

# PROXIMIDADES ENTRE FILOSOFIA E LITERATURA

## PROXIMITIES BETWEEN PHILOSOPHY AND LITERATURE

Alessandro Pimenta <sup>1</sup>

**Resumo:** Aborda-se, neste artigo, a potencialidade tanto da filosofia quando da literatura dizerem o ser, ou melhor se aproximarem pela palavra, do ser. Para tanto, mostra-se a proximidade da filosofia e da literatura. Para isso, recorre-se à história da filosofia e a exemplos da literatura que sustentam esta tese.

**Palavras-chave:** Filosofia; Literatura; Ser; Verdade; Mundo.

**Abstract:** In this article, we discuss the potentiality of both philosophy and literature to say that we are, or rather, to approach the word, of being. For that, the proximity of philosophy and literature is shown. For this, the history of philosophy and examples of the literature that support this thesis are used.

**Keywords:** Philosophy; Literature; Being; Truth; World.

*Só pensamos através de imagens. Se queres ser filósofo, escreve romances.*

**Albert Camus**

### **Proximidades entre filosofia e literatura**

As relações entre filosofia e literatura foram e ainda são pontos de importantes debates, tanto por filósofos como por literatos. Há os que defendem a tese de que a filosofia se distingue radicalmente da literatura, tanto pela forma quanto pelo conteúdo. Se por um lado, a filosofia exprimiria a verdade em uma linguagem conceitual que aspiraria à universalidade, a literatura buscaria, entretanto, a beleza, utilizando-se de uma linguagem simbólica e metafórica (STANISOR e ENACHE, 2009). Há, ainda, os que consideram que tudo é literatura. As obras de Nietzsche, Proust, Sartre e Camus, por exemplo, mostram como esta relação pode ser não só possível, mas harmônica. A legitimidade dessa relação é demonstrada historicamente pela antiga unidade entre filosofia e poesia. Nietzsche mostra como o discurso especulativo se aproxima do discurso poético. As obras filosóficas seriam obras de arte onde filósofo busca modelos de ser. A filosofia seria como a literatura, uma forma de contemplação do espetáculo sublime do mundo, da mesma forma que a literatura seria a busca de modelos do ser ou compreensão do ser.

Tanto os filósofos como o artista ou literato refletem sobre os problemas que lhes incomodam e não o fazem nem aquém nem além da linguagem. É a linguagem que lhes oferece o modo de exprimir o pensamento, tanto conceitual quando metafórico. O pensamento, nesta perspectiva, é a transfiguração das experiências ou sentimentos em abstrações. A experiência especulativa se encontra após a imaginação poética ou o que se pode chamar de intuição fundamental. Ainda que a filosofia seja uma investigação rigorosa sobre conceitos e teorias, não se pode esquecer da pergunta pela origem destes problemas. Isso será abordado posteriormente, como *Ato de Filosofar*.

Atualmente, não é possível estabelecer uma disjunção (P v Q) onde um criador deveria ser, necessariamente, classificado ou como filósofo ou como literato. Uma obra, na atualidade, é uma obra aberta, não sendo possíveis reducionismos ou classificações estanques. Como classificar, categoricamente, Nietzsche, Cioran, Valéry, Camus ou Sartre? É interessante apontar que, inicialmente, a obra de Nietzsche era inclassificável. Em algumas bibliotecas era encontrada nas estantes de literatura, em outras, de filologia e, ainda, em estantes de filosofia ou cultura geral. Somente a partir dos estudos de Heidegger na Alemanha e de Deleuze na França, Nietzsche foi analisado como filósofo. Este exemplo serve para mostrar, por um lado, a dificuldade de estabelecer uma classificação categórica e, por outro, indica que aquilo que a academia, por vezes, estabelece como filosófico está permeado de argumentos de autoridade, pois somente quando Heidegger e Deleuze se interessaram pela obra de Nietzsche, esta foi realmente acolhida nos meios filosóficos. Não seria o caso de se levantar a hipótese de que, diante do exposto, seria possível que vários literatos fossem denominados filósofos se, à semelhança de Nietzsche, desenvolvessem-se seriamente estudos sobre eles por algum filósofo já consagrado? Não seria o Caso de Gonçalves de Magalhães, Guimarães Rosa, Machado de Assis e outros?

A questão central de toda criação, seja literária ou filosófica é, segundo Stanisor e Enache (2009), a relação tridimensional entre eu, mundo e palavra. Por isso, pode-se afirmar que a filosofia e a literatura partilham três aspectos chaves: pensamento, linguagem e escritura. Tanto a filosofia quanto a literatura são produtos do pensamento e da linguagem e o resultado de ambas pode ser expresso literária ou filosoficamente. Não se pode afirmar que a literatura negligencia o pensamento em detrimento da expressão, nem inversamente, que a filosofia se preocupa somente com a reflexão e desconsidera os modos expressão.

### **Literatura e filosofia: notas sobre a autonomia da filosofia**

Quando se pensa na identidade filosofia, não há como não colocar questões que pensam a particularidade das práticas filosóficas nos mais diversos países ocidentais, especialmente, aqueles que, ao logo da história da filosofia se estabeleceram como referências, como por exemplo, Grécia, França Alemanha, Inglaterra. Ainda que se defenda a idéia de que há um universalismo, ou que a

filosofia almeja a construção de sistemas universais ou ainda a premissa de que a verdade é universal, não se pode negar que na história da filosofia o modo de buscar esta universalidade sofre variações de épocas em épocas ou conforme práticas mais populares nos mais diversos países. Serei mais claro, a expressão da busca da verdade coloca tanto o problema do método filosófico ou métodos, e sua expressão. Se hoje se pensa em uma relação da filosofia com a literatura e muitos consideram essa relação problemática, não se pode esquecer que desde os pré-socráticos essa relação era muito próxima. O tratado de Parmênides, era um poema. Posteriormente, Platão usou de diálogos para expressar toda sua filosofia. Há uma série de exemplos. Não é sem razão que defendo a literatura como *uma* expressão autêntica do filosofar. Este seria o caso do Brasil, com fortes expressões como Machado de Assis, Gonçalves de Magalhães, Graça Aranha, Mário de Andrade, Oswald de Andrade ou Drumond. Mas não o é. O motivo é o seguinte. O modo de fazer filosofia no Brasil afastou da literatura. A filosofia ao buscar estabelecer sua identidade em terras brasileiras fez uma opção por este afastamento: Afastou-se da literatura e de problemas que não fossem universais ou já consagrados na história do pensamento.

Este distanciamento entre filosofia e literatura no Brasil possui uma explicação que se constitui no modo como se consagrou um modelo privilegiado de filosofar. Na verdade, ainda que não seja consenso, é pelo menos muito expressivo, que a filosofia busca a verdade. Nesta busca, alguns termos se tornaram fundamentais para o pensamento ocidental. Nesse sentido, a reflexão de Heidegger sobre tais conceitos colaboram para o que se quer mostrar aqui. São eles: Ser, *physis*, alétheia e *lógos*. Afirmar um distanciamento entre filosofia e literatura (prosa ou poesia) e dizer que a filosofia busca e talvez tenha acesso à verdade, é dizer que a literatura não o consegue. É afirmar não se pode ter acesso a estes conceitos pela literatura.

### **A filosofia e seus termos fundamentais: ser, *physis*, alétheia e *lógos***

Ao se levantar o questionamento sobre a importância da *physis*, pergunta-se por que este termo serve de fundamento, no desabrochar do pensamento ocidental. Para se pensar o ser, é preciso perguntar pelo seu significado. Normalmente, recorre-se à tradução romana de *physis* como *natura* e a vertemos simplesmente como natureza. Para Heidegger, os romanos traduziram os textos gregos erroneamente. Os romanos são vistos sempre como decadentes. Tanto para Heidegger, quanto para H. Arendt, Roma é o império antimetafísico, por excelência. (HEIDEGGER, 1987). No entanto, em latim, *natura* tem a ver com *nacere*, que significa vir à luz, nascer, nascimento. Além disso, é fato incluir, na *physis*, não apenas nossa natureza ou os fenômenos naturais, como também a história, que é obra dos homens.

*A physis, entendida, como sair e brotar, pode-se experimentá-la em toda a parte, assim, por exemplo, nos fenômenos celestes (nascer do Sol), nas ondas do mar, no crescimento das plantas, no nascimento dos animais e dos homens do seio materno. Entretanto, physis, o vigor dominante, que brota, não se identifica com esses fenômenos, que ainda hoje consideramos pertencentes à 'natureza'. Tal sair e suste-se fora de si e em si mesmo não se deve tomar por um fenômeno qualquer, que entre outros observamos no ente. A physis é o ser mesmo em virtude do qual o ente se torna e permanece observável". (HEIDEGGER, 1987, p. 44)*

Em grego, o verbo *phyein* significa brotar emergir, despregar-se. *Physis*, para os gregos é um termo utilizado para designar ente. Neste ambiente, *physis* é o que surge. É a própria diferença. Tudo o que se chama ente tem a característica de mostrar-se. O ente é a partir do ser, é histórico e pode mudar. Esse movimento se harmoniza com a idéia de repouso, acentuando-se o aspecto de ponto de chegada de um processo e o aspecto de exibição, que se completa e harmoniza com a idéia de repouso, enquanto durar, permanecer: a *physis* é um "chegar de" que, chegando, mostra-se, conservando-se nesta manifestação. Dessa forma, a tradução usual de *physis* como natureza e essência, chega até mesmo a conservar a idéia do "por si" e do "permanecer" que

os gregos compreendem caracterizando o ser, mas perde o sentido da chegada que exhibe. Com efeito, o ente, enquanto tal, é *physis*, isto é, aquilo que o torna o que é, é esse emergir que, em si mesmo, permanece, esse brotar que repousa em si mesmo (HEIDEGGER, 1998, p. 101-104) O ente, conforme a caracterização dos pensadores gregos do século VI a.C., é um consistente estar-à-luz. Parece estranho a nós pensar estas três características do ente como *physis*: advento, manifestação e constância. Assim, ser coincide com aparecer. Não no sentido que o mostrar-se do aparecer seja algo que se acrescente, eventualmente, ao ser.

Já o termo grego *alétheia* chegou a nós pela tradução romana *veritas*, entendida como adequação, no interior da proposição, entre o dito e a coisa como tal. Mas não era certamente esse o sentido do termo no século VI a.C. A tradução do termo grego pelo termo romano fez a palavra grega perder seu sentido original que era desvelamento, desocultamento, havendo uma relação intrínseca entre *alétheia* e *physis*. Sobre isso, Heidegger nos diz:

Pois a Essencialização grega da verdade só é possível com a Essencialização grega do Ser, concebido como *physis*. Em razão dessa contextura original de Essencialização entre *physis* e *alétheia*, podem dizer os gregos: O ente, enquanto ente, é verdadeiro. O verdadeiro é, como tal, ente. O que quer dizer: O que se mostra no vigor imperante, está na dimensão do re-velado, des-coberto. O des-coberto, o re-velado, como tal, chega a sua consistência, no (ao) mostrar-se. A verdade como re-velação não é um acréscimo ao Ser". (HEIDEGGER, 1987, p. 129).

O revelar-se na *alétheia* e na *physis*, não só elimina o esconder, mas dele necessita para poder ser como é, isto é, como des-velar. Isso ainda se manifesta mais claramente no Frag. 123 de Heráclito: "Surgimento favorece o encobrimento (*physis kryptesthai philei*)" (HEIDEGGER, 1998, p.122) O surgimento pertence ao encobrimento, essencialmente. Não há como existir surgimento, sem que o momento anterior ao surgimento seja o encobrimento. Assim, a verdade como revelação não é algo que se soma ao ser, é o mesmo. A *alétheia* é a revelação que concede ao ente a possibilidade de ser. É um desocultamento que, porém, instaura-se sob o fundo conservado de um originário ocultamento. Mas isto implica, ao mesmo tempo, um originário não-ser. Por isso, Heráclito diz no Frag. 53, "O combate é de todas as coisas pai, de todas rei, e uns ele revelou deuses, outros, homens; de uns fez escravos, de outros livres" (HEIDEGGER, 1998, p. 84). Há, então, um embate originário, uma tensão que faz com que os combates nasçam como tais e se suponham reciprocamente. O ser, aqui, é aquilo que mostra o ente, que o apresenta, mas que neste mostrar ao mesmo tempo se retrai e subtrai (HEIDEGGER, 1987, p. 202-203)

Ainda, o ser, entendido como *physis* inclui também a dimensão do repouso, do advir como perdurar. Os pensadores do ser, neste caso, os pensadores anteriores a Platão, refletem sobre isto através da noção de *lógos*. O termo *lógos*, no século VI a.C., possuía dois sentidos, a saber, tanto falar ou dizer, como estender e colher. É nesta pluralidade de sentido que, na filosofia de Heráclito, *lógos* se torna um conceito chave. Mesmo que a proposta aqui não seja uma exposição sistemática da doutrina heraclitiana do *lógos*, é importante no entanto, saber que o *lógos* é, ao mesmo tempo, algo permanente (Frag. 1) e unificante (Frag. 50). Segundo Heráclito, ente é aquilo que é estável e constante. É o *lógos* quem promove isso.

O Frag. 50 informa que sábio é aquele que diz conforme o *lógos*: tudo é um. Significa a totalidade dos entes (*Pánta tá ónta*). Assim tudo que une é o ser. Os ser recolhe os entes, junta-os. Note-se que tudo o que é recolhido pelo *lógos* é resguardado na revelação, na *alétheia*. Tudo isso nos leva a pensar o *lógos* como aquilo que reúne tudo aquilo que emerge. O ser do ente é *lógos*. Em suma, o ente é visto como aquilo que emerge por si mesmo (*physis*). O ser do ente é aquilo que faz com que ele apareça naquilo que ele é (*alétheia*) e que o resguarda, abrigo-o (*lógos*). A deturpação destes termos anexada à diferença ontológica resultou, dentro da concepção de Heidegger, na crise do ocidente em fins do séc. XX. Chamo, igualmente, de deturpação, o fato de que expressões literárias sejam consideradas alheias ao *lógos* e à *alétheia*. Fazer filosofia é buscar uma proximidade e um distanciamento adequado com estes termos originários. A investigação

sobre estes conceitos pode ser feita por meio da literatura e o foi se observarmos a história do pensamento no ocidente.

### Filosofia no Brasil: formação e método

O modo de fazer filosofia e ensinar filosofia não pode desconsiderar como isso efetivamente foi ou é realizado. Trata-se, então, de investigar, aqui, qual o método que orientou a formação filosófica no Brasil: o método das estruturas de M. Gueroult. Ora, esta questão não é secundária, pois a influência desta maneira de se fazer e ensinar filosofia foi, durante algumas décadas, quase hegemônica, para não dizer em sua totalidade. Se a influência de Gueroult 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 Gueroult. Este é o cerne da questão, pois os professores já licenciados, conscientes ou não, receberam, inevitavelmente, uma formação estruturalista, salvo certas exceções.

Uma primeira inserção do ensino de filosofia no Brasil se efetiva já com a presença dos jesuítas. Não é de se estranhar que a filosofia e o método de ensino ministrado constituíam expressões da ideologia subjacente: filosofia tomista e *ratio studiorum* como método de ensino e aprendizagem. Certamente, um estudo da influência dos jesuítas na educação brasileira não pode ser desconsiderado, todavia o que se privilegia aqui é um outro evento [1]: a filosofia uspiana.

O ensino de filosofia bem como sua difusão no Brasil tem como evento fundamental a missão francesa na década de 40 do séc. XX, na jovem Universidade de São Paulo, fundada em 1934. A metodologia trazida pelos professores vai constituir, futuramente, a metodologia do ensino desta disciplina, ainda mais, constituirá a forma considerada por excelência desta atividade. Há, então, “a implantação do modelo historiográfico francês” (MARQUES, 1999, p. 648), que tem em Gueroult seu expoente mais conhecido no Brasil. Segundo Marques (1999, p. 649), a recepção da proposta metodológica de Gueroult foi aceita passivamente. Ainda, sua expansão e ratificação deveram-se ao texto que Victor Goldschmidt apresentou em 1957 no XII Congresso de Filosofia intitulado *Temps historique et temps logique dans l'interprétation des systèmes philosophiques*, traduzindo para o português por Porchat Pereira como apêndice ao livro *A religião de Platão*. Referindo-se à contribuição de Gueroult sobre a metodologia do estudo e do ensino de filosofia, Teixeira (1964) salienta que não pode existir filosofia em detrimento da história da filosofia. O estudo, então, busca a compreensão dos conceitos e da ordem interna do texto filosófico. Acrescente-se que,

diversamente do que ocorre nas ciências, a história da filosofia é, de fato, o principal instrumento de iniciação à filosofia e, para a filosofia, permanente inspiração (GUEROULT, 2000, p. 162).

Assim, a busca da identificação e da reconstrução da ordem interna ou ordem das razões será a meta da pesquisa e do ensino de filosofia na Universidade de São Paulo. O PCN (1999, p. 331), no que tange à filosofia, é tributário do método estruturalista, porém adiciona aspectos negligenciados pela prática estruturalista no Brasil, a saber, a crítica e a reflexão, a partir dos clássicos da história da filosofia, sobre a realidade contemporânea.

Antes do que se denomina missão francesa, encontrava-se, no Brasil, um solo filosófico que possuía duas características principais: o tomismo e o ensaio, considerados descompromissados com o rigor acadêmico. O ensino de cunho tomista se deve à educação católica difundida principalmente pelos padres jesuítas, segundo a metodologia de ensino denominada *ratio studiorum*. A segunda perspectiva se caracteriza pelo escrito leve e solto, acusado, posteriormente, de ignorar a tradição, não por negá-las, mas pelo simples desconhecimento de sua existência.

Ao se pensar o que vem a ser a metodologia uspiana de fazer filosofia, deve-se ter em mente o referencial teórico que lhe é inerente: “o ensino de filosofia não pode prescindir da história da filosofia” (LEOPOLDO E SILVA, 1993, p. 801). Assim, tanto Gueroult como Goldschmidt são importantes, pois são os expoentes teóricos do método estruturalista no Brasil.

Não há motivos para negar a legitimidade da história da filosofia, pois neste aspecto Gueroult (2000, p. 159-171) mostrou, coerentemente, como se pode além do *quid fact* defender seu *quid*

juris. Estudar história da filosofia é fazer filosofia. Entretanto, a simples leitura, com a finalidade em si mesma é de balde. Fazer filosofia é dialogar com sua história: “o fundador da historiografia filosófica antiga, Aristóteles, interpreta o passado da filosofia em função de seu sistema das causas e da passagem da potência ao ato” (GUEROULT, 2000, p. 164).

É assim que se vê Aristóteles como leitor e crítico de Platão, Descartes como leitor e crítico da tradição escolástica e, no séc. XX, Heidegger leitor de Platão, Aristóteles, Nietzsche etc. Saliente-se que estes pensadores supra-citados não buscaram reconstruir a ordem interna ou a ordem das razões nas obras de outros filósofos. Eles foram além do historiador da filosofia, eles filosofaram a partir da história da filosofia. Eles vão além, pois a partir de uma compreensão rigorosa dos pensamentos de certos filósofos vão tecendo sua própria filosofia. O problema que se aborda, aqui, é a sacralização de um método.

As consequências são facilmente identificadas: uma filosofia estéril, um “pensamento tímido” e um afastamento da filosofia com a literatura e o ensaio já difundidos no Brasil desde o século XIX. A expressão pensamento tímido designa uma atitude de demasiada reserva ou medo de ousar. E isto de duas maneiras. Primeiro, ousar na hermenêutica e, segundo, ousar no diálogo intenso com o texto. É neste segundo ponto que, mesmo com todos os avanços desde a missão francesa no Brasil, o diálogo filosófico, propriamente dito, é quase inexistente.

É interessante a atitude designada como pensamento tímido, na medida em que expressa sua esterilidade. Na verdade, são comentários de comentários. Ao se ter acesso a periódicos internacionais e vasculhar fontes, não é raro encontrar artigos que, não somente serviram de base para a confecção de artigos no Brasil, mas foram transpostos para o português quase literalmente.

Não se quer, aqui, nem apontar em contraposição a um pensamento tímido, uma atitude pueril, ou mesmo de crítica imediatista, nem um quadro da filosofia como a base para uma educação moral e cívica. Pensar a filosofia como auxiliar nas formalidades e convenções não se sustenta. Basta lembrar que Sócrates foi condenado por expor um conteúdo que contrariava as convenções da época (ateísmo, introdução de novos deuses e corrupção da juventude). Entretanto, abrir mão de seu caráter crítico é, para a filosofia, uma auto-flagelação. Em muitos casos, a filosofia é desconstrutiva, para usar a linguagem de Derrida. Uma leitura crítica dos clássicos pode auxiliar na compreensão da época presente, ou mesmo clarear certas ideologias que não se percebem facilmente.

É bem verdade, que filósofos brasileiros não tenham quase nada a dizer sobre a política nacional e mundial. Talvez, sim, mas comentando, por exemplo, um texto de Habermas sobre conflitos internacionais, mas dialogar com a argumentação de Habermas seria de uma audácia que não é hábito. Se a filosofia é crítica em sua constituição e se uma metodologia de análise rigorosa corrobora as pesquisas e leituras de textos filosóficos, então uma leitura rigorosa dos textos merece um olhar crítico aos mesmos, avaliando teses e dialogando com as mesmas. Entretanto, não é o caso no Brasil e na América Latina, salvo raras exceções.

Por outro lado, o modo de se fazer filosofia no Brasil afastou as pessoas tanto de problemas nacionais quanto de modos de expressão que não fossem a monografia. Expressões literárias ficaram em segundo lugar como expressão de pensamentos originais ou de análises críticas de problemas que, mesmo sendo brasileiros, possuem um viés universal, como a ironia machadiana, ou a condição humana em João Cabral de Melo Neto.

O PCN referente ao conhecimento de filosofia lembra que os “motivos de autoritarismo para retirar a Filosofia dos currículos escolares” (PCN, 1999, p. 327) foram decisivos para sua exoneração. Ora, se uma disciplina não fosse, pelo menos hipoteticamente, perigosa, ela não teria sido abolida no período recente da história do Brasil, a saber, a ditadura. Mas um ensino de filosofia estéril como o de hoje, pouco teria a dizer e refletir criticamente sobre as atrocidades cometidas, ou pouco auxiliaria na efetivação de sua natureza reflexiva caracterizada pela reconstrução e pela crítica (PCN, 1999, p. 330-331). A filosofia seria, idealmente, por exemplo, um empecilho para uma ditadura, mas tal como ela tem se constituído, seria mais uma disciplina ministrada de maneira técnica. Ela seria, enfim, inofensiva.

## O método das estruturas de Martial Gueroult

O discurso do professor Lívio Teixeira por ocasião do *III Congresso Brasileiro de Filosofia*, promovido pela Universidade de São Paulo em 1959, traz algumas declarações que são pertinentes. A primeira é que a USP foi a primeira instituição a introduzir o ensino de filosofia nos cursos universitários (TEIXEIRA, 2003). Desta afirmação, depreende-se que os ensinamentos de filosofia no Brasil, desde o período colonial até a fundação do departamento de filosofia da USP, eram apenas uma caricatura de um ensino de filosofia, marcado pelo amadorismo, pelo nacionalismo e pelo desconhecimento da história da filosofia. A segunda informação que Lívio Teixeira (2003) aponta é que em 1959, a função do departamento de filosofia será a preparação de um ensino calcado cada vez mais em bases mais sólidas, a partir da experiência francesa. Assim, era preciso estabelecer “novas perspectivas e novos rumos” (TEIXEIRA, 2003, p. 142). É importante notar que Lívio Teixeira foi assistente de Martial Gueroult que lecionara pela primeira vez no Brasil em 1949. A metodologia por ele trazida foi acatada passivamente (MARQUES, 1999), constituindo, assim, um estudo direto dos textos filosóficos (abolição dos manuais), porém dócil à doutrina estrangeira. A ampliação da aceitação da metodologia estruturalista de Gueroult se realizou através dos escritos de Victor Goldschmidt, principalmente após a tradução de *La religion de Platon*, por O. Porchat Pereira. Note-se, ainda, que já em 1962, Lívio Teixeira publica um artigo intitulado *Filosofia e história da filosofia*, na Revista da Faculdade de Letras de Lisboa. Este artigo pretende mostrar que, diferentemente do que se fazia no Brasil, a filosofia não pode prescindir de sua história em função do nacionalismo ou de uma concepção perene de filosofia oriunda da formação jesuíta ainda remanescente (TEIXEIRA, 2003).

Nesta perspectiva, é necessário apresentar uma alternativa eficaz contra as experiências acadêmicas ou extra-acadêmicas de cunho nacionalista que minimizavam a importância da história da filosofia em detrimento de problemas nacionais. Tais nacionalistas para L. Teixeira (2003, p. 197) “julgam contrário ao bom senso interessar-se por Platão, Descartes ou Kant neste país jovem oprimido por problemas urgentes, dentre os quais a educação primária não é a menor”. A metodologia de Gueroult se constitui, então, como uma alternativa ao nacionalismo e ao amadorismo. Como expressão desse nacionalismo e amadorismo Lívio Teixeira cita Farias Brito e o *Apostolado Positivista* fundado no Rio de Janeiro em 1880 (TEIXEIRA, 2003, p. 196). Voltando-se contra um pensamento de cunho nacionalista, Teixeira já indicava que tal atitude não seria propriamente filosofia, mas somente uma visão de mundo, uma vez que mesmo com as influências indígenas e africanas, nosso pensamento é europeu (TEIXEIRA, 2003).

Como instrumento desse rompimento com o ensino de filosofia no Brasil especialmente do séc. XIX, Teixeira aponta os estudos de Gueroult como expressões primordiais, ao abordar a relação necessária entre filosofia e sua história. Nesse sentido as relações entre filosofia e sua história possuem dois aspectos: a) não pode haver filosofia sem história da filosofia; b) a história da filosofia pode parecer uma negação da própria filosofia. Em ambos os casos, estatui-se o estudo de história da filosofia como parâmetro fundamental para a formação e junto a isso o método das estruturas, que visa reconstruir a arquitetônica lógica de cada sistema filosófico. Teixeira, discípulo de Gueroult, irá defender a idéia estruturalista segundo a qual a história da filosofia é condição de possibilidade da própria filosofia (TEIXEIRA, 2003).

Em que consiste o método de Gueroult?

Na conferência pronunciada na Faculdade de Filosofia da Universidade de Ottawa, em 19 de outubro de 1970, intitulada *Méthode en histoire de la philosophie*, Gueroult inicia sua comunicação com a afirmação de que a aceitação de um método está condicionada aos seus frutos. Ora, isso serve para que se pense imediatamente na aplicação metodológica que se julga eficaz na análise de textos filosóficos. Esse é o caso, por exemplo, de seus livros sobre Descartes, Fichte, Spinoza e Malebranche (GUEROULT, 1970).

Arelada à ideia de método, encontra-se a problemática da busca por uma definição do que seja a filosofia, ou seja, a investigação de “uma concepção da natureza ou da essência da filosofia” (GUEROULT, 1970, p. 7). Posterior a esta definição, tem-se a necessidade da aplicação de um método. Cabe lembrar, aqui, a influência do racionalismo do séc. XVII que tem em Descartes seu maior expoente.

Uma ideia que se encontra subjacente é a compreensão do termo história, pois se trata de

indicar um método que colabore de modo eficaz para o trabalho do historiador da filosofia. Este historiador das ideias tem por objeto, não propriamente fatos, mas a arquitetônica dos sistemas. Ao se pensar que há uma sucessão de fenômenos articulados por um princípio de causalidade, o historiador da filosofia e o historiador das ideias encontram certas dificuldades que se consistem na determinação da causa dos eventos (ideias).

O projeto de Gueroult, então, é evitar que uma absorção da história da filosofia seja efetivada pela psicologia ou pela sociologia. Certamente, seu projeto nega a temporalidade, ou melhor, instaura uma outra concepção de temporalidade. A subtração do tempo histórico instaura o que se denomina tempo lógico [2]. Isso significa que, distanciando-se de análises, por um lado, psicologizantes e, por outro, sociológicas, busca-se a coerência interna da singularidade de uma obra ou de um autor. Isso se denominada **dianoemática** que consiste na percepção da coerência interna dos sistemas, ou ainda, a descoberta da ordem das razões. O que está em questão é a condição de possibilidade da experiência filosófica. Dito de outro modo, busca-se estabelecer um método que possa ser aplicado aos objetos da história da filosofia. Segundo Gueroult, trata-se de “uma maneira de olhar a matéria desta história, isto é, dizer os sistemas como objetos tendo em si mesmos um valor, uma realidade que se refere somente a eles e se aplica somente a eles” (GUEROULT, 1979, p. 243). Assim, os sistemas filosóficos estão de alguma forma submetidos à prova do tempo histórico, à medida que são investigados ao longo das épocas sobre sua coerência interna. Para François Dosse, o otimismo de Gueroult, já em 1951, é o prelúdio do triunfo do estruturalismo nos anos 60. A demarcação realizada é negadora de uma concepção de temporalidade, substituindo a **diacronia** pela **sincronia**. A prática pedagógica sofrerá grande influência desta concepção, pois se pode perceber nas monografias a busca da reconstrução da ordem das razões e da coerência interna. Enfim, os sistemas filosóficos são, para ele, essências atemporais cuja grandeza está condicionada à solidez de sua estrutura. Não há mais, então, sistema verdadeiro ou falso, mas mais coerente e menos coerente.

É necessário substituir a noção de sistema falso pela de inconsistente, 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, 1979, p. 154).

Se por um lado o trabalho do historiador da filosofia não depende da biografia do autor, a paralelamente, não é possível demonstrar o nexo causal entre a emergência de uma obra e seu contexto, como se ela fosse somente fruto de sua época, não se pode negar que é no tempo histórico que se preservam e selecionam as mais coerentes [3].

Nesta perspectiva, a história da filosofia é compreendida em dois sentidos, a saber, história horizontal e história vertical. A história horizontal significa a sucessão de doutrinas, o movimento das ideias através do tempo. Nesta, é encontrada, pelo menos, uma vantagem e uma desvantagem. A vantagem se refere quando o objetivo é eminente histórico, já a desvantagem se estabelece se o interesse for filosófico, pois a análise não se fixa sobre os objetos do historiador da filosofia, as doutrinas. As consequências são os resumos e as análises superficiais das doutrinas. A estrutura não é considerada como algo fundamental. Já a história vertical é a investigação sobre as doutrinas nelas mesmas, tornando claro a arquitetônica ou a ordem interna. Assim, cada sistema é uma realidade em si mesmo.

Aqui, abre-se ao historiador da filosofia um novo ponto de vista. As doutrinas são vistas nela mesmas. Todos os esforços tendem à fixação e ao aprofundamento de seu sentido nos fins da meditação filosófica. O historiador se fixa em *monografias*. É o lugar do que eu chamarei de história vertical da filosofia, história menos propriamente histórica que a outra, menos preocupada com o movimento coletivo das ideias, mas filosófica no sentido que ela persegue a significação profunda de tais ou tais obras postas uma a uma (GUEROULT, 1970, p. 10. Grifos do autor).



Ora, a procura de tal significação filosófica é proposta por mais de uma escola. A conferência de Ottawa mostra duas, a saber, o *méthode des sources* e *méthode des structures*.

### A legitimidade da história da filosofia

O questionamento acerca da legitimidade da história da filosofia é, segundo Gueroult (2000, p. 159), reapresentado sobre os mesmos argumentos. Primeiramente, a constatação de um fato: sua existência. Legítima ou não, a existência da história da filosofia é incontestável. Assim, existem dois âmbitos, a saber, o *quid fact* e o *quid juris*. A investigação que se segue é sobre a legitimidade e possibilidade de tal, ao passo que sua existência não parece problemática.

O problema kantiano das condições de possibilidade da metafísica é o mesmo que conduz a questão sobre a legitimidade da mesma. Gueroult se interroga, então, sobre a distinção entre ciência e filosofia. Uma primeira singularidade da filosofia em relação à ciência é ser perene: “Supõe-se, assim, que estas filosofias conservem, seja qual for sua época, certa validade para a reflexão filosófica” (GUEROULT, 2000, p. 160).

Não se trata de satisfazer a uma vã curiosidade erudita, nem a uma preocupação psicológica, sociológica, mas sim, de assegurar o melhor contato efetivo entre o pensamento de outrora, com o propósito de robustecer e estimular a reflexão filosófica atual (GUEROULT, 2000, p. 161).

Ao debruçar sobre outras possibilidades de diferenciação entre filosofia e ciência, Gueroult, identifica dois aspectos: “A ciência só é de ontem pelos erros, hoje denunciados como tais, que fazem dela uma não-ciência” (p. 161). Pode-se, a partir deste enunciado afirmar que a ciência e a história da ciência não têm os mesmos objetos de investigação (GUEROULT, 2000, 161). Outra diferenciação consiste na entronização na filosofia. Enquanto que a história da ciência não é uma condição necessária para a realização de uma atividade científica, na filosofia, o conhecimento de sua história é uma condição necessária: “Além disso, diversamente do que ocorre nas ciências, a história da filosofia é, de fato, o principal instrumento de iniciação à filosofia e, para a filosofia, permanente inspiração” (GUEROULT, 2000, p. 162). O fato da história da filosofia ser uma condição necessária para que qualquer pessoa possa se inserir nela, não segue que seja uma condição suficiente. Aqui reside o entrave entre história da filosofia e filosofar. Em concordância com Gueroult, pode-se dizer que a história da filosofia é uma condição necessária para qualquer pessoa que queira se adentrar na filosofia, mas indo além deste pensador, sabe-se que a história da filosofia é uma condição para qualquer pessoa que se pretenda filósofo, sem os preconceitos e receios que este termo possa trazer.

Na atividade científica, uma teoria é considerada do passado por ser ultrapassada por um presente, já na filosofia, uma corrente ou pensador do presente não é mais verdadeiro que um do passado, necessariamente. Não existe filosofia mais verdadeira que outra. Existe filosofia mais coerente que outra, quando se analisa a ordem das razões internamente no sistema. Nenhuma filosofia, então, é verdadeira. É sim, coerente, somente. Os sistemas filosóficos não são uns mais verdadeiros que outros, eles são considerados mais ou menos coerentes segundo a ordem interna das razões ou a arquitetônica (GUEROULT, 2007). Nessa perspectiva, não se pode dizer que uma filosofia pode provar sua verdade ou refutar definitivamente qualquer outra (GUEROULT, 2000).

É necessário, a partir do problema da possibilidade da história da filosofia, pensar a possibilidade dos objetos dessa disciplina, ou seja, a possibilidade das filosofias como “objetos permanentes de uma história possível” (GUEROULT, 2000, p. 162).

A história da filosofia é presença de um passado vivo. Como é fato que existem várias filosofias, pode-se afirmar que, segundo perspectiva de Gueroult, elas são semelhantemente válidas e tão heterogêneas a ponto de excluírem entre si qualquer hierarquia ou síntese como pretendia o ecletismo dos séc. XVIII e XIX (GUEROULT, 2000). Não se pode negar que o método das estruturas de Gueroult, mais do que problemas de cunho nacionalista no Brasil, pretende ser uma alternativa viável ao ecletismo, à hermenêutica e às análises de cunho tanto sociológico, como histórico, ou mesmo, psicologizante. Enfim, cada sistema filosófico instaura, segundo Gueroult (2000), uma realidade completa e original em quase sua totalidade que não pode ser analisada segundo o

tempo histórico, mas somente segundo a lógica interna, dito de outra maneira, como cada filosofia se apresenta como um sistema fechado, só pode ser analisada segundo sua arquitetônica.

Se foi dito que falar de verdade na história da filosofia não corresponde à proposta de Gueroult e que ele fala de sistema coerente, pode-se indagar se não há uma noção de verdade no método estruturalista. A resposta pode ser sintetizada da seguinte maneira: se a análise capta os vários sistemas ao longo da história e estes são por vezes contraditórios e impossíveis de serem sintetizados em uma filosofia como pretendeu o ecletismo, então não há verdade, mas sistemas mais coerentes e menos coerentes. Entretanto, se a análise se volta ao sistema fechado em sua arquitetônica, Gueroult (2000, p. 170) utiliza a expressão *veritas in re*. Sua verdade se limita à estruturação interna. Isso faz com que a filosofia não seja, nem ciência, nem arte. Nem ciência, pois para esta o passado é o lugar da não-verdade e nem arte, pois mesmo que esta se assemelhe à filosofia pela *veritas in re*, a filosofia pretende ser uma teoria do real. A filosofia tem sua história (sistemas filosóficos) sempre viva e atual e seu valor não vem de fora, mas em sua estrutura interna (GUEROUULT, 2000). Por outro lado, visa, outrossim, a um discurso que explique o real. Este não deixa de ser um entrave, um sistema que se organiza e que é fechado em si e que pretenda ser uma explicação real. Isso leva à afirmação de que a dianoemática, compreendida como a ciência que trata das condições de possibilidade das obras filosóficas, à medida que estas possuem um valor filosófico indestrutível (*dianoema*, doutrina), constituir-se-á como uma problemática do real (GUEROUULT, 2000, p. 171). É este conceito, a saber, a dianoemática que faz com que a filosofia se aproxime da ciência e da arte e não se confunda, nem com a ciência, nem com a arte.

## O texto filosófico e a abordagem estrutural

A arte de ler e interpretar textos é conhecida como hermenêutica, sejam eles sagrados ou profanos. Saliente-se que esta não se constitui em uma atividade espontânea ou mesmo inocente. Deve-se, como hermeneuta, desconfiar do texto, pois o sentido do texto não está sempre latente, já que pode haver a precipitação do leitor.

Ao tentar captar o sentido de um texto filosófico, ou se pretende remontar à intenção do autor, ao contexto de produção e difusão da obra, ou à estrutura da obra. Assim, há um viés psicológico e historicista e um viés positivista ou formalista onde se privilegia o texto em sua positividade e na forma que se encontra e que se organiza (DOMINGUES, 1995). Distinguem-se, pelo menos, três linhas de interpretação. A primeira é a hermenêutica romântica que remonta a Schleiermacher e Dilthey. A segunda se refere à abordagem marxista e à hermenêutica pós-romântica de Gadamer. A terceira analisa o texto em sua positividade seja pelo método histórico-filológico ou na análise das estruturas. É nesta última vertente que se insere Martial Gueroult.

A partir destas linhas de interpretação, Ivan Domingues (1995) identifica o que ela chama de tentações:

- a) A tentação psicologista: pretende desvelar sentido do texto a partir da intenção do autor. Representante: Benedetto Croce.
- b) A tentação historicista: pretende derivar o sentido do texto a partir do contexto sócio-cultural onde foi produzido. Representante: Lucien Goldmann.
- c) Tentação relativista: O sentido do texto se encontra atrelado à recepção do mesmo pelo público. Representante: Gadamer (propõe como operador hermenêutico a categoria de “história efetual” e “história atuante”).
- d) A tentação subjetivista: o sentido do texto se encontra no olhar do intérprete, que o restitui e o reatualiza. Esta postura desconsidera a intenção do autor, contexto de produção, difusão da obra e o texto enquanto tal. É a tentação do “achismo”.
- e) A tentação positivista: o sentido do texto se encontra no texto em sua positividade, independente da intenção do autor, do contexto de produção ou de recepção, ou mesmo do olhar do intérprete. Representante: Gueroult e Goldschmidt.

Este último que tem sido objeto da investigação aqui, corre o risco de enclausurar-se dentro de si mesmo, e por conseguinte romper toda a comunicação da obra com o autor, com o contexto e o público de seus leitores.

Cabe lembrar que não existe em filosofia uma “escola estruturalista” como há na antropologia ou na psicanálise. Todavia, pode-se afirmar que se encontram autores mais ou menos dispersos que

se aproximam do método estrutural, pois já antes da eclosão da moda estruturalista na França na década de 60 do séc. XX, percebem os trabalhos de Sorriau, Gueroult e Goldschmidt. A obra de Sorriau, por exemplo, data da década de 30 do século passado. A obra magna de Gueroult sobre Descartes onde ele já aplicou o método estruturalista é do início da década de 50. Goldschmidt chega a citar nomes menos conhecidos que já nas décadas de 20 e 30 do séc. XX, na Alemanha e na Inglaterra já empregavam a idéia de estrutura ao texto filosófico. São eles K. Gross, Leisang e Collingwood (GOLDSCHMIDT, 1982).

Semelhantemente a Gueroult, Goldschmidt entende o termo estrutura como um “sistema de relações”. Pode-se analogamente usar a terminologia de Gueroult, a saber, “arquitetônica”.

### Limites do método estrutural: uma crítica

Uma interrogação permanece e sua emersão já é um sinal positivo: a universidade quer formar filósofos ou historiadores da filosofia? Sabe-se que Gueroult e Goldschmidt trouxeram ao Brasil e, mais especificamente, à USP, o método estruturalista francês. Entretanto, Gonçalo Palácios (2004) chama à atenção para uma outra questão que deve ser, necessariamente, posta. Se, por um lado, o estruturalismo, como método de ensino foi eficaz na formação de historiadores de filosofia, por outro lado, existiria um método sobre o qual se podem formar filósofos? E, ainda, existiria uma metodologia capaz de tal empreita? O estruturalismo parece eficaz no que tange à formação de historiadores de filosofia, entretanto, nota Palácios (2004, p. 122), o quê fazer com aqueles estudantes que possuem outras perspectivas ou impulsos, como uma aprendizagem crítica? A universidade e, especificamente, os professores de graduação em filosofia, colaboram para concretização destes impulsos ou para a anulação dos mesmos?

Não há, como à primeira vista se poderia pensar, uma contradição necessária entre o historiador de filosofia e o filósofo, como se o estudante e futuro professor com pretensões outras que a história da filosofia, negasse a história do pensamento ocidental, pois discutir filosoficamente problemas e avaliar as teses já apresentadas pela tradição e propor outras, se for o caso, é fazer filosofia. Por isso, a história da filosofia não se refere a um passado estagnado, é antes um passado presente, um passado atual no qual é sempre possível recorrer para auxílio de questões contemporâneas, uma vez que “a história da filosofia é presença do passado, mas não como passado morto: como passado vivo” (GUEROULT, 2000, p. 168). Não é sem razão que Agostinho, no Livro XI das *Confissões*, ao tratar do problema do tempo, afirma que o tempo é sempre o presente: presente das coisas passadas, presente das coisas presentes e presente das coisas futuras. Então, o tempo é compreendido como uma distensão da alma.

Como mudar uma realidade não muito propícia ao ensino desta disciplina no ensino médio? A estrutura das grades curriculares dos cursos de filosofia é, demasiadamente, historiográfica. Palácios (2004) propõe uma outra estrutura que parece aglutinar pensadores de diferentes épocas. Isto poderia ser um estudo temático tendo como referência filósofos de escolas distintas. Assim, seria possível um curso de filosofia da linguagem no qual se pudessem estudar, por exemplo, o *Crátilo* de Platão, o *Ensaio sobre a origem das línguas* de Rousseau, e as *Investigações filosóficas* de Wittgenstein. Deste modo, a base da elaboração e desenvolvimento do curso seriam os textos filosóficos. Isso permitiria tanto uma ênfase no pensamento contemporâneo como nos clássicos da filosofia ocidental. Ainda, seria menos dogmático do que estudar somente um pensador ou uma obra, pois o aluno teria mais condições de, em uma mesma temática, avaliar teses diferentes e formular com maior consistência as suas, o que não ocorreria se o curso fosse, exclusivamente, por exemplo, sobre a compreensão de linguagem em Wittgenstein. Como um professor licenciado em filosofia que estudou em sua graduação, por exemplo, na disciplina filosofia da linguagem, somente Wittgenstein ou a tradição analítica, vai discutir com seus alunos a linguagem como problema filosófico? A limitação é grande. E o quase inevitável é a reprodução de sua formação universitária no ensino médio. O efeito seria, por um lado, a animosidade em relação à disciplina por parte dos discentes, por ser demasiadamente historiográfica, e por outro lado, a impossibilidade da disciplina colaborar com as pulsões críticas que caracterizam a juventude. Ora, se isso acontecer, o retorno da filosofia ao ensino médio será assaz desastroso e, neste âmbito, a filosofia já nasce morta.

Entendo que Palácios aponta um caminho onde se possibilita certa harmonia entre história da filosofia e pensamento crítico e emancipatório. Vejo como um caminho, não o único, pois o

aprendizado da história da filosofia não é condição *sine qua non* para o ato de filosofar. Chamo aqui, **Ato de Filosofar**, o exercício de dar racionalidade e explicação a intuições fundamentais. Por isso, a filosofia é sempre original, no sentido de que a origem de um problema, de algo que incomoda, é sempre pessoal, mas quando há a busca de justificar ou de tornar compreensível essa intuição fundamental, acontece a passagem para o universal, ou a tentativa de universalização. O ensino de filosofia deve, portanto, ser emancipatório, deve se um diálogo com obras, pensadores e problemas. Este diálogo é, num primeiro momento, escuta, posteriormente compreensão e, finalmente, posicionamento e confronto de idéias. Assim, o ensino de filosofia não será uma atividade estéril, pois como diz Heidegger o mais importante não é o que você faz com a filosofia, mas o que ela faz com você.

### Ricoeur: subjetividade, alteridade e ficção

Até o presente momento, alguns passos importantes foram dados. Defendeu-se tese de que não há um distanciamento fundamental entre filosofia e literatura. Argumentou-se que, já na antiguidade grega, filosofia e literatura eram muito próximas e o distanciamento em alguns momentos ao longo da história se deveu a certas opções de modelos de textos filosóficos que foram considerados privilegiados porque expressariam melhor o pensamento. Argumentou-se, também, que o modo como se faz filosofia no Brasil deve ser compreendido resultado de uma opção em descaracterizar como filosóficos textos fugissem ao padrão do estruturalismo implantado a partir da missão francesa, já mencionada, que teve em Gueroult seu maior modelo metodológico. A consequência da implantação do modelo historiográfico francês foi, por um lado, a limitação da atividade filosófica à interpretação dos textos já clássicos e à organização monográfica segundo a ordem das razões e, por outro lado, o afastamento da academia de filosofias de cunho nacional ou de vertentes ligadas à literatura como era constante no Brasil no séc. XIX.

O viés da análise aqui proposta sobre a relação entre existência, linguagem e alteridade parte, agora, da filosofia de Paul Ricoeur. Na verdade, é um diálogo com Ricoeur, não uma exegese do texto ricoeriano, nem uma simples apologia ao mesmo. Dessa forma, apresentaremos como se insere no pensamento de Ricoeur o problema da alteridade e, posteriormente, a relação entre filosofia e literatura.

A filosofia de Ricoeur possui uma peculiaridade muito interessante. Tal peculiaridade é percebida, por um lado, nas fontes e nos autores com quem dialoga e, por outro lado, no fato de ser leitor e tradutor do inglês e do alemão. Isso aponta para um diálogo com correntes bem diversas da filosofia, como a fenomenologia de Husserl, a hermenêutica de Gadamer e a filosofia analítica inglesa ou norte-americana (GAGNEBIN, 2006). Certamente, este diálogo múltiplo é percebido em boa parte de seus textos, como por exemplo, em *Temps et récit*. Nesta obra, há a discussão com Aristóteles, Agostinho, Husserl e Heidegger, mas também com Brodel, Danto, White, Propp, Greimas e Weinrich. Acrescente-se, nota Gagnebin, que Thomas Man e Proust ocupam mais da metade da obra (2006, p. 163).

A pluralidade na qual a filosofia de Ricoeur se insere, antes de ser a manifestação de inautenticidade de seu pensamento, demonstra, ao contrário, uma abertura ao outro, um pensamento aberto ao diálogo com diferentes tradições. Sabe-se que esta postura nos âmbitos acadêmicos não é a majoritária. A crítica (indevida) que a obra de Ricoeur recebe se constitui no fato de que seu pensamento seria expressão de erudição, sem originalidade diante de tantas fontes ou influências. Entretanto, é evidente a originalidade de sua filosofia que se caracteriza por uma investigação sobre a hermenêutica do si mediada pelos signos da cultura. Essa perspectiva remonta a um período que vai dos anos 50 aos anos 90 com a publicação de *Soi-même comme un autre* (1990). O título desta obra traz o que o que se pergunta aqui, a saber, compreensão da identidade (*soi-même*) através da alteridade (*comme un autre*). Claro que não se pode, nesta temática, deixar de lembrar a influência de Husserl de quem Ricoeur traduziu *Idéias I*. A contribuição husserliana se estabelece à medida que a fenomenologia apresenta uma alternativa ao solipsismo cartesiano. Isso significa que o pensamento de Ricoeur é um combate constante a compreensões idealistas de subjetividade, como a cartesiana e a kantiana. A luta contra estas concepções idealistas se torna a motivação de sua filosofia. A relação entre sujeito e mundo, entre o eu e o outro é, então, o aspecto central de seu pensamento, ou seja, as diversas maneiras do sujeito habitar o mundo (expressão

heideggeriana usada por Ricoeur). Diante da exaltação do *cogito* de cunho cartesiano, Ricoeur salienta a percepção do cogito “quebrado” (*brisé*) ou ferido (*blessé*) como se pode ler no prefácio de *Soi-même comme un autre* (1990, p. 22). Note-se que esta quebra indica, outrossim, a apreensão de uma unidade maior e nunca totalizável pelo sujeito. Esta unidade se estabelece no contato que a subjetividade faz em seu habitar no mundo em cada ação, em cada relação.

O ataque contra a pretensão fundadora da filosofia apóia-se no processo da linguagem pela qual a filosofia se expressa. Ora, é preciso confessar efetivamente que, exceto em Herder, **a filosofia da subjetividade faz inteira abstração da mediação da linguagem que veicula sua argumentação sobre o “eu sou” e o “eu penso”**. Insistindo nessa dimensão do discurso filosófico, Nietzsche esclarece as estratégias retóricas dissimuladas, esquecidas e até hipocritamente repelidas e negadas em nome da imediação da reflexão (RICOEUR, 1990, 22; grifo meu).

Já no prefácio Ricoeur deixa clara a relação entre subjetividade e linguagem. Ricoeur suspeita da abstração realizada que exonera a linguagem como mediação necessária. Esta crítica de Ricoeur insere-se em uma tradição de crítica ao *cogito* cartesiano e ao solipsismo dele decorrente, mas tal tradição não coloca a questão da linguagem para a construção da subjetividade. Se Nietzsche estiver correto, a história da filosofia carece de coerência ao analisar o *cogito* e ao desconsiderar a linguagem. A filosofia do cogito ferido seria uma tradição periférica que tem em Nietzsche seu maior expoente (RICOEUR, 1990).

A reflexão do si é o ponto fulcral de toda a hermenêutica ricoeuriana. Assim, a pergunta pelo “quem” que compreende e que é, igualmente, o sujeito da ação, é a pergunta que se buscará responder para, assim, perceber suas condições e conseqüências éticas. As afirmações sobre o ultrapassamento do *cogito* cartesiano, longe de demonstrarem sua pequenez, acabam por salientar sua importância. Diz-se que, com Descartes, a subjetividade atingiu tamanha importância que esta se tornou um problema filosófico por excelência, pois ela seria o ponto certo que sustentaria as outras verdades.

Ricoeur, ao tratar das condições do *cogito*, não o faz à maneira de Husserl, que se declara nas *Meditações cartesianas* um restaurador da filosofia de Descartes. O itinerário de Ricoeur o distancia do caminho trilhado pelo fenomenólogo. Note-se que a formação do pensamento de Ricoeur, ainda que muito diversa, pode ser compreendida a partir da fenomenologia, da hermenêutica e tradição reflexiva (RICOEUR, 1986a, p. 27), Todas estas correntes foram assimiladas e, igualmente, alteradas por Ricoeur em razão de seu projeto. Trata-se da passagem do sujeito da reflexão ao sujeito da interpretação.

A questão que se torna importante é aquela que trata das condições de possibilidade de uma alteração de um sujeito de reflexão a um sujeito de interpretação. Segundo Ricoeur, a fenomenologia se distanciou de seu projeto fundamental que era de uma fundação radical centralizada na consciência. O conceito husserliano de intencionalidade demonstrou que a primazia do sentido em detrimento da consciência de si inviabilizou a constituição idealista da mesma, pois há, inevitavelmente, um movimento em direção ao mundo (RICOEUR, 1986a). Entretanto, é a partir da hermenêutica que a filosofia reflexiva sofrerá alterações substanciais (RICOEUR, 1986a). É ao projeto cartesiano de constituir o *cogito* como uma consciência imediatizada, isto é, como fundação última e condição de todo entendimento, que a hermenêutica de Ricoeur apresentará a necessidade de mediações. O si (e não o eu) é, portanto, a primeira verdade.

A posição do ‘si’ é uma verdade que se coloca por si mesma; ela não pode ser nem verificada, nem deduzida, é ao mesmo tempo a posição de um ser e de um ato (...) sua autopoisição é reflexão (RICOEUR, 1965, p. 50).

O si é, ao mesmo tempo, tanto o ponto de partida, como insuficiente para caracterizar a reflexão. Como a posição do ego não é clara, é necessário um trabalho de decifração. Isso significa que a primeira verdade (penso, logo existo) deve ser mediatizada. Trata-se de perceber que, através

das mediações, a intuição não será de si por si, “porque a reflexão não é intuição de si por si, ela pode ser, ela deve ser uma hermenêutica” (RICOEUR, 1969, p. 221). Então, se a reflexão é hermenêutica e deve ser mediatizada, ela o é pelas representações, monumentos, ações e obras, onde o *cogito* se objetiva. Este é o modo pelo qual é possível retomar o *ego* do *ego cogito* (RICOEUR, 1969, p. 325). Assim, a reflexão é “a apropriação de nosso esforço para existir e de nosso desejo de ser através das obras que atestam esse esforço e esse desejo” (RICOEUR, 1969, p. 325). Deve-se, então, investigar as conseqüências que esta proposta traz ao *cogito*. A hipótese segundo a qual é aberta uma nova dimensão da existência parece ser a mais coerente. O *cogito* se enriquece e se aprofunda pelo recurso à hermenêutica (RICOEUR, 1969). É necessário acrescentar, segundo Ricoeur, “uma crítica da falsa consciência a toda descoberta do sujeito do cogito nos documentos de sua vida” (RICOEUR, 1969, p. 22). Dessa forma, uma das exigências da hermenêutica é a suspeita, como condição para a compreensão de si.

Pode-se dizer que a metodologia ricoeuriana busca uma melhor compreensão do sujeito à medida que, igualmente, evidencia um conflito de interpretações. Este conflito é o resultado de incongruências de vertentes do estruturalismo, da teleologia hegeliana e da fenomenologia da religião. Diante deste conflito, o que fazer? Segundo Ricoeur, uma análise externa do problema não parece pertinente, por isso é preciso uma busca da compreensão de nós mesmos. A subjetividade, sob o olhar da filosofia da Ricoeur é “essencialmente ‘ato’, ‘ação’. A constituição do sujeito se dá concomitantemente com a constituição da ação nos seus diversos níveis: linguística, prática, narrativa e ético-política” (PIVA, 1999, p. 209). Se estes entraves que resultam em mediações não suprimem o traço reflexivo do pensamento de Ricoeur, pode-se entender que o si é, sem dúvida, o ponto de partida de sua filosofia. Dito de outro modo, somente é possível falar em mediações, porque há um ponto de partida (o si) e uma intencionalidade (a construção do sentido, que é de natureza sintética). Enfim, as mediações evitam que o si se efetive como o sentido na imediatez dele mesmo. As críticas e as mediações não teriam significado sem um si a partir do qual elas seriam possíveis. Mais que condição das mediações, o si é o que explica o trabalho das mesmas. O si se encontra no início como uma primeira verdade, mas como uma verdade vazia, abstrata. Assim, o trabalho da interpretação deve torná-lo concreto, não absoluto. Por outro lado, não há mediações e conflitos que possam esgotar o si. A existência de mediações e conflitos hermenêuticos evidencia o esforço do ser humano na busca de si mesmo. O si é irreduzível de e a toda hermenêutica.

É importante perceber, também, mediações simbólicas, uma vez que estas constatarem a finitude que torna inacessível o ideal de transparência a si mesmo. Cabe, então, encontrar os aspectos positivos bem como suas conseqüências a partir desta condição da subjetividade, uma vez que “não há compreensão de si que não seja mediatizada pelos signos, símbolos e pelos textos; a compreensão de si coincide, em última instância, com a interpretação aplicada a esses termos mediadores” (RICOEUR, 1986a, p. 29). Então, os signos colocam em questão as intenções subjacentes a toda intenção de reflexão ou às dificuldades oriundas de uma posição do sujeito como algo original, fundamental e fundador. Note-se ainda que os símbolos anunciam uma anterioridade ao sujeito que constitui o sentido: “uma meditação sobre os símbolos parte da plenitude da linguagem e do sentido já presente” (RICOEUR, 1969, p. 283).

A abordagem do problema da subjetividade, bem como da condição trágica da existência levam à pergunta já analisada *Temps e récit III* (1985) e *Soi-même comme un autre* (1990). A colocação deste problema é simples, pois a identidade pessoal ou a resposta à questão “quem é você?” não pode ser operada por uma simples nomeação. É preciso, diferentemente de uma nomeação, daquilo que Ricoeur denomina de narração da vida. Isso contempla o conjunto e o contexto das ações e situações que permitem identificar a pessoa. A pessoa é, resumidamente, o que ela fez e o que ela sofreu. Deve-se, então, perguntar sobre o estatuto da importância da narrativa como necessária para a expressão da identidade pessoal. E, ainda, o que a narrativa exprime desta identidade? A identidade é construída em Ricoeur, diferentemente de Descartes a partir de sua relação com o outro (o primeiro outro em Descartes é Deus). Segue-se que o esclarecimento do conceito de identidade pessoal é fundamental. Dois âmbitos da identidade pessoal são percebidos, ou seja, a expressão identidade pessoal é usada como mesmidade (*idem*) e ipseidade (*ipse*). A mesmidade é identificada como o aspecto objetivo da identidade. Possui duas significações, identidade numérica e identidade qualitativa que aponta para semelhança extrema,

todavia compatível com a pluralidade. A identidade, assim identificada, corresponderia a uma permanência de estrutura. Já a ipseidade, tange ao aspecto subjetivo desta permanência no tempo. Enquanto a mesmidade responde à pergunta “quê?”, a ipseidade responde à pergunta “quem?”. Ela, a ipseidade, comporta uma parte do dado que se chama caráter, entendido como conjunto de disposições estáveis em que se reconhece uma pessoa. O caráter se refere mais à mesmidade que a ipseidade, em outros termos, é o “que” do “quem”. O caráter, então, é um constituinte subjetivo da identidade, e a responsabilidade ética é a manifestação desta identidade. É em razão do caráter que um sujeito decide e fornece um valor moral às suas ações. Por outro lado, são estas ações que se sedimentam no caráter e o transformam, segundo o processo de constituição do hábito. Não se pode deixar de levar em consideração, aqui, a influência de Aristóteles para o desenvolvimento da compreensão da identidade como mesmidade e como ipseidade. É justamente nesse ponto que a narrativa se torna necessária para a intervenção ou mediação entre o caráter como dado e a decisão ética como fato.

A diferença entre duas realidades formalmente idênticas, duas pessoas, é sua respectiva história. A história que se pode contar de cada uma delas será determinante. Assim, a narrativa se pretende, a despeito das dificuldades, um substrato identificativo, a fim de manifestar a identidade pessoal.

Ela partilha o regime da identidade dinâmica própria da história narrada. A narrativa constrói a identidade da personagem, que se pode chamar de sua identidade narrativa, construindo a da história narrada. É a identidade da história que constitui a unidade da personagem (RICOEUR, 1990, p. 175).

Há uma relação dialética entre mesmidade e ipseidade. A mesmidade, anexa ao caráter, indica um solo de estabilidade e constância, já a ipseidade, como livre manutenção de si aponta para a inovação e para a imprevisibilidade. A identidade narrativa aparece como mediação entre mesmidade (caráter) e ipseidade (livre manutenção de si).

A identidade narrativa se mantém entre dois: narrativizando o caráter, a narrativa devolve-lhe seu movimento, abolido nas disposições adquiridas... Narrativizando o propósito da verdadeira vida, dá-lhe os traços reconhecíveis de personagens amadas e respeitadas. **A identidade narrativa mantém juntas as duas pontas da cadeia: a permanência no tempo do caráter e a da manutenção de si** (RICOEUR, 1990, p. 196. Grifo meu).

Entende-se que a manutenção de si é expressa à medida que há a solicitação do outro. Trata-se da responsabilidade perante o outro. A questão da identidade se relaciona com a da alteridade, pois à pergunta do outro “Onde estás?”, não se responde facilmente “Eis-me aqui” sem cair em um entrave maior, a saber, o “quem sou?” que responde. O entrave se agrava, pois como dizer simultaneamente “Quem sou?” e “Eis-me aqui”. A fragilidade na relação eu/outro não se dá como em Sartre para quem o outro é uma ameaça. A dificuldade, segundo Ricoeur, estabelece-se na fragilidade do eu: “Quem sou, tão versátil, para que, contudo, você conte comigo?” (RICOEUR, 1990, p. 13). O significado ético desta subjetividade ricoeriana se exprime na renúncia de si diante da primazia do outro. Isso se aproxima muito da filosofia de Lévinas para quem a primazia do outro se tornou referência na filosofia continental contemporânea.

Numa filosofia da ipseidade como a nossa, deve-se poder dizer: a posse não é o que importa. O que sugerem os casos-limite engendrados pela imaginação narrativa é uma dialética da posse e da renúncia, do cuidado e da despreocupação, da afirmação de si e do apagamento de si (RICOEUR, 1990, p. 198).

Não se pode negar que isso se aproxima da primazia do outro operada por Lévinas.

Entretanto, Ricoeur esclarece que ser despossuído de si não significa a abolição do si. Ao contrário, ele (si) persiste nessa circunstância de crise.

O problema a subjetividade e suas consequências éticas perpassam o pensamento de Ricoeur. Na verdade, as ideologias totalitárias do século passado colocam a questão do mal em termos globais. Em Sartre, por exemplo, essa suspeita se apresenta pela análise fenomenológica da vergonha, em Camus pelas experiências totalitárias, justificadas pelas filosofias da história. A violência é, para Camus, o resultado da negação das diferenças que são expressas nos totalitarismos. Já Ricoeur coloca o problema do mal como a negação de mediações perfeitas. É a percepção do mal que coloca as condições para que a subjetividade perceba o trágico na existência

A tragédia reencontrada, pela virtude própria da palavra poética e da representação, tem a virtude de recarregar a filosofia das tensões primordiais que ela tende a evacuar em proveito do discurso coerente: a tensão entre o ser e a finitude, entre a cólera de Deus e a culpabilidade, entre o sofrimento e o conhecimento (RICOEUR, 1996, p. 194).

Dessa forma, a intencionalidade do trabalho filosófico de Ricoeur é manter viva a tensão entre o trágico e o lógico no desenvolvimento sucessivo e progressivo das mediações imperfeitas que integram esse trabalho. O discurso humano faz esta experiência do trágico por ser aproximativo e por se caracterizar como constantemente incompleto. Assim, a hermenêutica de Ricoeur procurará sempre explicar mais para compreender melhor, mas nunca decifrar completamente as questões. Isso é, na verdade, a tensão entre o singular que emerge e o universal visado.

O mal, nesse contexto, representa a dimensão trágica da existência, pois demonstra não somente a que a resposta racional teórica é sempre incompleta e aproximativa, mas que, além disso, o mal obriga o homem a encontrar outros modos de relação que não os estritamente teóricos, exigindo um compromisso com a ação efetiva. A tragédia se torna, então, um paradigma para a compreensão da dimensão escandalosa do mal. Ela mostra a constante tensão entre singular e universal. Cabe notar que Ricoeur segue a tradição agostiniana de negar a substancialização do mal. Contra a gnose, Agostinho defende a tese de que o mal é privação. No livro VII das *Confissões* Agostinho afirma que não há substância no mal. Para Ricoeur, aceitar o mal como substância é torná-lo inteligível, pensável, uno. Como o mal é irredutivelmente impensável, a questão do mal exige mediações a fim de torná-lo comensurável. Tais símbolos primários do mal – mancha, pecado, culpabilidade, são, em *A Simbólica do mal* o processo recaptulativo e rememorador. A tragédia surge, nessa obra, como o lugar de excelência da abordagem dessa temática. A tragédia é, para Ricoeur, não somente um gênero literário entre outros que pode abordar a questão do problema do mal, é, antes, a única forma literária que coloca a impossibilidade intrínseca da especulação discursiva do problema do mal (HENRIQUES, 2005).

A tragédia, vista por Ricoeur, impossibilita a superação do trágico, mas podemos falar em superação no trágico. Não há saída salvífica na tragédia. Olhando a existência de um ponto de vista trágico, a vitória do teatro sobre a teoria permite, pela participação no espetáculo, uma transformação dos sentimentos de temor pela maldade dos deuses e de compaixão pela derrota dos heróis e, através dessa catarse, possibilitar uma relação mais positiva com o mal que é percebê-lo como escândalo, onde todo sofrimento é injusto e não é retribuição, conforme Ricoeur o percebe pela leitura do livro de Jó (HENRIQUES, 2005). Por fim, há a necessidade de se fazer memória das vítimas do mal, narrar seu sofrimento, já que o silêncio seria uma forma de vitimá-las novamente, pois o escândalo sofrido seria apagado.

A exposição sobre a questão subjetividade, alteridade e o problema do mal nos leva observar as fragilidades estruturais ou metafísicas do sujeito. Não há sujeito cartesiano. O sujeito cartesiano seria, em meu entendimento, mais uma crença sobre a qual o ocidente se pautou. A narrativa de ficção, segundo Ricoeur, propõe um mundo, onde a experiência narrada de um personagem cria e determina a situação. A *refiguração*, ou seja, a passagem do mundo do texto (ficção) ao mundo da ação (realidade), dá-se num processo que ultrapassa a consciência do leitor.

Ora, se por um lado, encontra-se um *cogito* ferido, para usar uma expressão de Ricoeur, e há a possibilidade de ambiguidades no processo de refiguração, não há como defender uma tese



sobre a qual a filosofia teria um acesso privilegiado à verdade. Ainda que a verdade seja entendida como os medievais a compreendiam, ou seja, como adequação do intelecto à coisa, ou como a *alétheia* heideggeriana, a verdade na filosofia não é mais perfeita que a verdade na literatura. Se a filosofia se caracterizou por ser a busca de estabelecer a ordem das razões e isso só é possível em um sistema, conforme queria Gueroult e, portanto, não haveria uma filosofia mais verdadeira que a outra, mas, sim, sistema mais coerente (coerência interna), não se pode afirmar categoricamente que a verdade filosófica é mais fiel à realidade que uma imagem exposta obra literária.

Por fim, a hermenêutica ricoeriana se apresenta como uma possibilidade entre as concepções de constituição da subjetividade. Em Ricoeur, o eu dá lugar ao si. É no reconhecimento da fragilidade desse eu que é possível pensar a relação entre filosofia e literatura. A filosofia e a literatura, mais que domínios distantes, são expressões da existência humana na busca do belo ou da verdade ou, ainda, expressão da frustração da existência humana diante de estabelecer uma relação de proximidade com o ser. Tanto a filosofia quanto a literatura colocam o homem na clareira... nada mais que estar na clareira... na clareira do ser.

## Notas

[1] O termo evento é usado aqui segundo a perspectiva de Alain Badiou. Événement pode ser melhor traduzido como acontecimento, entendido como aquele que rompe com a situação e inicia uma nova realidade.

[2] Expressão também utilizada por Goldschmidt e outros adeptos do estruturalismo em filosofia.

[3] Isso é, conforme mostrou Thomas Kuhn em *A estrutura das revoluções científicas*, parcialmente verdadeiro, pois a aceitação de uma obra, de uma teoria ou sistema não se deve necessariamente à sua coerência interna, mas à noção de paradigma e de ciência normal aí subjacente.

## Referências

ARANTES, P. E. **Um departamento francês de ultramar**. Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (Uma experiência nos anos 60). São Paulo: Paz e Terra, 1994.

BRASIL. **Parâmetros Curriculares Nacionais**. Brasília: MEC, 1999.

DOSSE, F. **Histoire du structuralisme**. Paris: La découverte, 1991.

DOMINGUES, I. **O continente e a ilha**. São Paulo: Loyola, 2009.

\_\_\_\_\_. (Org.); MARI, Hugo (Org.); PINTO, Júlio Machado (Org.). **Estruturalismo: memória e repercussões**, Rio de Janeiro, Diadorim. Rio de Janeiro: Diadorim, 1995.

GAGNEBIN, J. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: 34, 2006.

GOLDSCHMIDT, V. **Histoire et structure: ouvrage collectif à la mémoire de V. Goldschmidt**. Paris: Vrin, 1985.

\_\_\_\_\_. **A Religião de Platão**. Trad. de Ieda e Oswaldo Porchat. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

\_\_\_\_\_. **Remarques sur la méthode structurale en histoire de la philosophie**. Manuscrito, v. 2. Campinas: Ed. Unicamp, 1982.

\_\_\_\_\_. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: **A Religião de Platão**. Trad. de Ieda e Oswaldo Porchat. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

GUEROULT, M. **O problema da legitimidade da história da filosofia**. Reflexão, n. 78. Campinas, Puc-Campinas, 2000.

\_\_\_\_\_. **Lógica, arquitetônica e estruturas constitutivas dos sistemas filosóficos**. Trans/Form/Ação,

vol.30, no.1. Marília: Unesp, 2007.

\_\_\_\_. **La méthode en histoire de la philosophie**. Conferência pronunciada na Faculdade de Filosofia da Universidade de Ottawa em 19 de outubro de 1970. Ottawa, 1970.

\_\_\_\_. **Histoire de la histoire de la philosophie**. Paris: Aubier Montaigne, 1992.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica**, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

\_\_\_\_. **Sobre o humanismo**, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

\_\_\_\_. **Ser e tempo**, Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_. **Sobre a essência da verdade**, São Paulo: Abril Cultural (Col. Os Pensadores), 1973.

\_\_\_\_. **Heráclito**, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

HENRIQUES, F (Org). **Filosofia e literatura: um percurso com Paul Ricoeur**: Porto: Afrontamento, 2005.

\_\_\_\_. **Paul Ricoeur e a simbólica do mal**. Porto: Afrontamento, 2005.

HERÁCLITO. **Fragmentos** (Col. Os Pensadores), São Paulo: Abril Cultural, 1978.

LEOPOLDO E SILVA, F. **Currículo e formação: o ensino de filosofia**. Síntese, vol. 20, nº 63. Belo Horizonte: CES, 1993.

\_\_\_\_. **Por que filosofia no segundo grau**. Estudos avançados. São Paulo: Usp, n. 14, 1992.

MARQUES, U. Victor Cousin e Théodore Jouffroy. **Psicologia e história da filosofia**. Philosophica, n. 28. Lisboa: UL, 2006.

\_\_\_\_. **Notte sulla storiografia filosofica in Brasile**. Rivista di storia della filosofia, n. 4, Milão, 1999.

\_\_\_\_. **Notas sobre a história e a historiografia da filosofia entre nós**. Revista Ideação, v. 8, Feira de Santana, UEFS, v. 8, p. 35-66, 2001.

PALÁCIOS, G. **Alheio olhar**. Goiânia: UFG, 2004.

\_\_\_\_. **De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio**. Goiânia: UFG, 1997.

PIVA, E. **A questão do sujeito em Paul Ricoeur**. Síntese. Vol. 26, n. 85. Belo Horizonte: Loyola, 1999.

PORCHAT PEREIRA, O. et al. **A filosofia e a visão comum do mundo**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

RICOEUR, Paul . **De l'interprétation: essai sur Freud**. Paris: Seuil, 1965.

\_\_\_\_. **Du texte à l'action: essai d'herméneutique II**. Paris: 1986a.

\_\_\_\_. **Finitude et culpabilité (I-III)**. Paris: Aubier, 1960.

\_\_\_\_. **La memoire, l'histoire, l'oubli**. Paris: Seuil, 2000a.

\_\_\_\_. **Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique**. Paris: Seuil, 1969.

\_\_\_\_. **Le mal: Um défi à la philosophie et à la théologie.** Geneve, Labor & Fides, 1986b.

\_\_\_\_. **L'idéologie et utopie.** Paris: Seuil, 1997.

\_\_\_\_. **L'herméneutique biblique.** Paris: Cerf, 2000b.

\_\_\_\_. **La métaphore vive.** Paris: Seuil, 1975.

\_\_\_\_. **Leituras 3.** São Paulo: Loyola, 1996.

\_\_\_\_. **Philosophie de la volonté. Tome I. Le volontaire et l'involontaire.** Paris: Aubier, 1950.

\_\_\_\_. **Philosophie de la volonté. Tome II. Finitude et culpabilité.** Paris: Aubier, 1960.

\_\_\_\_. **Réflexion faite: Autobiografie intellectuelle.** Paris: Esprit, 1995.

\_\_\_\_. **Soi-même comme un autre.** Paris: Seuil, 1990.

STANISOR, Mihaela-Gentiana e ENACHE, Rasvan. Argument. **Alkemie: Revue semestrielle de littérature et philosophie.** Disponível em <<http://alkemie.filozofie.eu/>>. Acesso em 03/03/2011.

TEIXEIRA, L. 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 Guéroult.** Paris: Fischbacher, 1964.

\_\_\_\_. Discurso do professor Lívio Teixeira, paraninfo da turma de 1948, In: **Anuário da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (Universidade de São Paulo). – 1939-1949**", volume I, Secção de Publicações, 1953, p. 292.

\_\_\_\_. **Filosofia e história da filosofia.** Cadernos Espinosanos, N. X, São Paulo: Usp, 2003.

\_\_\_\_. **Algumas considerações sobre a filosofia e o estudo da história da filosofia no Brasil.** Cadernos Espinosanos, N. X, São Paulo: Usp, 2003.

Recebido em 30 de setembro de 2018.

Aceito em 20 de janeiro de 2019.