor francês para tratar de temas mais diversos sob uma forma filosófica e para estimular nos alunos a reflexão a partir das fitas que viam, dos romances que liam, dos acontecimentos e ideias políticas da hora, foi central para os membros do Grupo Clima”.

O ensino da filosofia e todos os processos formativos produzidos nos primeiros anos da Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras, abriu um lócus para produção do pensamento reflexivo e crítico. Contudo, como veremos, a posteridade julgou que tais preceitos não se encaixavam na ordem discursiva que se constituiu no desenvolvimento das práticas filosóficas brasileiras. Os padrões universitários da profissionalização apagaram paulatinamente todas as potências existentes em diversas formas de vida, homogeneizando uma única forma normativa de ensinar e aprender filosofia.

O leito de Procusto

Para finalizar esta seção, gostaria de resgatar um argumento das diretrizes mauguetianas que contribuirá para compreensão do silenciamento das práticas de produção de saberes descritas anteriormente pelos estudantes das primeiras gerações uspianas.

Para Maugüé (1937, p. 32-33) a “filosofia não deve deitar-se no leito de Procusto. A filosofia nunca foi responsável pelos seus filósofos. O século XX merece ter pensadores que pertençam ao século XX, e não é porque o século não os encontre que ele se pode vangloriar de poder dispensá-los”. São três advertências concisas e objetivas sobre os caminhos da Filosofia no século XX.

A primeira advertência resgata a figura mitológica do gigante grego Procusto, um bandido que oferecia aos viajantes perdidos o conforto de sua casa. O gigante “usava uma técnica singular com suas vítimas, deitava-as em um dos dois leitos de ferro que possuía, cortando os pés dos que ultrapassavam a cama pequena ou distendia violentamente as pernas dos que não precisam o comprimento do leito maior” (BRANDÃO, 1987. p.156). As duas camas de ferro de Procusto eram as medidas da normalização dos corpos, um elogio à identidade e à padronização, no constante desejo de eliminar as diferenças entre os corpos e as formas de vida.

Ao observar a advertência de Maugüé sobre o perigo da Filosofia deitar-se neste leito, ao que parece é que o discurso da especialização excessiva já estava no horizonte do discurso do filósofo francês. Pois, em sua segunda advertência não responsabiliza a Filosofia em si, pela inexistência dos filósofos. É preciso coragem de verdade para filosofar, um desejo de estar à altura do contemporâneo, longe dos cortes excessivos das longas pernas da história

da filosofia ou das pernas esticadas do filoneísmo. A sua terceira advertência intui a possibilidade de uma filosofia no dever, da promessa da formação de filósofos, mesmo que ainda nenhum filósofo emergiu, isso não implica que devemos abandonar a ideia de sua existência.

Contudo, através das relações de poder vigente na Universidade de São Paulo, com o desenvolvimento das técnicas historiográficas e o processo de especialização constante do Departamento de Filosofia, a cama de Procusto começou a afetar o corpo do próprio Maugüé.

A inevitável profissionalização da filosofia iniciou um processo de repartição das cátedras de Filosofia, História da Filosofia e Psicologia. A partir de 1939¹⁸⁷, Maugüé orientava João Cruz Costa, Lívio Teixeira, e Anita Cabral, três assistentes que assumiriam os rumos do Departamento de Filosofia.

A imagem do modelo do “filósofo acadêmico” paulatinamente foi se modificando, a figura do especialista, pouco a pouco ocupava o lugar de filósofos como Alain, Bergson, Brunschvicg que influenciavam a prática do ensino filosófico mauguetiano (principalmente da aposta na produção do discernimento através de uma filosofia do presente e de uma psicologia concreta). Tais práticas, ainda que tivessem seus fundamentos no rigor da História da Filosofia, renunciavam os discursos solenes universitários, propagando uma vivência anti-acadêmica.

Uma evidência da negação da vida acadêmica é a sua limitada publicação, Maugüé não se dedicava em fazer currículo como seus colegas que já indicavam uma tendência na lógica de intensa produtividade. Ele “estava interessado em compreender a vida, as obras, as pessoas, e despertar nos alunos uma atitude semelhante. Nesse sentido era de tipo socrático e se realizava falando, não escrevendo” (CANDIDO, 2001, p. 16). A bibliografia

¹⁸⁷ “Com o novo regimento Federal de 1939, o qual exigia o desmembramento das cadeiras e, por consequência, a contratação de mais professores, Jean Maugüé indicaria o amigo e antigo aluno Cruz Costa para reger a primeira delas (Filosofia), depois de este já ter sido seu assistente por dois anos e de ter já ministrado algumas aulas no Colégio Paulistano durante a graduação, assim como convida Lívio Teixeira para a cadeira de História da Filosofia. É evidente que ambos seriam contagiados pelo sedutor normalien, embora de maneira distinta. Nos cursos que Cruz Costa viria a ministrar, por exemplo, encontraríamos as marcas de leituras sugeridas pelo francês, bem como tentativas de aplicação dos mesmos métodos de ensino”. (OLIVEIRA, 2012, p. 82)

mauguetiana pode ser resumida em quatro textos circunstanciais¹⁸⁸. Não havia nenhuma sistematização em seus escritos, um traço ensaístico muito distinto dos outros membros da missão francesa, como é o caso de Lévi Strauss ou Fernand Braudel.

Seu único livro foi publicado com o título de *Les Dents Agacées*¹⁸⁹, Maugüé ao transcrever suas memórias apresenta alguns indícios da incompatibilidade entre a vida e a escrita.

“Se eu adiei tanto para escrever”, afirma Maugüé (1982, p. 9 tradução nossa) “não significa que eu nunca tenha dado importância para a escritura. Bem pelo contrário. Talvez eu mesmo tive, extremamente viva, a consciência do que ela exigia. Com efeito, ela impõe ao escritor, durante todo o momento que se realiza, que ele se retire da vida”. Na abertura do seu livro, já é enunciada a plena consciência da livre escolha por uma vida longe da escrita. A exigência que é imposta para um escritor não estava no horizonte filosófico mauguetiano.

“As palavras, pelo contrário, as quais dediquei a maior parte do meu tempo, quer nas minhas aulas, quer nas conferências, e depois nos anos que eu passei ou na guerra ou na administração, nunca me pediram semelhante renúncia”. (MAUGÜÉ, 1982, p. 9 tradução nossa). A oposição entre a oralidade e a escritura está fundamentada na ideia de renúncia, sua filosofia era um testemunho corporal, refratário aos outros corpos que receberam as

¹⁸⁸ Maugüé publicou no Brasil os ensaios: “O ensino da filosofia e suas diretrizes” (1937), “A pintura moderna” (1938), “Sigmund Freud” (1939) e “Os problemas da pintura moderna” (1940).

¹⁸⁹ É possível traduzir o título como “Os dentes irritados”; “Os dentes gastos”; trata-se de uma expressão idiomática (*avoir les dents agacées*) que, no sentido figurado, significa: “sofrer as consequências de um ato imprudente”. Talvez a expressão figurada traduza melhor o conteúdo do livro, que por vezes leva o leitor a uma sensação de uma vida que não foi vivenciada em toda sua potência. Antonio Candido, expressa uma opinião parecida sobre o livro ao afirmar que ao ler as memórias de mauguetianas tem “impressão de alguém que está querendo justificar tudo aquilo que não foi, em parte porque não soube ser”. (CANDIDO, 2001, p. 18). Outra chave de leitura muito reveladora é a resenha publicada por Fernand Braudel “L’Adolphe de Jean Maugüé. *Le regard porté sur une vie*” (1982) que afirma: “*Peut-être la clef de ce livre, qui est plutôt une réflexion, un retour sur soi, qu’une véritable autobiographie, est-elle dans le titre que lui avait donné initialement son auteur: Plaidoyer pour l’innocence. Un homme doué, plus que brillant, dont personne, ni lui-même, ne met en doute le talent, regarde sa vie, et elle lui paraît vide puisque rien ne reste comme marque de ce qu’il fut. Est-ce sa faute ? Est-il coupable ? À cette interrogation inquiète répond son plaidoyer pour l’innocence. Façon de s’expliquer, de se disculper, et aussi, avec cette réalisation brillante de la dernière heure, de faire la preuve ultime d’une valeur inemployée*”.

marcas de suas palavras. “Assim, mesmo em locais tão estranhos como as salas de aula ou os anfiteatros, (eu não estou dizendo que eu tive a sensação de estar no mais vivo da vida cotidiana), pelo menos eu estava mantendo o contato, e eu conseguia sentir o calor e a importância disso”. (1982, p. 9 -10 tradução nossa). Como observar-se a negação da escrita e do ritual acadêmico, estava em oposição a um modo de vida socrático, quase que ágrafo, existindo como possibilidade nas relações microfísicas, na produção de crítica que não se enquadrava na temporalidade dos textos. “Meus infelizes alunos estragavam suas caligrafias ao transcreverem, as palavras de seu professor. Mas aprendiam a orientar seu pensamento, isto é, a conduzir a si mesmos.” (MAUGÜÉ, 1982, p. 214 tradução nossa).

Sua escolha, pela escrita, só foi justificada três anos antes de sua morte, após um infarto que segundo o próprio autor, já não permitia uma vida plena. “Desde que a minha vida não fosse nem suficientemente falha nem suficientemente bem-sucedida a meus olhos, para que eu tenha, covardemente ou corajosamente, como quisermos, adiado escrever. (MAUGÜÉ, 1982, p. 9-10 tradução nossa).

Este modelo de filósofo, com uma produção ínfima voltada para as relações cotidianas e anti-acadêmica já não caberia na emergência de uma ordem discursiva no qual o texto é o elemento central do processo. Seja sua coragem ou sua covardia, ambas as definições não garantiriam um lugar a mesa dos filósofos à Maugüé. Não apenas a leitura do texto, mas a própria relação subjetiva da escritura. O especialista não é apenas aquele que domina a leitura do texto, sua análise lógica, mas também aquele que produz uma obra estruturada e rigorosa. Essa breve digressão sobre as práticas antiacadêmicas serve apenas de ilustração para um retorno ao Departamento de Filosofia que estava se constituindo.

Em 1943, Maugüé inconformado com a ocupação nazista na França, decide ingressar voluntariamente nas forças militares francesas. (MAUGÜÉ, 1982). Neste momento, os rumos do ensino da Filosofia ficam sob a responsabilidade de João Cruz Costa e Lívio Teixeira, já o ensino da Psicologia sob a responsabilidade de Annita Cabral.

Cruz Costa, segundo o Anuário da Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras de 1939-1949, manteve os passos das diretrizes manguetianas com

tendências de um filosofar sobre as coisas brasileiras, o cotidiano e a crítica do presente. De acordo com o documento, a cátedra de Filosofia, que sempre manifestou uma aconselhável direção de manter o “ensino da Filosofia, num sentido que acentuasse a importância histórica dos sistemas e dos problemas filosóficos. Aliás, sobre este aspecto, [Cruz Costa], nada mais fez do que seguir a orientação que lhe imprimira o Sr. Prof. Jean Maugüé (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 1953. p. 441).

Lívio Teixeira, ao que consta na documentação uspiana, também seguiu os passos de seu professor francês de 1944 até 1947. No Anuário 1939-1949, Maugüé é descrito como um “dos professores cuja influência mais se fez sentir nesta Faculdade. Sua orientação, sua maneira de encarar os problemas filosóficos, marcam até hoje seus discípulos, especialmente os que tiveram o privilégio de ser seus continuadores no ensino da Filosofia”. (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 1953, p. 463). Lívio Teixeira, absorveu o projeto mauguetino com inclinações para o senso histórico, ainda muito distante das técnicas estruturalistas¹⁹⁰. Talvez a descontinuidade metodológica ocorra na confluência da recepção dos discursos gueroultiano através de suas aulas de 1948. Momento emblemático para os rumos filosóficos uspianos, pois é neste período que Guérault inicia seu primeiro curso na cadeira de História da Filosofia, tendo como assistente o professor Lívio Teixeira.

Nesta época, Maugüé sinaliza o desejo de retornar para o Brasil. Seu ex-aluno e amigo pessoal Cruz Costa, articula com a Congregação uma vaga para a Cadeira de Psicologia, então ocupado por Annita Cabral. As relações de forças se intensificam, entre aqueles que desejavam a presença da tradição mauguetianas e os que renegavam tais práticas de ensino. No caso da Psicologia, especificamente, os rumos teóricos estavam completamente em oposição às premissas filosóficas de Maugüé. Influenciada pela tendência

¹⁹⁰ Segundo Gianotti (1994, p. 246) o “curso estava montado sobre três eixos: História da Filosofia (Lívio Teixeira), Filosofia Geral (Cruz Costa), Lógica (Granger), coroados de seus assistentes. O curso de Lívio era inteiramente tradicional, podendo, a meu ver, ser ministrado num liceu francês, alemão ou americano. Se, na verdade, era monográfico, nunca pretendeu ir muito além da glosa, e para ele o estruturalismo era um ilustre desconhecido. Cruz Costa era o mesmo tal como tem sido descrito por Paulo. Mas o jovem Granger era antes de tudo um bachelardiano, que somente veio tomar contato com os problemas do estruturalismo metodológico em Rennes, ao travar conhecimento com seu colega Goldschmidt. E, pelo que me consta, nunca aderiu a ele”.

experimental do psicólogo Otto Klineberg¹⁹¹, Annita Cabral elaborou um documento contra o retorno de Maugüé, justificando as graves falhas formativas existentes no programa de orientação estritamente filosófica, sem uma orientação científico-experimental. Segundo Ramozzi-Chiarottino (2001, p. 53), Cabral elaborou o seguinte discurso:

Para aqueles estudantes que, buscando na Faculdade a Filosofia, chegavam sem qualquer formação psicológica, o resultado do ensino do Prof. Maugüé foi precisamente o mesmo que na França, isto é, o mesmo *détour*, as mesmas - prevenções, a mesma abordagem histórico-literária, a mesma ausência final de transposição do que, no mundo inteiro, se entende por ciência psicológica.

O encanto havia acabado, a ausência de uma modelo científico-experimental na proposta mauguetiana de ensino para Psicologia já não autorizava sua presença naquele espaço. Sua antiga assistente agora produzia uma espécie de parricídio, acusando seu antigo professor de desconhecer as reais necessidades da Cadeira de Psicologia e a capacidade da FFCL-USP, pois ao adotar um modelo equivalente ao francês, sua fórmula se apresentara com uma “aparência tipicamente colonial, se considerada, como alguns parecem chegar a considerá-la isto é, não como uma expressão elíptica significando professor-capaz-de-imprimir-maior-desenvolvimento-à-ciência-psicológica, mas pura e simplesmente-professor estrangeiro” (Ramozzi-Chiarottino 2001, p. 60).

Apesar da oposição de Annita Cabral, a congregação levou em conta que Maugüé era um uspiano veterano, aprovou o retorno do velho antigo professor e renegou a chegada do jovem, mas respeitado Yvon Belaval, que havia sido indicado por Martial Guérout. De acordo com Candido (2007, p.12), o professor visitante Guérout, “ficou bastante contrariado e censurou a opção, dizendo-me que era injustificável, ‘parece que Maugüé n’est pas un philosophe’”. Apesar das relações de poder favorecerem a disputa da vinda de Maugüé para o Brasil, isso nunca aconteceu. O argumento gueroutiano (porque Maugüé não é um filósofo), já enunciava a descontinuidade dos rumos do ensino filosófico.

¹⁹¹ O professor Otto Klineberg, vindo da Universidade de Columbia, ocupou a cadeira de Psicologia de 1945 a 1946, implantando a concepção científico-experimental. Para maiores informações sobre o desenvolvimento da Psicologia uspiana, conferir Ramozzi-Chiarottino (2001).

A cama de Procusto já estava em exercício e o corpo de Maugüé e de todos aqueles que não se enquadrassem às normas seriam ou cortados ou esticados para justificar uma formação acadêmica filosófica profissional.

“A filosofia se profissionalizava; a hora de Maugüé tinha passado. Não restava dele mais do que um “brilho obscuro”, mas que por muito tempo iluminou a brilhante geração à qual pertence Antonio Candido¹⁹²”. (RIVAS, p. 126, tradução nossa).

Só nos resta observar o que do brilho obscuro mauguetiano reluziu sobre os corpos e as práticas de ensino da Filosofia.

¹⁹² Antonio Candido refletindo sobre a afirmação de Guérault sobre Maugüé não ser filósofo, afirma que, “justamente por ser como era, Maugüé fora tão importante para nosso grupo, formado por jovens que não desejaram ser filósofos e acabaram se dedicando quase todos a diferentes modalidades de crítica. Por isso foi providencial, tão atuante e fecundo ao seu modo quando os colegas que ficaram famosos, enquanto ele passou a vida na obscuridade” (CANDIDO, 2007, p. 12-13).

4.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É preciso descrever o fim de um ciclo de estudos que já completam mais de uma década. No início da jornada apenas segui minha intuição, algo parecia deslocado. Não possuía nenhum referencial teórico, procedimento metodológico e tampouco objeto, mas o desejo pela descoberta da própria história alimentou a ambição de um jovem graduando.

Na introdução desse trabalho utilizei a *experiência* e o *testemunho* como ponto de partida, já que *a verdade como adequação da coisa e do intelecto* (*veritas est adaequatio rei et intellectus*) sustentava a escolha. Contudo, a cada passo dado rumo ao objeto desconhecido, novos elementos foram anexados ao processo. Primeiro, descobri que os encontros alteram completamente a rota. O caminho não se trilha de forma solitária, por mais que o silêncio e a ausência sejam estados recorrentes na vida do pesquisador. Sempre haverá a presença daqueles que caminham e daqueles que caminharam pela rota da filosofia.

Orientado por essa presença construí o problema de pesquisa, que buscou entender como o processo formativo se estabeleceu nas relações do ensino filosófico uspiano, para apreender o aparente modo hegemônico de fazer filosofia no Brasil. Nesse momento só haviam indícios de uma ordem discursiva que fora constituída no passado, mas que reverberavam na produção subjetiva daqueles que se dedicam aos estudos filosóficos no presente.

Para superar os indícios utilizei os procedimentos metodológicos foucaultianos e, por consequência, integrei essa investigação na *História crítica do pensamento*¹⁹³. A tradição crítica iniciada pela filosofia transcendental

¹⁹³ Cf. SANABRIA ALELUIA, José Roberto. *A invenção do filósofo ilustrado: notas arqueogenealógicas do ensino da filosofia no Brasil*. São Paulo: Editora Cultura Acadêmica, 2014.

kantiana foi reativada pelo pensamento foucaultiano através do *êthos filosófico*, que almeja produzir uma “crítica de nós mesmos como prova histórico-prática dos limites que podemos transpor, portanto, como o nosso trabalho sobre nós mesmos como seres livres” (FOUCAULT, 2005, p.348). Esse foi meu instrumental de resistência.

Após a descoberta desse porte e amparado em um procedimento filosófico, consegui organizar as ferramentas necessárias para realização do trabalho. Nada foi estabelecido *a priori*, nenhuma categoria foi parâmetro de realidade. As ferramentas intelectuais foram utilizadas conforme a necessidade imposta pela própria pesquisa.

Em uma dobra problemática a pesquisa ganhou novos contornos e, na medida em que escavava as ruínas de uma civilização que não possuía uma história da filosofia, analisava através dos arquivos as disputas de poder na microfísica da universidade. Logo, para investigar *por que não somos filósofos*, revirei documentos, experiências e práticas que foram silenciadas no decorrer da consolidação de um modo do fazer filosófico uspiano.

A questão de fato (*quid facti*) que fundamenta a problematização contra a ordem discursiva uspiana é a irrefutabilidade da existência do ensino da Filosofia. Como não há legitimidade filosófica para comprovar a validade da história da filosofia no Brasil, a questão transcendental sobre as condições de possibilidade não recai sobre a filosofia, mas sobre a história da filosofia. Dessa forma a questão de direito (*quid juris*) problematiza a legitimidade da história da filosofia, que no nosso caso específico está imbricado com um *estruturalismo* muito particular.

Foi preciso combater um senso comum historiográfico que está cristalizado nos departamentos de filosofia e que se manifesta através de pesquisas apressadas que tentam suprir a lógica de uma universidade produtivista. Essa prática que acompanha o tempo do mercado e não o tempo do conceito assume pressupostos como *dogmas* e reproduz com verdades indestrutíveis. Não se preocupam em verificar a proveniência das teses e a emergência do discurso, apenas se acomodam na segurança da ordem discursiva instaurada.

O primeiro falso fundamento que verifiquei foi construído por Paulo Arantes. Sua tese da existência de uma *continuidade* histórica na tradição uspiana está sustentada pela relação entre a origem de um tato historiográfico oriundo das

diretrizes de Jean Maugué e sua consolidação com a apreensão do método estrutural de Martial Guérault e Victor Goldschmidt. Para superar um desafio dessa natureza, estudei a vida e a obra de Arantes quase em sua totalidade. Contudo, me aprofundei nos detalhes metodológicos e nas filiações filosóficas que o autor utiliza para compor seu discurso no livro *Um departamento francês de ultramar: Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana* (1994b).

Nessa medida o tempo do conceito produziu condições para compreender sua inconsistência teórica-metodológica. Segui a ordem das razões da obra e as proveniências dos arquivos referenciados para verificar a validade da aplicação metodológica. Muitos foram seus interlocutores, mas três representaram grande influência teórica; Antonio Candido, Paulo Ermínio e Roberto Schwarz

Neste ponto vislumbrei que o modo de teorizar e sistematizar de Arantes tinha sua arquitetura inspirada na obra *A Formação da Literatura Brasileira*, de Antonio Candido. A estratégia de escrever uma história da formação filosófica não se sustenta quando se analisa os documentos e o lastro histórico do processo de formação uspiana. Apesar de o Arantes dominar o vocabulário e os problemas da filosofia, o próprio objeto estudado o impedia de transpor e reproduzir um método que fora bem-sucedido na literatura. Assim, a maldição de Sísifo como imagem de pensamento resume a estrutura formal criada para sustentar mais uma inauguração da filosofia no Brasil tendo em vista que Arantes, ao inventar seu objeto de pesquisa, escreve um autêntico *bildungsroman*. Logo, sem definir claramente seus inimigos Arantes travou batalhas contra moinhos de vento, mas foi alvejado pelos seus pares na disputa travada no auditório do Masp.

Agora era visível o abismo entre o *Departamento Francês de Ultramar* e o *Departamento Real da USP*. Assim, a hipótese mais plausível sobre a construção do processo formativo uspiano estava nas relações de descontinuidades. E foi por esse caminho que prossegui o desenvolvimento da pesquisa. Da atualidade para o passado mais distante da nossa formação, assim estruturei a minha escrita. Um pensamento invertido que, sobre as ruínas daquilo que destrói, analisa os fragmentos e monumentos que resistiram à força do tempo e da crítica.

Sobre o solo empoeirado das batalhas de um passado recente, recolhi documentos fragmentados nas prateleiras esquecidas das bibliotecas e arquivos.

O objetivo era realizar uma topologia das razões, esquadrear os espaços topológicos da produção intelectual de Porchat, Goldschmidt e Guérault.

Assim, o fiz que foi necessário para encontrar um conjunto coerente de documentos que pudessem legitimar essa topologia. Desde a procura, seleção, depuração, compreensão, interpretação e transformação de informações em discursos, foram muitos anos. Contudo, entre o ir e vir dos acervos rastreei uma pista, a saber: Oswaldo Porchat. Como fio condutor e vetor da topologia que desenvolvera, consegui demonstrar como a geração que foi denominada “jovens turcos”, após a invasão de Rennes dominaram os espaços de poder da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras em 1960.

Essa foi uma descontinuidade clara entre os pressupostos mauguetianos e a nova filosofia estrutural, uma cruzada que foi organizada por Porchat, que na época era o discípulo mais leal de Goldschmidt no Brasil. Para instaurar o novo, foi preciso apagar a imagem do atraso, que em outros tempos se manifestava pelas práticas discursivas de Maugüé, Cruz Costa e Lívio Teixeira. O que foi incorporado da produção intelectual desses professores somente serviu para justificar a manutenção de uma continuidade artificial e legitimar o método exegético de leitura estrutural.

O professor Porchat sabia que não existia um lastro histórico que fosse suficientemente fértil para permitir que a reflexão sobre história da filosofia sustentasse o debate sobre a filosofia da história da filosofia. Tal problemática já lhe fora demonstrada pelas aulas de Lívio Teixeira, depois revigoradas pelos seminários de Guérault e as orientações de Goldschmidt. O discernimento do problema levou o professor a propor um receituário para todos aqueles que desejavam seguir os estudos filosóficos. A fórmula era goldschmidtiana e se reproduziu rapidamente pelos departamentos de filosofia. Não se problematizava os pressupostos do método, apenas se reproduzia como medida propedêutica e profilática para combater nossas deformações culturais e históricas.

Um fenômeno surpreendente que se observado com rigor e disciplina indica muitas incoerências em quase todas nossas práticas formativas. O espanto é tamanho, que a cristalização do método estrutural de leitura sustentou interpretações equivocadas sobre a proveniência dos princípios metodológicos. A distorção gerou inversões como tomar o discípulo por mestre e desconhecer por completo a filosofia que sustentava o discurso do discípulo.

Quando Porchat percebeu que sua cruzada cobraria um alto preço das futuras gerações, transitou para o lado oposto. De estruturalista ortodoxo se reconstruiu como neopirrônico, anunciando em todos os lugares os riscos inférteis e limites do método. Concluiu ao lado de seu mestre que o entendimento pleno do estruturalismo deságua em ceticismo: Porchat (neopirrônico) e Goldschmidt (acadêmico).

Devido ao abismo instaurado pela reprodução não crítica do método, senti a necessidade de demonstrar o projeto filosófico gueroultiano: a dianoemática. Confesso que para o desenvolvimento do livro foi fundamental compreender e interpretar os postulados da história e tecnologia dos sistemas filosóficos. Para tanto, mapeei as proveniências dos principais conceitos, encontrar a ordem das razões e apreender os movimentos da emergência discursiva entre uma crítica historiográfica-metodológica e metodológica-filosófica da história da filosofia.

Sem profanar o monumento contei a história de uma vida em obra, assim foi a trajetória da dianoemática gueroultiana. Uma construção que transpassou a temporalidade humana, para enfim, ganhar a forma de um sistema indestrutível e, por consequência, eterno. Para o idealismo radical cada filosofia pode ser um sistema filosófico, desde que validada pelo tecnólogo das razões. Assim, não existe “a filosofia”, mas existem filosofias. Por consequência todas válidas e com uma verdade indestrutível que não pode ser refutada ou consumida pela história.

Num certo sentido, cada sistema é uma espécie de mônada, que possui realidades internas e verdades eternas. São autossuficientes, pois sua construção perpassa um projeto arquitetônico com estruturas lógicas, livres de qualquer historicismo ou psicologismo. Dessa forma, o senso comum historiográfico que atrapalhava a compreensão do nosso objeto se dissipou.

O entendimento do idealismo radical gueroultiano permitiu estabelecer os limites entre gêneses e estrutura. A definição muitas vezes confusa de história da filosofia passa a uma definição clara e rigorosa. Guérout, através de um vocabulário kantiano, estabeleceu os limites genéticos para a produção historiográfica não descartando as técnicas, mas as reconhecendo como auxiliares. Isso porque a centralidade e a preocupação do historiador da filosofia devem estar direcionada para análise dos sistemas filosóficos. Logo,

a definição precisa para o fazer historiográfico na filosofia seria: história da tecnologia dos sistemas filosóficos.

O tecnólogo sabe que o *systeme* precede a *démarche*. A filosofia precede a história, o sistema precede a gênese. Portanto, Guéroult pode ser considerado um filósofo-historiador e um historiador-filósofo ou um filósofo dos sistemas e um tecnólogo das razões.

Aqui chegamos em um ponto crucial do livro, a compreensão que para a tradição estrutural a história é descontínua. Se existem muitas filosofias (e quando validadas se tornam verdadeiras e indestrutíveis), necessariamente a história da filosofia é uma historiografia construída sobre o signo da descontinuidade.

A história da filosofia, por ser descontínua, renega a pretensão de ser uma história do progresso. Dessa forma, não existe evolução de uma doutrina filosófica para outra, tampouco regresso. O tempo não é cronológico, linear ou pretendo a produzir uma teleologia, o tempo é lógico e sempre atual.

Pela atualidade das doutrinas existe a possibilidade do fazer filosófico, os sistemas modernos ou antigos são ferramentas poderosas para pensarmos o nosso presente. Da mesma maneira, a história da filosofia é um objeto possível, dado que a *veridas in re* garante uma verdade transcendental para as filosofias sistêmicas.

Dito isso é possível inferir que a dianoemática seria o projeto pleno do método estrutural, o modelo filosófico que foi seguido por Goldschmidt e Porchat. Entretanto, para a tradição historiográfica da filosofia uspiana o projeto pleno foi abortado, sendo substituído por um simulacro goldschmidtiano-porchatiano. Não nos tornamos nem tecnólogos da razão (historiadores), nem filósofos dos sistemas. A inferência é que retornamos aos comentários escolásticos infrutíferos e inférteis, que perpetuam a falta de tato histórico e produzem um discernimento muito raso. Isso não implica a inexistência de bons comentadores e algumas histórias da filosofia como descritas por Guéroult, mas tais obras são as exceções de uma ordem discursiva que *strictu sensu* forma comentaristas.

Assim nos tornamos ótimos comentadores dos comentadores da história da filosofia. Digo isso com pesar e não com alegria, não há desdenho ou romantismo nas minhas palavras. Também nenhuma profecia nilista, que por desamparo se afasta da filosofia e caminha para o ceticismo. Pelo contrário,

após construir uma topologia que permitisse me localizar no tempo e espaço, sinto que minha geração e as próximas já dividem uma contemporaneidade capaz de ampliar toda potencialidade das nossas faculdades cognitivas. Sem teleologia para sustentar nossas fugas, o projeto de outras formas de vidas filosóficas está no presente.

Foi fundamentado pelo espanto da verdade que retornei aos primeiros anos da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras. Primeiro para verificar minha primeira hipótese, já que a segunda já havia sido comprovada. Era preciso analisar as relações de poder e as artes de governo das consciências que transitaram nas primeiras décadas da FFCL-USP e responder duas questões: a) quais foram os saberes silenciados pelos micropoderes entre 1936 e 1963; b) será que existiram outras formas de fazer, viver e experienciar a filosofia mediante diferentes formas de ensino ou educação filosófica?

Pelo caminho inverso continuei o curso da problematização. E a cada bloco de texto finalizado a hipótese emergiu positiva nas duas questões. A positividade não implica um “sim” para duas questões, apesar de servir para uma resposta rápida. Entretanto, compreendo a positividade no sentido de produzir formas de vida, seja pelo silenciamento pelos micropoderes, seja por outras formas de experienciar a filosofia.

O ensino da filosofia foi o meio para chegar à *tradição* e ao *fantasma*. Por mais que a reverberação da ordem discursiva estruturalista uspiana insistisse em cercar os corpos, uma dissonância resistente continuava a aparecer nas salas de aula. Eu procurei encontrar os professores Lívio Teixeira, Cruz Costa e Jean Maugüé.

A primeira experiência distinta que verifiquei foi a produzida por Lívio Teixeira. Talvez dos três autores investigados ele seja o mais esquecido, no que concerne a uma produção material biográfica e bibliográfica. Descobri as descontinuidades sorratamente escondidas pelo discurso oficial de um sacerdócio que alterava a produção exegética. Tratei o *púlpito* e a *cátedra* com a mesma equivalência, sem acompanhar o movimento dos outros comentadores que distorcem a obra e a vida por uma laicização artificial do historiador da filosofia. No juízo sobre sua obra, muito rica por sinal, talvez tenha sido o professor de filosofia que mais absorveu a dianoe-mática, a ponto de não a adotar em sua plenitude. Reconheceu o sublime

manifesto nos grandes sistemas da filosofia e replicou à sua maneira como historiador e comentador de Espinosa.

Então veio Cruz Costa, o alvo dos ataques da geração de Prado Jr. e Porchat. Um homem singular, com uma obra polêmica. Conhecia os trâmites das práticas discursivas das instituições e por ela conduzia suas relações de força e circulação de poderes. A trajetória intelectual de Cruz Costa denuncia a artificialidade das teses teleológicas que buscam uma continuidade historiográfica. Ele não se encaixa na ordem discursiva, por isso foi preciso adjetivá-lo e objetivá-lo. É claro que sua obra produz constrangimento para um discurso purista, entre a herança da primeira geração e o suposto rigor estrutural é melhor esconder seus feitos. Não há como negar sua estranha verve ensaística e, salvo engano, sua construção anacrônica que poderá produzir mais frutos pelos erros do que as reproduções perfeitamente adaptadas aos moldes do discurso.

E por último, Jean Maugüé. De tudo que escrevi sobre o professor Maugüé, dois pontos são fundamentais para concluir o livro: as noções de despertadores (*éveilleurs*) e o leito de Procrusto. Juntas as noções conferem a magnitude do brilho obscuro mauguetiano na iluminada tradição uspiana.

Se não somos filósofos é porque Maugüé também não foi. Não retomo aqui a tese infundada de Arruda, que afirmava que o fato de não existir filósofos brasileiros era por causa de um pecado original, a saber: Maugüé não era formado em Filosofia.

Sabemos que o fato de Maugüé não ser filósofo não está ligado à sua formação, mas à constituição da ordem discursiva estrutural no cerne da FFCL-USP. Como vimos com Guérout, as filosofias são sistemas. Logo, se os pensadores não constroem sistemas nunca serão filósofos. Se, para um autor que possui uma vasta obra escrita, existe uma dificuldade para ser considerado filósofo nos moldes gueroultianos, o que dizer de um professor como Maugüé, que escolheu uma via socrática, pois ele não desejou escrever, mas viver a filosofia. Ele confessa sua escolha em seu único livro *Les Dents agacées*.

Dito isso, temos que reconhecê-lo como um dos despertadores (*éveilleurs*) da primeira geração de estudantes de filosofia. A filosofia mauguetiana só pode ser reconhecida no plano da imanência do corpo, seja em sala de aula, nos auditórios ou nos passeios pelas ruas paulistas. Ela não tinha sido aprisionada nas estruturas textuais e lógicas. O despertar era histórico, mas

o filosofar era manifesto no salto de um acrobata, que brilha nas críticas literárias, cinematográficas e nas artes plásticas. Sua prática de ensino eram experiências vivas, que marcou corpos de muitas gerações.

Contudo, marcas provenientes de sua formação libertária e ensaística sucumbiram à força devastadora das estruturas. O brilho mauguetiano aos poucos perdeu a força e seus ensinamentos esquecidos ele alertou que a filosofia não deveria deitar-se no leito de Procusto, porém ninguém escutou, o leito foi desenhado pelo arquiteto das razões. Mas a adaptação foi climatizada ao tom dos trópicos. O discurso da especialização excessiva já estava no horizonte do discurso do filósofo brasileiro.

Este modelo de intelectual, sem produção e focado nas relações cotidianas e antiacadêmica, não cabia mais na ordem do discurso. Os *éveilleurs* desapareceram e sua potência criativa não garantiu um lugar à mesa dos filósofos.

Por fim, é preciso coragem de verdade para filosofar, um desejo de estar à altura do contemporâneo, longe dos cortes excessivos, das longas pernas da história, das estruturas ou das pernas esticadas do filoneísmo.

BIBLIOGRAFIA

ALQUIÉ, F. Significação da filosofia. Trad. Zilá Xavier de Almeida Borges e Maria Luiza Xavier de Almeida Borges. Rio de Janeiro: Eldorado, 1973.

ALQUIÉ, F. Structures logiques et structures mentales en histoire de la philosophie: Exposé. Société Française de Philosophie, Bulletin 3. 1953.

AQUINO, T. Suma Teológica. Teologia, Deus, Trindade. Volume 1. Parte I. Questões 1-13. Edições Loyola, 3ed, São Paulo, 2009.

ARANTES, O; ARANTES. Sentido da formação: três estudos sobre Antonio Candido, Gilda de Mello e Souza e Lúcio Costa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997a.

ARANTES, O. Providências de um crítico literário na periferia do capitalismo. In: ARANTES, P; ARANTES, O. Sentido da formação. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1997b

ARANTES, P. A transformação da filosofia. *Folha de S. Paulo*, 1o de maio de 1995.

_____. Hegel: a ordem do tempo. São Paulo: Hucitec, 2000.

_____. Hegel, frente e verso: nota sobre achados e perdidos em História da Filosofia. *Discurso*, n. 22, 1993, p. 153-165.

_____. Ideias ao léu. Digressão a propósito de “O avesso da dialética”. *Novos Estudos Cebrap*, n. 25, 1989, p. 61-74.

_____. Ideologia francesa, opinião brasileira: um esquema. *Novos Estudos Cebrap*, n. 30, 1991, p. 149-161. ARANTES, Paulo. Sentimento da dialética na experiência intelectual *brasileira*: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____. Manias e campanhas de um benemérito: breve nota sobre o Dr. Pereira Barreto e o positivismo no Brasil, em resposta a Luiz Antonio de Castro Santos. *Novos Estudos Cebrap*, n. 22, outubro de 1988b, p. 199-204.

_____. O fio da meada: uma conversa e quatro entrevistas sobre filosofia e vida nacional. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996b.

ARANTES, P. O novo tempo do mundo. São Paulo: Boitempo, 2014. (Coleção Estado de Sítio).

_____. O positivismo no Brasil: breve apresentação do problema para um leitor europeu. *Novos Estudos Cebrap*, n. 21, julho de 1988a, p. 185-194.

_____. Para onde caminha o bonde da filosofia?. Entrevista concedida a Vinicius Torres Freire e Fernando de Barros e Silva). *Folha de S. Paulo*, 6 de fevereiro de 1994a.

_____. Ressentimento da dialética: dialética e experiência intelectual em Hegel (antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996a.

_____. Tentativa de identificação da ideologia francesa. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 28, 1990, p. 74-98.

_____. Um departamento francês de ultramar: Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994b.

_____. Uma História dos Paulistas no seu desejo de ter uma Filosofia. Duas entrevistas com Paulo Arantes. In: *Revista Trans/Form/Ação*, n. 18, 1995, pp.183-198.

_____. Zero à esquerda. São Paulo: Conrad, 2004. (Coleção Baderna).

ARMIJOS PALÁCIOS, G. De como fazer Filosofia sem ser Grego, estar Morto ou ser Gênio. Goiânia: Ed. UFG, 1998.

ARRUDA, A. T. M. La enseñanza de la filosofía: su situación en Brasil. *Educación*, Lima - Peru, v. 1, n. 28-29, p. 83 - 88, 20 jan. 2004.

ASSIS, M. de. Teoria do medalhão. In: *Papéis Avulsos I*. São Paulo: Globo, 1997.

ATANÁSIO, Santo Patriarca de Alexandria. Vida e conduta de Santo Antão. In: *Contra os pagãos. A encarnação do Verbo. Apologia ao imperador Constâncio. Apologia de sua fuga. Vida e conduta de Santo Antão*. Tradução de Orlando Tiago Loja Rodrigues Mendes; introdução e notas de Roque Frangiotti. 2a ed. São Paulo: Paulus, 2010. *Coleção Patrística*, n. 18; §3, p. 297.

AVELINO, Nildo. Governamentalidade e Anarqueologia em Michel Foucault. Rev. bras. Ci. Soc., São Paulo, v. 25, n. 74, p. 139-157, Oct. 2010.

BASTIDE, R. A literatura protestante no Brasil. In: Fé e Vida. São Paulo: Tomo XI, nº 7, julho de 1944. p. 52-55.

_____. A literatura protestante no Brasil. O Estado de S. Paulo, 25 maio de 1944

BERGSON, Louis-Henri. O pensamento e o movente. Bento Prado neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BIANCO, G. Entre système et création: le cas du jeune Deleuze historien de la philosophie. Revista Ipseitas. São Carlos, v. 1, n. 1, jan. 2015, p. 45-59.

_____. S systèmes ou pensée? L'histoire de la philosophie en question au Collège de France. A paraître la Revue de systhèse, 2020.

BOSI, A. Uma crônica das origens. In. A universidade da Comunhão Paulista. O projeto de criação da Universidade de São Paulo. São Paulo: Editores Associados/Cortez, 1982, p.11-16.

BOUTROUX, E. La Méthode de Kant. In. BOUTROUX, Émile La philosophie de Kant. Cours de M. Émile Boutroux professé a la Sorbonne en 1896-1897. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1926, p. 13-21.

BOUVERESSE, J. Qu'est-ce qu'un système philosophique? Cours 2007 & 2008, Paris: College de France /Open Edition, 2012.

BRAUDEL, F. O conceito de país novo. Revista de Filosofia, Ciências e Letras, São Paulo, v. 2, 1963, p. 3-10.

BRUNNER, F; MULLER, P. Hommage à Gueroult. Revue de Théologie et de Philosophie. nº. 27, 1977, p. 177-195

BRUNSCHWIG, J. Goldschmidt and Gueroult: Some Facts, Some Enigmas. Archiv für Geschichte der Philosophie 88, 2006, p. 82–106.

BUARQUE DE HOLANDA, S. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CABRERA, J. Diário de um filósofo no Brasil. 2. E. Ijuí: Ed. Unijuí, 2001.

CANDIDO, A. A importância de não ser filósofo”. Revista Discurso, nº 37. São Paulo: FFCH-USP, 2007, pp. 9-14.

_____.Dialética da malandragem (caracterização das *Memórias de um sargento de milícias*). *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 8, 1970, p. 67-89.

_____.Formação da literatura brasileira (momentos decisivos). 6ª ed. São Paulo, 2000.

CANHADA, J. M. Construções de um século: discursos filosóficos no Brasil oitocentista. 2017. 191 f. Tese (doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

CAPELATO, M.H. Os Arautos do Liberalismo: Imprensa Paulista, 1920-1945. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1989.

CARDOSO, I. A. R. A universidade da Comunhão Paulista. O projeto de criação da Universidade de São Paulo. São Paulo: Editores Associados/Cortez, 1982.

_____.Foucault e a noção de acontecimento. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, 7(1-2): 53-66, out. 1995.

CARVALHO, A. F. História e subjetividade no pensamento de Michel Foucault. 2007. 242. f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2007.

CASTRO, E. Vocabulário de Foucault – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores/Edgardo Castro. Tradução de Ingrid Mülle Xavier; revisão técnica Alfredo Veiga-Neto e Walter Kohan. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CELESTE FILHO, M. A constituição da Universidade de São Paulo e a Reforma Universitária da década de 1960. 1. ed. São Paulo - SP: Editora UNESP, 2013.

CERLETTI, A. O ensino de Filosofia como problema filosófico [tradução Ingrid Muller Xavier]. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CHAUI, M. A universidade pública sob nova perspectiva. *Rev. Bras. Educ.* 2003, n.24, p.5-15.

_____.Apresentação. In. Cadernos Espinosanos. Estudos sobre o século XVII. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, N. X, São Paulo: USP, 2003, p. 194-201

_____.Descartes, ou a filosofia além da razão. [Resenha de Ensaio sobre a moral de Descartes, Brasiliense, São Paulo, 1990]. Folha de São Paulo, Caderno Ilustrada, São Paulo, 1990, p. F1

_____.Orelha de A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa, São Paulo, Ed. da Unesp, 2001.

CHIMISSO, C. Alexandre Koyré and the History of Intellectual Revolutions. In: CHIMISSO, Cristina Writing the History of the Mind. Philosophy and Science in France, 1900–1960. London: Routledge, 2008, p. 123-138.

CORDEIRO, D. S. A formação do discernimento: Jean Maugüé e a gênese de uma experiência filosófica no Brasil. 2008. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

COSTA, J. C. A filosofia de Augusto Comte e as origens do positivismo. São Paulo: Ed. Companhia Nacional, 1959.

_____.Contribuição à história das idéias no Brasil. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956. p. 138.

_____.Faculdade de Filosofia e Letras de Assis, v. 2, pp. 87-8, 1974.

_____.Os antigos cursos de Conferências: A contribuição francesa nos primórdios da fundação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, in: Filosofia, Ciências e Letras Anuário da FFCL, São Paulo: Setembro 1945.

DELEUZE, G. Espinosa e o método geral de Martial Guérout. In: LAPOUJADE, David. (Org.). A ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas (1953-1974). Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2008, p. 189-201.

_____... Espinoza e filosofia prática. São - Paulo: Escuta. 2002.

_____... O Bergsonismo. Tradução Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: editora14, 1999.

DILTHEY, Wilhelm. Os tipos de concepções de mundo. Tradução Artur Morão. Lisboa: Lusofonia Press, 1992.

DOMINGUES, I. “Filosofia no Brasil. Legados e perspectivas. Ensaios metafilosóficos”. São Paulo: Ed. Unesp, 2017.

DOPP J. M. Guérout, Dynamique et métaphysique leibniziennes, suivi d’une Note sur le principe de la moindre action chez Maupertuis. In: Revue néo-scholastique de philosophie. 39^e année, Deuxième série, n°49, 1936. pp. 117-121.

DOSSE, F. História do estruturalismo, v1: o campo do signo, 1945-1966/ tradução Álvaro Cabral, São Paulo: Ensaio: Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1993.

_____. História do estruturalismo, v2: o canto do cisne de 1967 aos nossos dias/ François Dosse; tradução Álvaro Cabral, São Paulo: Ensaio: Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1994.

DREYFUS, A. O valor da Faculdade de Filosofia e a ciência pura. In: UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS. Anuário da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo (1939-1949). São Paulo: Revista dos Tribunais, 1953.

DREYFUS, G. Avertissement de L’éditeur. In. GUÉROULT, Martial. Histoire de l’histoire de la philosophie. En Occident, des origines jusqu’à Condillac. Dianoématique, Livre I.1. Paris: Aubier, 1979a.

_____. Avertissement de L’éditeur. In: GUÉROULT, Martial. Philosophie de l’histoire de la philosophie. Dianoématique, Livre II. Paris: Aubier, 1979b.

_____. “Martial Gueroult †13.8.1976: Descartes, les cartésiens.” Archiv für Geschichte der Philosophie 59 (1977): 293–301.

FABIANI, J.L. Les philosophes de la République. Paris: Minuit, 1988.

FLAUBERT, G. As Tentações de Santo Antão. Trad. Luís Lima. São Paulo, Iluminuras, 2004.

FOUCAULT, M A Ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciado em 02 de dezembro de 1970. São Paulo: Ed. Loyola, 1996.

_____. A arqueologia do saber. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. - Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2010.

_____. Alexandre Koyré: a Revolução Astronômica, Copérnico, Kepler, Borelli. In: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento/ Michel Foucault; organização e seleção de texto, Manoel Barros da Mota. Tradução de Elisa Monteiro - 2.ed. - II. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária. 2005a (Coleção Ditos e Escritos, v. II).

_____. As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas/ Michel Foucault. Tradução de Salma Tannus Muchail. - 9ª. Ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. Cristianismo e confissão. In. Do governo dos vivos: curso no Collège de France, 1979-1980: excertos. São Paulo: Centro de Cultura Social; Rio de Janeiro: Achiamé, 2011, p. 167-186.

_____. Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)/Michel Foucault. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. Foucault. In: *Ética, Sexualidade, Política* Michel Foucault; organização e seleção de texto, Manoel Barros da Mota. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2. ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002 (Coleção Ditos e Escritos, v. V).

_____. Michel Foucault explica o seu último livro. In: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento/ Michel Foucault; organização e seleção de texto, Manoel Barros da Mota. Tradução de Elisa Monteiro - 2.ed. - II. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária. 2005b, (Coleção Ditos e Escritos, v. II).

_____. Microfísica do Poder/Michel Foucault; organização e tradução de Roberto Machado. - Rio de Janeiro: Edições Graal, 2002.

_____. O Dossier - últimas entrevistas. Introdução e organização: Carlos Henrique Escobar. Tradução: Ana Maria A. Lima. Rio de Janeiro: Taurus Editora, 1984.

_____. O governo de si e dos outros: curso do Collège de France (1982-1983)/Michel Foucault. Tradução de Eduardo Brandão. - São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. O que é um autor? In: Ditos e escritos III - Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2006.

_____. O que São as Luzes? In: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento/ Michel Foucault; organização e seleção de texto, Manoel Barros da Mota. Tradução de Elisa Monteiro - 2.ed. - II. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária. 2005c (Coleção Ditos e Escritos, v. II).

_____. Prefácio (Folie et déraison - 1961). In: Problematização do Sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise/ Michel Foucault; organização e seleção de texto, Manoel Barros da Mota. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2. Ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002 (Coleção Ditos e Escritos, v. I).

_____. Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho. In: RABINOW, P. & DREYFUS, H. Michel Foucault – uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p.253-278.

_____. Theatrum Philosophicum. In:Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento, 2005.

_____. Vigiar e punir. Tradução de Raquel Ramallete. 40. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. História da sexualidade: o uso dos prazeres. São Paulo: Edições Graal, 2012.

GARCEZ, R. B. M. A origem da Igreja Cristã de São Paulo e a contribuição de alguns de seus membros para a formação da FFLCH-USP. Uma expressão de liberdade religiosa, São Paulo, 2007, 167f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). Universidade Presbiteriana Mackenzie. São Paulo.

GELAMO, R.P. O ensino da filosofia no limiar da contemporaneidade: o que faz o filósofo quando seu ofício é ser professor de Filosofia? São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009).

GIANNOTTI, J. A. Entrevista. In: M. NOBRE; J.M. REGO (org.), Conversas com filósofos brasileiros. São Paulo, Editora 34, 2000, p. 91-118

_____. Filosofia para todos, em particular para Rodrigo. Cadernos PUC, n. 1 - mar. 1980.

_____. A. Notas para uma análise metodológica de 'O Capital'. Revista Brasileira, n. 29, 1960.

_____. Orelha de Ensaio sobre a moral de Descartes, São Paulo, Brasiliense, 1990.

_____. Sobre o trabalho teórico [entrevista]. In: TRANS/
FORM/AÇÃO. Revista de Filosofia; n. 1, 1974.

_____. Um livro polêmico. *Novos estudos*; n. 39, p. 243-250,
jul. de 1994.

GOETHE, Johann Wolfgang. *Os Sofrimentos do Jovem Werther* (trad.
Marcelo Backes). Porto Alegre: L&PM Editores, 2001.

GOUHIER, H. Hommage à Martial Gueroult . In: *Bulletin de la Classe
des lettres et des sciences morales et politiques*, tome 62, 1976. pp.
534-537.

GILSON, É. *Le Philosophe et la théologie*, Paris: Vrin, 2005.

GIOLITO, C. “L'école française d'histoire de la philosophie.”
L'Enseignement philosophique 5 (1998): 25–42.

_____. *Histoires de la philosophie avec Martial Gueroult*. Paris:
L'Harmattan, 1999.

_____. “Pratique et fondement de la méthode en histoire de la
philosophie chez Martial Gueroult.” *Revue de métaphysique et de morale*
30 (2001): 69–95.

GOLDSCHMIDT, V. À propos de Descartes selon l'ordre des raisons.”
Revue de Métaphysique et de Morale 62 (1957), 67–71.

_____. *Victor. Écrits*, tome 2. Paris: Vrin, 1984.

_____. *Martial Gueroult †13.8.1976: La Dianoématique.*”
Archiv für Geschichte der Philosophie 59:3 (1977): 305–12.

_____. *Les Dialogues de Platon. Structure et méthode
dialectique*, Paris: Presses universitaires de France, 1947.

GOLDSCHMIDT, V. “Remarques sur la méthode structurale en histoire
de la philosophie”. In: *Manuscrito*, vol. v, n. 2, abril de 1982.

GOLDSCHMIDT, V. *Tempo lógico e tempo histórico na interpretação dos
sistemas filosóficos*. In: *A religião de Platão*. Trad. Ieda e Osvaldo Porchat.
São Paulo: DIFEL, 1970.

GUÉROULT, M. *Bergson en face des philosophies*. *Revista Brasileira de
Filosofia*, São Paulo, v.1, n. 3, p. 239-254, 1951

_____. Berkeley: Quatre études sur la perception et sur Dieu
Philosophie de l'esprit. Editora Aubier, 1946.

_____. "De la méthode prescrite par Descartes pour
comprendre sa philosophie." *Archiv für Geschichte der Philosophie*
44,1962, p. 172–84.

_____. Descartes selon l'ordre des raisons, vol. I-II. Paris:
Aubier, 1953.

_____. Dianoématique: *Histoire de l'histoire de la philosophie*.
Volume I: en Occidente, des origines jusqu'à Condillac. Livre I. Paris:
Aubier, 1979a.

_____. Dianoématique: *Histoire de l'histoire de la philosophie*.
Volume II: en Allemagne, de Leibniz à nos jours. Livre I. Paris: Aubier,
1984

_____. Dianoématique: *Histoire de l'histoire de la philosophie*.
Volume III: en France, de Condorcet à nos jours. Livre I. Paris: Aubier,
1988.

_____. Dianoématique: *Philosophie de l'histoire de la philosophie*,
Paris: Aubier, 1979b.

_____. Emile Brehier. *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo,
v. 2, n. 3, p. 426-449, jul./set. 1952a.

_____. Histoire de la philosophie, métaphysique et
weltanschauungen d'après W. Dilthey. *Revista Brasileira de Filosofia*, São
Paulo, v.2, n. 1, p. 5-18, jan./mar. 1952b.

_____. "La méthode en histoire de la philosophie."
Philosophiques 1:1 (1974): 7

19.

_____. Leçon inaugurale, faite le Mardi 4 Décembre
1951. Collège de France. Chaire d'histoire et technologie des systèmes
philosophiques. Paris: Collège de France, 1952c

_____. "Le 'Spinoza' de Martial Gueroult," edited by G.
Dreyfus. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1977, p.
285–302.

_____. “Le problème de la légitimité de l’histoire de la philosophie.” In AA.VV., Philosophie de l’histoire de la philosophie, 45–68. Paris, Vrin, 1956.

_____. “Le Xe livre des Lois et la dernière forme de la physique platonicienne.” Revue des études grecques n. 37 , 1924. p. 27–78.

_____. “Les postulats de la philosophie de l’histoire: Le sens de l’histoire.” Revue de métaphysique et de morale. n. 91, 1986, p. 435–44.

_____. Lógica, Arquitetônica e Estruturas Constitutivas dos Sistemas Filosóficos. Trad. ALMEIDA, P. J., Trans/Form/Ação, vol. 30, n. 1, 2007, pp. 235-246.

_____. Malebranche . Tome I. La vision en Dieu, Paris, Aubier, 1955

_____. Malebranche Tome I: Les cinq abîmes de la providencia. 1 L’ordre et l’occasionalisme, Paris, Aubier, 1959^a.

_____. Malebranche Tome III. cinq abîmes de la providencia. 2 La nature et la grâce , Paris, Aubier, 1959^b

_____. Método em História da Filosofia – Martial Guérault. Tradução e apresentação de Leandro de Araújo Sardeiro; Philosophica – Revista de Filosofia da História e Modernidade, n.º. 6, São Cristóvão: 2005, p. 129-144

_____. O método em história da Filosofia. Tradução de Nicole Alvarenga Marcello; Revista Sképsis, ano VIII n.º 12, São Paulo, 2015, p. 160-170.

_____. O problema da legitimidade da História da Filosofia. Revista de História, n. 37, v. 75, p.189-211, 1968.

_____. “Renouvier et l’histoire de la philosophie.” Revue de théologie et de philosophie 17 (1967): 369–79.

_____. Spinoza I. Dieu. Paris: Aubier, 1968.

_____. The History of Philosophy as a Philosophical Problem. The Monist 53, n. 4, 1969, p. 563-587.

In: A Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo e sua reforma. Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos, Rio de Janeiro, v.10, n. 26, p.245-257, 1947.

HEIDEGGER, M. Ser e tempo: parte I. 2. ed. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. Ser e tempo: parte II. 12. ed. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005.

KANT, I. Crítica da Faculdade do Juízo. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1993.

LAERKE, M; MOREAU, P. F. Interview med Pierre-François Moreau. *Slagmark - Tidsskrift for idéhistorie*, (39), 2004, p. 69-80.

LAERKE, M. Structural Analysis and Dianomatics. The history (of the history) of philosophy according to Martial Gueroult. Forthcoming. In: *Journal of the History of Philosophy*. 2 Apr, 2019.

LEITE, D, M. O caráter nacional brasileiro: descrição das características psicológicas do brasileiro através de ideologias e estereótipos. São Paulo, 1954. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1954.

LIMA, E. F. S. Entre a sacristia e o laboratório. Os intelectuais protestantes brasileiros e a produção da cultura (1903-1942). Assis, 2008, 170f. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Ciência e Letras de Assis. Universidade Estadual Paulista, Assis, São Paulo.

LUKÁCS, G. A teoria do romance . Trad. de Alfredo Margarido. Lisboa : Editorial presença, s.d.

MAAS, W. P. M. D. *O Cânone mínimo. O Bildungsroman* na história da literatura. São Paulo : Editora UNESP, 2000.

MACHADO, R. Introdução: Por uma genealogia do poder: In: FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*/Michel Foucault; organização e tradução de Roberto Machado. – Rio de Janeiro: Edições Graal, 2002.

MACHEREY, P. *Querelles cartésiennes*. Lille: Septentrion, 2014.

MARGUTTI, P, R., *História da filosofia do Brasil. O período colonial (1500-1822)*, Edições Loyola, São Paulo 2013.

MARQUES, U. R. A. A escola francesa de historiografia da filosofia: notas históricas e elementos de formação. São Paulo: Editora Unesp, 2007.

_____.A. História da Filosofia no Brasil. In: CARVALHO, M;

CORNELLI, G. Filosofia e Formação. volume 1. Cuiabá, MT: Central de Texto, 2013, p. 83-97

MARTINIÈRE, G. Aspects de la coopération franco-brésilienne - Transplantation culturelle et stratégie de la modernité. Grenoble: Presses universitaires de Grenoble. Paris: Ed. de la Maison des sciences de l'homme, 1982.

MASSI, F. P. Estrangeiros no Brasil: a missão francesa na Universidade de São Paulo, 1991.

MATOS, O. N. Do púlpito à cátedra: em memória de Lívio Teixeira. Revista de História, São Paulo, v. 106, 1976.

_____. Em memória de Lívio Teixeira. Do púlpito à cátedra. In: Revista de História. São Paulo: vol. LIII, nº 106, Ano XXVII, Abr./Jun. 1976.

_____. Prof. Dr. Lívio Teixeira. In: O Estandarte. São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, ano 83, nº 14, 30 de jul. de 1975. p. 7.

MAUGUÉ, J. Les dents agacées. Paris: Buchet/Chastel. 1982

_____. O ensino da Filosofia: suas diretrizes. In: UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS. Anuário da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo: 1934-1935 (p.25-42). São Paulo: Revista dos Tribunais, 1937.

MELLO, A. R. Os primórdios da Faculdade de Filosofia, ciência e Letras da Universidade de São Paulo. Revista de História, v. 52, n. 103, 1975

MESQUITA FILHO, J. A crise nacional. Reflexões em torno de uma data. O Estado de S. Paulo, São Paulo, 15 de nov. 1925.

_____. A Comunhão Paulista. Revista do Brasil, n.84, 1922, p.374-376

_____. Conceito de universidade. In: PONTES, J. A. V. Júlio de Mesquita Filho. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010.

_____. Oração do paraninfo Júlio de Mesquita Filho In: UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS. Anuário da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo (1936). São Paulo: Revista dos Tribunais, 1937.

_____. Pensamento diretor dos fundadores da Universidade de São Paulo. In: PONTES, J. A. V. Júlio de Mesquita Filho. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010.

MOREY, M. Introducción - “La Cuestión del Método”. In: FOUCAULT, M. Tecnologías del Yo y Otros Textos Afines. Barcelona: Paidós Ibérica, 1991.

MOURA, C, A, R. História stultitiae e história sapientiae. Discurso: Revista do Departamento de Filosofia da USP, São Paulo, v. 17, 1988.

MUCHAIL, S. T. Michel Foucault e o dilaceramento do autor. Margem (PUCSP), São Paulo, v. 16, p. 129-135, 2003.

OLIVEIRA, F. V. Fantasmas da tradição: João Cruz Costa e a cultura filosófica uspiana em formação. 2012. Tese (Doutorado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

OURIQUES, N. O colapso do figurino francês - críticas às ciências sociais no Brasil. Florianópolis: Insular, 3. ed. 2015.

PEIXOTO, F. *Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide*. São Paulo: Edusp. 2000

_____. “Franceses e norte-americanos nas Ciências Sociais brasileiras”. In. S. Miceli (org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*, v. 1. São Paulo: Sumaré. 2001

PEDEN, K. Descartes, Spinoza and the impasse of French Philosophy. *Modern Intellectual History*. Cambridge, v. 8., n. 2, 2011, p. 361-390.

PEREIRA, O, P. Discurso proferido quando da entrega de título de professor emérito. In: Cerimônia de outorgar do título de Professor Emérito: Prof. Dr. Oswaldo Porchat de Assis Pereira da Silva. São Paulo: SDI/ FFLCH/USP, 2002, p.13-32.

PEREIRA, O. P. Meu Ceticismo. Discurso, [S. l.], v. 46, n. 2, p. 7-36, 2016.

_____. “conflito das filosofias. In. FERRAZ JR, T.S; PEREIRA, O,P.; PRADO JR. A filosofia e a visão comum do mundo. Ed.1. Brasiliense, 1981.

_____. “Panorama filosófico brasileiro. O Estado de São Paulo, São Paulo, 16 jul. 2005, 1º caderno, p. A2.

_____. “Prefácio Introdutório. In. . In: A religião de Platão. Trad. Ieda e Osvaldo Porchat. São Paulo: DIFEL, 1970.

_____. “Um ensaio brilhante de um intelectual maduro. *Novos Estudos Cebrap*, n. 39, 1994, p. 251-254.

PETITJEAN, P. “As missões universitárias francesas na criação da Universidade de São Paulo (1934-1940)”. In. A. I. Hamburger *et all* (orgs). *A ciência nas relações Brasil-França (1850- 1950)*. São Paulo: Edusp/Fapesp. 1996a

_____. “Entre a ciência e a diplomacia: a organização da influência científica francesa na América Latina, 1900-1940”. In. A. I. Hamburger *et all* (orgs). *A ciência nas relações Brasil-França (1850-1950)*. São Paulo: Edusp/Fapesp. 1996b

PHILONENKO, A . L'Oeuvre de Fichte. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1984.

PIMENTA, A. R. . História da filosofia e filosofar: um olhar crítico sobre o método das estruturas de M. Gueroult. *Luminária (União da Vitória)*, v. 1, p. 124-139, 2008.

PRADO JR, B. A união entre a alma e o corpo em Descartes, segundo Lívio Teixeira. Apresentação do Ensaio sobre a moral de Descartes, São Paulo, Brasiliense, 1990, p. 7-10.

REALE, M. Resenha de A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa, São Paulo, FFLC-USP, 1954. *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. V, fasc. 7, janeiro-março, de 1955, p. 136-141.

_____. Em memória de Lívio Teixeira. *Discurso*, v. 5, n. 6, p. 5-8, 9 ago. 1975.

_____. “Em memória de Lívio Teixeira. *Estudos Avançados*, São Paulo-SP, v. 08, p. 245-248, 1994.

_____. “Entrevista. In: M. NOBRE; J.M. REGO (org.), *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo, Editora 34, 2000, p. 199-226

_____. “Uma obra essencialmente filosófica. *Novos Estudos CEBRAP*, Nr. 39, pp. 255-57, jul. 1994.

_____. Prefácio – O pressentimento de Kojève. In: ARANTES, Paulo. *Ressentimento da dialética: dialética e experiência intelectual em Hegel (antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 9-17.

RODRIGUES, L, S. 2011. *A produção social do marxismo universitário em São Paulo (1958-1978)*. Tese de Doutorado, História Social, FFLCH, USP.

_____. Um departamento municipal no ultramar francês: o cosmopolitismo de José Arthur Giannotti. *Campos, Curitiba*, v. 18, n 1-2, 2017b, p. 61-88.

ROMERO, S. *A philosophia no Brasil: ensaio crítico*. Porto Alegre: Typographia da Deutsche Zeitung, 1878.

ROSA, J, G. A hora e a vez de Augusto Matraga. In: *Sagarana*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2001, 363-413.

SANABRIA ALELUIA, J, R. *A invenção do filósofo ilustrado: notas arqueogenealógicas do ensino da filosofia no Brasil*. São Paulo: Editora Cultura Acadêmica, 2014.

SANTIAGO, H. Como ser feliz. [Resenha de a doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa, São Paulo, Ed. da Unesp, 2001]. Folha de São Paulo, *Jornal de resenhas*, 6 de novembro de 2002, p. 2

SARDEIRO, L. A. Apresentação. In: *Philosophica – Revista de Filosofia da História e Modernidade*, nº. 6, São Cristóvão: 2005, p. 129-130.

SCHWARZ, R. As ideias fora do lugar. In: _____. *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. 6. ed. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2000.

_____. “Filosofia em formação”. *Novos Estudos CEBRAP*, Nr. 39, jul. 1994, p. 238-42.

_____. “Nacional por subtração”. In: *Que horas são?* São Paulo:

_____. Pressupostos, salvo engano, de “Dialética da malandragem”. In: _____. *Que horas são?* Ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 129-155.

_____. *Sequências brasileiras: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*. 5. ed. São Paulo: Duas Cidades/ Editora 34, 2001.

SMITH, P. J. *Uma visão cética do mundo: Porchat e a filosofia*. 1. ed. São Paulo: Editora da UNESP, 2017.

TCHÉKHOV, A. P. *Sem trama, sem final: 99 conselhos de escrita*. São Paulo: Martins, 2007.

TEIXEIRA, L. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. 2ª. ed. São Paulo: Ed. UNESP, 2001.

_____. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa - Tese apresentada para livre-docência da Cadeira de História da Filosofia da Faculdade de filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo*. São Paulo, iv, 136 p. (Faculdade de filosofia, ciências e letras. Boletim, nº 199, 1954, p. 199-492.

_____. *Algumas considerações sobre a filosofia e o estudo da história da filosofia no Brasil*. n. Cadernos Espinosanos. Estudos sobre o século XVII. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, N. X, São Paulo: USP, 2003a, p. 194-201

_____. *Bergson e a História da Filosofia*. n. Cadernos Espinosanos. Estudos sobre o século XVII. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, N. X, São Paulo: USP, 2003b, p. 156-166.

_____. *Discurso do Professor Lívio Teixeira, paraninfo da turma de 1948*. In: UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. Anuário da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras – 1939-1949. Seção de Publicações, 1953; v. I.

_____. *Discurso do professor Lívio Teixeira*. In. Cadernos Espinosanos. Estudos sobre o século XVII. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, N. X, São Paulo: USP, 2003c, 141-145.

_____. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo. Tese para o concurso de cátedra São Paulo, Boletim nº 2 da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, 1955.

_____. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo, Brasiliense, 2º ed. 1990.

_____. Filosofia e História da Filosofia. À margem de alguns estudos sobre as relações da Filosofia com a sua História. n. Cadernos Espinosanos. Estudos sobre o século XVII. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, N. X, São Paulo: USP, 2003d, p. 167-185.

_____. Mecanismo e finalidade na “Evolução Criadora” de H. Bergson. n. Cadernos Espinosanos. Estudos sobre o século XVII. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, N. X, São Paulo: USP, 2003g, p.13-18.

_____. Nicolau de Cusa, estudo dos quadros históricos em que se desenvolveu seu pensamento e análise dos livros I e II do *De docta ignorantia*. n. Cadernos Espinosanos. Estudos sobre o século XVII. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, N. X, São Paulo: USP, 2003f, p.13-18.

_____. Nicolau de Cusa. Estudo dos quadros históricos em que se desenvolveu seu pensamento e análise dos livros I e II do “*De Docta Ignorantia*”. In: Revista de História. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, vol. II, nº 5, Ano II, janeiro-março de 1951. p. 19-41.

_____. Nicolau de Cusa. Estudo dos quadros históricos em que se desenvolveu seu pensamento e análise dos livros I e II do “*De Docta Ignorantia*”. Parte III. In: Revista de História. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, vol. III, nº 7, Ano II, julho-setembro de 1951. p. 71-84.

_____. Nicolau de Cusa. Estudo dos quadros históricos em que se desenvolveu seu pensamento e análise dos livros I e II do “*De Docta Ignorantia*”. Parte II. In: Revista de História. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, vol. II, nº 6, Ano II, abril-junho de 1951. p. 283-305.

_____. Notas e Comentários. Constituição e Ordem. In: O Estandarte. São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, Ano XLII, nº 6, 23/2/1934. p. 1 e 2

_____. Notas e Comentários. O nosso ponto. In: O Estandarte. São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, Ano , 1/8/1934. p. 2.

_____. Precisamos de um líder? In: O Estandarte. São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, 4/8/1933. p. 4.

_____. Quelques considérations sur la philosophie et l'étude de l'histoire de la philosophie au Brésil.n. Cadernos Espinosanos. Estudos sobre o século XVII. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, N. X, São Paulo: USP, 2003e, 186-193.

_____. Quelques considérations sur la philosophie et l'étude de l'histoire de la philosophie au Brésil. In: Études sur l'histoire de la philosophie en hommage a Martial Guérout. Paris: Fischbacher, 1964.

_____. Sobre a questão maçônica. In: O Estandarte. São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, 21/8/1938. p. 6.

_____. Theologia de Crise. In: O Estandarte. São Paulo: Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, 12/3/1931. p. 10-11.

THIRY A. Malebranche, Tome II : Les cinq abîmes de la Providence, 1 : L'ordre et l'occasionalisme. Tome III : Les cinq abîmes de la Providence, 2 : La nature et la grâce. Revue Philosophique de Louvain. Troisième série, tome 60, n°67, 1962, p. 439-442

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. Anuário da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras -1936. São Paulo: Empresa Gráfica da "Revista dos Tribunaes", 1937.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. Anuário da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras - 1939-1949. Secção de Publicações, 1953a; v. I.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. Anuário da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras - 1939-1949. Secção de Publicações, 1953b; v. II.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. Anuário da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras -1951. Secção de Publicações, 1953c.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. Anuário da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras -1952. Secção de Publicações, 1954.

VEIGA-NETO, A. Foucault & a Educação. 2.ed. – Belo Horizonte: Autêntica, 2004

VELLOSO, A. V. [Carta] 11 set. 1955, Belo Horizonte [para] COSTA, J.C, São Paulo Alegre. 3f. Aceite do convite para concurso de Cátedra de Lívio Teixeira.

VEYNE, P. Foucault: seu pensamento, sua pessoa. Tradução Marcelo Jacques de Moraes. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VUILLEMIN, J. Martial Guerout †13.8.1976: Fichte. Archiv für Geschichte der Philosophie 59 (1977): 289–93.

_____. La Philosophie et son histoire, Paris: Odile Jacob, 1990.

WAHL, François. Qu`est-ce que le structuralisme? Philosophie. Editions du Seuil, Paris, 1973.

WAHL, François. Que es el estructuralismo? Filosofía - la filosofía antes y después del estructuralismo. Traducción de Andrés Pirk. Editorial Losada, S.A. Buenos Aires, 1975.

SOBRE O LIVRO

Catálogo

André Sávio Craveiro Bueno – CRB 8/8211

Normalização

Livia Pereira

Diagramação e Capa

Mariana da Rocha Corrêa Silva

Assessoria Técnica

Renato Geraldi

Oficina Universitária Laboratório Editorial

labeditorial.marilia@unesp.br

Formato

16x23cm

Tipologia

Adobe Garamond Pro

POR QUE NÃO SOMOS FILÓSOFOS? é uma investigação contundente e provocativa sobre o ensino da filosofia no Brasil, centrando-se na Universidade de São Paulo entre 1936 e 1963. O filósofo José Roberto Sanabria de Aleluia, de modo singular e criterioso, limpa a poeira dos arquivos da história da filosofia e joga luz sobre as disputas de poder na microfísica da universidade, e traz uma série de referências inéditas sobre como o ensino da filosofia foi tensionado, atravessado e constituído por complexas relações de saberes, poderes e silenciamentos, notadamente marcados por referências e preferências que reverberaram amplamente na formação acadêmica em filosofia no Brasil.

Sanabria faz a leitura sobre o ensino da filosofia através da perspectiva genealógica de Michel Foucault, sobretudo de práticas e discursos que constituíram processos da formação em filosofia no Brasil em meados do século XX. Ao perguntar “por que não somos filósofos?” o autor convida aos que se dedicam à educação, filosofia e ensino da filosofia, a refletirem para além das convenções estabelecidas, por outros caminhos e por outras práticas filosóficas.

Reinaldo de Souza Marchesi

Professor da Universidade Federal do Pará – UFPA.

ISBN 978-65-5954-545-2



9 786559 545452