



2025

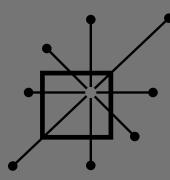
V.18

# História da Historiografia

International Journal of Theory  
and History of Historiography



ISSN 1983-9928



Sociedade Brasileira  
de Teoria e História da  
Historiografia





# Dossiê

D

Escutar os mortos com os olhos: a proposta  
historiográfico-filosófica de Étienne Souriau

Dossiê | Teorias da História e histórias da Filosofia: qual diálogo possível?



# Escutar os mortos com os olhos: a proposta historiográfico-filosófica de Étienne Souriau

Listen to the dead with your eyes: Étienne Souriau's  
historiographic-philosophical proposal

---

Lucas Vinicius Correa Rodrigues

lucascorrea000@usp.br

<https://orcid.org/0009-0008-8334-0030> 

Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, São Paulo - SP, Brasil.



## Resumo

Este artigo, inspirado pela convocação de Roger Chartier para “escutar os mortos com os olhos”, busca revisitá as contribuições historiográficas e filosóficas de Étienne Souriau, um pensador cuja obra permanece à margem das tradições filosóficas e historiográficas brasileiras. Focando em *L'instauration philosophique* (1939), o artigo reconstrói a investigação central de Souriau sobre como uma filosofia se constitui e se desenvolve historicamente. Em seguida, apresenta o conceito de *pleroma* de Souriau – um cosmos pluralista dos mundos filosóficos – que desafia narrativas lineares e teleológicas do progresso filosófico, enfatizando, em vez disso, a construção coletiva e trans-histórica do pensamento por meio das obras filosóficas. Por fim, demonstra-se que, ao integrar a razão à diversidade histórica, e propor que a filosofia seja reduzida a um conjunto de monumentos, demonstraremos que Souriau forneceu o escopo conceitual ao estruturalismo de Gueroult, ao mesmo tempo em que desmistificou algumas das críticas recorrentes ao estruturalismo na história da filosofia na tradição brasileira.

## Palavras-chave

Estruturalismo; Universidade de São Paulo; historiografia.

## Abstract

This article, inspired by Roger Chartier's call to "listen to the dead with one's eyes," seeks to revisit the historiographical and philosophical contributions of Étienne Souriau, a thinker whose work remains marginal to Brazilian philosophical and historiographical traditions. Focusing on *L'instauration philosophique* (1939), the article reconstructs Souriau's central investigation into how philosophy is constituted and develops historically. It then presents Souriau's concept of *pleroma* – a pluralistic cosmos of philosophical worlds – which challenges linear and teleological narratives of philosophical progress, emphasizing instead the collective and trans-historical construction of thought through philosophical works. Finally, it is demonstrated that, by integrating reason with historical diversity and proposing that philosophy be reduced to a collection of monuments, Souriau provided the conceptual scope for Gueroult's structuralism, while simultaneously demystifying some of the recurrent criticisms of structuralism in the history of philosophy within the Brazilian tradition.

## Keywords

Structuralism; University of São Paulo; historiography.



## Introdução

Roger Chartier, em sua *Leçon Inaugurale*, realizada no *Collège de France*, em 11 de Outubro de 2007, expressa, por meio de um verso de Francisco Quevedo y Villegas (1580 - 1645) - “*Escuchar a los muertos con los ojos*” (Chartier, 2008, p. 7) -, a necessidade incontornável que a história deve enfrentar, qual seja, o constante retorno a autores e ideias que, à primeira vista, parecem adormecidas nos arquivos do tempo.

Seguindo essa mesma máxima, este artigo se propõe a resgatar alguns elementos do pensamento de Étienne Souriau, historiador-filósofo cuja presença na tradição filosófica e historiográfica brasileira permanece periférica, mas cuja potência conceitual desperta novas leituras em outros polos acadêmicos. A presença de Souriau se mostra transversal desde o século XX, pois, durante o ápice da historiografia filosófica francesa, Souriau não passou despercebido. Martial Gueroult, em 1952, escreveu um texto de consagração ao pensamento e ao projeto de Souriau, *Mélanges d'esthétique et science de l'art: offerts à Étienne Souriau* ou ainda em *O problema da legitimidade da história da filosofia* (1965), em que o toma como aquele autor que mais avançou na fundamentação teórica da história da filosofia. Algumas décadas depois, Dominique Chateau, professor emérito do departamento de artes plásticas e ciências da Sorbonne, em *Étienne Souriau: Une ontologie singulière* (2017), reafirma a influência e a necessidade de se recuperar a obra do historiador, admitindo, de início, que “eu me censuro, silenciosamente, por não ter militado o suficiente pelo (re)conhecimento de Étienne Souriau” (Chateau, 2019, p. 139).

Além dessas razões, acreditamos que a historiografia filosófica francesa foi amplamente estudada por meio da retomada de seus nomes mais influentes, como Victor Goldschmidt e Martial Gueroult. Esses autores desempenharam um papel significativo na institucionalização do fazer filosófico no Brasil. Contudo, é imprescindível reconhecer que a tradição à qual esses nomes estão associados, denominada “escola francesa de historiografia da filosofia”, apresenta, segundo Gregorio Piaia (Universidade de Pádua), suas próprias problemáticas. Essas problemáticas e suas atuações singulares são evidenciadas pela posição do *historien-philosophe* (Marques, 2007, p. 13) que, embora não produza novas teorias filosóficas, mantém aberto o canal de comunicação com o passado da filosofia por meio de estudos historiográfico-filosóficos.

Dessa forma, é possível deduzir que, embora Émile Bréhier e Léon Brunschvicg tenham orientado nomes como Étienne Gilson, Henri Gouhier, Martial Gueroult e Étienne Souriau, e que todos eles tenham composto essa espécie de sub escola francesa, esses autores se distinguem significativamente em seus princípios filosóficos. No Brasil, contudo, houve não apenas uma negligência dos princípios filosóficos dessa corrente generalizada sob o nome de Martial Gueroult, como apontado por Paulo Arantes (1994, p. 118), mas também um apagamento das singularidades



e das distintas opções historiográficas dessa corrente, muitas vezes reunidas sob o signo amplo do “estruturalismo”.

Embora não atuemos diretamente na constituição do escrito, pois este nos é dado como objeto já estabelecido, nossa abordagem parte de um ideal prescrito por Roger Chartier, que exige uma análise material das fontes (sua produção, circulação e recepção) como fundamento para uma crítica histórica. Nesse sentido, circunscrevemo-nos ao campo de ideias da escola francesa de historiografia, utilizando-o como *corpus* já constituído. Todavia, ao retomarmos a perspectiva de Étienne Souriau, seguimos parcialmente a exigência chartieriana de atenção à materialidade, dado que cremos somente compreender e contribuir para a postulação de um contexto em que a história da filosofia e sua prática surgiram. Também ampliamos o escopo analítico, transpondo-o para uma reflexão filosófica sobre as condições de emergência e legitimação desse campo intelectual (Historiografia filosófica) – particularmente no contexto de sua recepção e profissionalização no Brasil. Assim, para cumprir essa espécie de escuta, abordaremos centralmente o livro *L'instauration philosophique*<sup>1</sup> (1939), visando reconstruir as principais teses e argumentos nele apresentados, especificamente nas discussões que envolvem a definição de filosofia. Nesse processo, também analisaremos a fundamentação de uma investigação acerca de que tipo de historicidade e de prática historiográfica a filosofia pode assumir sob a perspectiva de Étienne Souriau, explorando as condições e singularidades da própria filosofia enquanto constante produção de monumentos trans-históricos, ou seja, discursos que atravessam o tempo e que, entretanto, não se unificam com outras disciplinas, como a História e as Ciências Sociais.

## Da instauração filosófica: a obra enquanto realização do espírito filosófico

Étienne Souriau (1892–1979), de acordo com Filippo Domenicali e Fabien Le Tinnier em *Étienne Souriau: Fragments pour une biographie intellectuelle*, foi um filósofo francês cuja vasta obra, marcada por uma produção rica e diversificada, atravessou dois conflitos mundiais e abordou temas centrais como a estética, a metafísica e a historiografia da filosofia. Embora tenha deixado importantes contribuições como *L'Instauration philosophique* (1939) e *Les Différents Modes d'Existence* (1943), Souriau enfrentou recepções limitadas devido ao contexto histórico de publicação e sua posição frequentemente contrária às tendências já dominantes, como o existencialismo e a fenomenologia. Apesar de sua exclusão de círculos como o *Collège de France* e de críticas posteriores a algumas de suas posições conservadoras, Souriau é redescoberto hoje como um pensador inactual, mas cuja

<sup>1</sup> Para facilitar a compreensão dos leitores, todas as citações em línguas estrangeiras foram traduzidas para o português, exceto o texto de Dominique Chateau: A ontologia singular (2019), que possui tradução disponível.



filosofia pluralista e trans-histórica influencia debates contemporâneos (em especial com a recente reedição (2009) de suas obras por autores como Bruno Latour e Isabelle Stengers).

Entre os poucos comentadores de Souriau, parece haver consenso de que a ontologia ocupa uma categoria central em seu pensamento. No entanto, sua busca por compreender o ser não se dá de forma abstrata ou universal. Em *Os diferentes modos de existência* (1943), Souriau trata a questão a partir de modos de ser singulares, como a arte, a sociedade e a própria filosofia –categorias que ele mesmo nomeia. Embora esses modos se entrelacem, nosso interesse concentra-se exclusivamente na filosofia. Souriau (1939, p. 25) inicia sua reflexão sobre a filosofia em *L'instauration Philosophique* estabelecendo que aquilo que foi pensado pelo filósofo se desenvolve sobre distintas “atmosferas espirituais.” Para demonstrar essa diversidade, o autor recorre a algumas imagens metafóricas presentes em pinturas, as quais expressam as possibilidades de existência dessas distintas atmosferas intelectuais. São elencadas três pinturas. Analisemo-nas singularmente.

A primeira é a gravura *São Jerônimo no Estúdio* (*St. Jerome in His Study*, 1514), de Albrecht Dürer, que apresenta o santo rodeado por livros e instrumentos, em uma cena serena e iluminada por raios de luz que atravessam o espaço de estudo. Para Souriau, trata-se de uma atmosfera marcada pelo “zelo e aplicação”, em que o “velho escreve com uma mão, e com a outra passa as páginas do livro interpretado”, evocando uma forma de intelectualidade recolhida, paciente e laboriosa, alheia ao mundo e dedicada à contemplação silenciosa do texto, interrompida apenas pelo leve ruído da escrita e do folhear das páginas (Souriau, 1939, p. 25). A segunda imagem é a pintura *Filósofo em Meditação* (*Le Philosophe en méditation*, 1632), atribuída a Rembrandt van Rijn, que mostra um velho pensador em profundo recolhimento, iluminado por uma luz suave que penetra pela janela e contrasta com as sombras do ambiente, em um uso expressivo do chiaroscuro. Nesse cenário, em que a escada em espiral sugere uma elevação espiritual, Souriau identifica uma atmosfera de “silêncio e solitude” em que “tudo é interior”, e na qual não há necessidade da escrita, pois “essa meditação traz em si o que lhe é necessário” (Souriau, 1939, p. 26). Por fim, a pintura *Filosofia* (*Filosofi*, entre 1859 e 1891), de Peter Paul Rubens, retrata o próprio pintor entre pensadores de seu tempo, reunidos em torno de uma discussão altiva. Para Souriau, essa cena traduz a “conversa de um pequeno grupo de privilegiados espíritos”, ou um “encontro” no sentido clássico da prática filosófica, tal como expressa na tradição da escola de Atenas – uma atmosfera intelectual que já não se recolhe, mas se apresenta como prática pública e mundana, marcada pela troca viva entre interlocutores (Souriau, 1939, p. 27).

Essas três imagens, reunidas e interpretadas por Souriau não devem ser compreendidas como meras ilustrações visuais da atividade filosófica, mas como condensações simbólicas de diferentes atmosferas intelectuais possíveis. Cada cena (seja a solidão laboriosa de São Jerônimo, ou a meditação silenciosa do velho pensador ou o debate altivo entre pares) expressa um modo



singular de relação com o pensamento e, portanto, com a própria filosofia. Ao justapor essas figuras, Souriau não se limita a descrever três formas históricas da vida intelectual, mas propõe uma espécie de cartografia das maneiras pelas quais a filosofia se instala no mundo. É justamente no contraste entre essas atmosferas que emerge uma exigência comum: a de uma instância mediadora e meditativa, capaz de conter, articular e tensionar os polos que elas representam. É nesse ponto que o uso dessas imagens, no contexto desta investigação, ganha pleno sentido: trata-se de interrogar quais são as condições de possibilidade para que a atividade filosófica se efetive sem sucumbir à abstração estéril ou ao engajamento irrefletido; dois riscos simétricos que ameaçam sua consistência. A atmosfera filosófica adequada será, então, aquela que se mostra “criadora”, e que, por isso mesmo, se torna uma “obra” (Souriau, 1939, p. 28). Não se trata da atmosfera daquele que apenas “conversa ou que medita” (Souriau, 1939, p. 28), mas daquele que instaura o pensamento por meio de uma forma meditativa e densa, fixando-o em um discurso que o torna transmissível e resistente ao tempo.

Desse modo, pode-se afirmar que o primeiro princípio imposto ao pensamento filosófico, segundo Souriau, é reconhecer a atmosfera intelectual (ou a meditação) como condição criadora e formadora da própria filosofia. Tal atmosfera não permanece no campo do vago ou do espiritual, mas se transforma em obra, conceito central em sua ontologia da instauração. Já em *Avoir une âme. Essai sur les existences virtuelles* (1938), publicado um ano antes de sua obra principal, Souriau observa, como nos lembra Dominique Chateau (Chateau, 2019, p. 140), que a alma – compreendida como esse ser que atua produzindo atmosferas intelectuais – é, ela mesma, um microcosmo criador de mundos: as obras. Essa concepção atravessa toda *L'Instauration philosophique*, em especial o segundo capítulo (Soriau, 1939, p. 75-165), em que o pensar sobre a prática filosófica implica pensar também em sua história. Isso porque, a rigor, as filosofias “participam de uma natureza comum” (Soriau, 1939, p. 73), o que as define como monumentos do pensamento. Em outras palavras, não há cisão entre a investigação sobre o que é filosofar, ou seja, sobre a definição e a prática da filosofia e a própria história da filosofia.

Por essas razões, Souriau conclui (Soriaum, 1939, p. 29) que a filosofia pode ser compreendida como um gênero, nos termos em que Ferdinand Brunetière o define em *L'évolution des genres dans l'histoire de la littérature* (1914). Tal como os gêneros literários, a filosofia é uma forma dinâmica, sempre passível de transformação conforme as mutações culturais, sociais e históricas, mas ainda assim uma forma. Essa metáfora do gênero permite pensar a filosofia não como abstração pura, mas como uma categoria que se efetiva por meio de obras: instâncias históricas e materiais que, embora não sejam matéria no sentido físico, dão corpo à atividade filosófica. São as obras que se cristalizaram no pensamento e permitem seu acesso e reatualização. Exemplos disso, dirá Souriau, são textos como o *Fédon*, de Platão, a *Metafísica*, de Aristóteles, ou a *Ética*, de



Espinosa; obras que não apenas testemunham a filosofia, mas a constituem como campo próprio e ineliminável.

Dessa forma, caminhamos para o núcleo fundante do pensamento do historiador-filósofo: que a filosofia e, portanto, a sua história e a sua prática – já que ambos se unificam – não se detêm na gênese do autor ou de suas influências. Dado que o objeto da filosofia é menos “um museu ou uma coleção de estudos biográficos” (Souriau, 1939, p. 29) do que a expressão de um pensamento que se monumentalizou. Os pensamentos, enquanto discursos, só podem ser retomados e instituídos como objetos incontornáveis à prática historiográfico-filosófica<sup>2</sup>, pois se fixar na representação de um pensamento de outro, “é ceder a um modo de conhecimento que pode elevar-se àquele do singular” (Chateau, 2019, p. 141), isto é, ao conhecimento da Filosofia enquanto disciplina composta por distintas singularidades discursivas-representativas. Por conseguinte, Souriau afirma que o coração do problema está no fato de que

Filosofar, nessa perspectiva, seria menos formar uma filosofia do que abandonar uma e se transportar para outra. Se cada filosofia é um mundo, a verdadeira filosofia estaria nos intermundos –na transição de uma filosofia para outra (Souriau, 1939, p. 46).

Contudo, cabe perguntar: se o núcleo do pensamento do autor reside na ideia de que a história da filosofia é, na realidade, a história de pensamentos que se instituíram como monumentos, é preciso tensionar essa questão. Afinal, como uma atmosfera intelectual se torna um monumento? O que significa um pensamento se monumentalizar tornando-se uma obra? Especificamente, o que é ser uma obra?

A abordagem de Souriau amplia as fronteiras do que se entende por obra filosófica, pois o autor, inicialmente, inclui discursividades que, à primeira vista, poderiam parecer externas à filosofia, como os tratados científicos de Newton e Linnaeus. Essa inclusão ocorre porque “a ciência e a filosofia podem igualmente reivindicar o pensamento” (Souriau, 1939, p. 182). Embora, de fato, elas resguardem diferenças em suas atuações e abrangência, uma vez que é próprio e exclusivo da filosofia operar a partir e com outras discursividades, fundando-se como um filosofema<sup>3</sup>

2 Talvez seja pertinente uma pequena qualificação: para Souriau, a história da filosofia é composta por um conjunto de filosofias selecionadas pela tradição como uma totalidade ou um ideal filosófico de totalidade que toma como corte uma ideia de filosofia. A historiografia filosófica, embora o termo não seja utilizado por todos os historiadores do século XX, ao ser uma nomeação posterior a essa tradição de historiadores filósofos do século XX a qual Souriau pertence, refere-se ao estudo e à investigação da prática filosófica num contexto histórico. O fato é que, para esses pensadores há algo de transversal, a saber, que a história da filosofia é uma condição necessária para quem deseja estudar a prática filosófica, pois como afirma Martial Gueroult, em *Filosofia da História da Filosofia* (1979): “A indissolubilidade da filosofia e de sua história é uma característica essencial desse fato. Quaisquer que sejam suas formas, por mais 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 e não o da história” (p. 191).

3 Não elucidamos esse conceito no artigo, pois ele é fruto de da obra *Os diferentes modos de existência* (1943), e surge esporadicamente na *L'instauration*, como sinônimo de Filosofia.



(φιλοσόφημα) que engloba a ciência e a arte.

O segundo grau de ampliação ocorre quando o autor demonstra que, apesar das múltiplas entradas para uma obra, como bibliotecas ou mesmo “as ideias no ar” de uma época, o platonismo, por exemplo, não se resume às ideias de Platão. Ele é um edifício espiritual cuja compreensão surge da convergência de diversas perspectivas: textos, traduções, interpretações artísticas e discussões culturais que ecoam e reinterpretam suas ideias centrais ao longo do tempo. Em síntese, a filosofia

[...] em nenhum lugar se mantém mais forte, mais corajosamente e mais amplamente do que em um livro, desde que o livro (e geralmente a linguagem) permaneça o meio por excelência para formular explicitamente, para inscrever em um todo objetivável os resultados de um trabalho complexo e concluído de pensamento; desde que as mensagens dos filósofos sejam, em sua maioria, inscritas nos livros. E quando soubermos, graças a estes, as leis dessa natureza filosófica que nosso objetivo é explorar, então, somente então, poderemos saber até que ponto e sob quais condições as represas, os canais, as estradas, as grandes obras concretas onde Goethe faz finalmente a inquietação de Faust se satisfazer, podem também receber essa forma filosófica, participar dessa mesma natureza e constituir um filosofema também (Souriau, 1939, p. 64-65).

Ainda é possível notar um terceiro grau de ampliação calcado no fato de que – embora Souriau nos lembre que não devemos abusar dessa opção para evitar o socratismo – as obras podem ser expressões da oralidade (como diálogos, epístolas, conferências), que segundo o autor concebem à ação filosófica uma acuidade totalmente particular (Souriau, 1939, p. 61). A título de exemplo basta pensarmos na quantidade de cursos realizados por distintos filósofos que se transformaram em livros, e passaram a constituírem-se como objetos de estudos de teses, dissertações e artigos. A obra em filosofia, portanto, é fruto de uma espécie de monumentalização de uma atmosfera intelectual. Com isso, Souriau quer dizer que as obras são “momentos do pensamento aos quais se tem acesso igualmente por essas diversas espécies de abordagens” (Souriau, 1939, p. 31).

É verdade que, desde Cousin, na França, considerado o pai fundador da historiografia filosófica, assume-se que as filosofias são monumentos. Cabe, assim, especificar brevemente esse ponto. Michel Melot nos oferece pistas em *Le monument à l'épreuve de patrimoine* (1999, p.7), ao afirmar que os monumentos marcam um espaço de culto e cerimônia ao passado. Trata-se, portanto, não apenas da constituição de uma memória, em que há a permanência de algo que já se foi, mas também da transformação do luto em homenagem e da tragédia em triunfo. Assim, ao compararmos, metaforicamente, a posição de Melot sobre monumentos com a consideração



da obra metaforicamente enquanto um monumento, no pensamento de Souriau, deduzimos que a obra é justamente o produto de uma ação intelectual que não se restringe ao luto, mas se converte em triunfo. Isso ocorre por meio de sua resistência e renovação, isto é, de um pensamento que em algum aspecto é transversal na história dos homens. E que por isso, obra e monumento são como sinônimos.

Com efeito, Souriau sugere que a obra ou ainda os monumentos do pensamento são frutos de uma realização inicialmente individual, instaurativa, mas que por meio do seu campo ou do conjunto de ideias estruturado por certas leis, natureza e forma próprias, adquire uma dimensão coletiva, pois a história da filosofia nada mais é do que um olhar totalizante a um conjunto de *Outros*, especificamente de suas atmosferas intelectuais. A explicação para permanência da obra se justifica pelo próprio conceito de instauração, pois segundo Souriau:

nós chamamos instauração todo processo, abstrato ou concreto, de operações criativas, construtivas, ordenadoras ou evolutivas, que conduz à posição de um ser em sua patuité, isto é, com um brilho suficiente de realidade; e instaurativo tudo o que convém a tal processo (Souriau, 1939, p. 10).

Ainstauração é, em Souriau, o momento em que o pensamento se forma e se monumentaliza, isto é, torna-se obra. Tal processo ocorre a partir do encontro entre o pensamento do outro – que persiste e ilumina – e o sujeito que o acolhe, transformando-o em objeto capaz de oferecer um “ponto de vista” sobre a realidade. Esse ponto de vista, como observa Catherine Noske em *Towards an Existential Pluralism* (2015, p. 40), implica um pluralismo ontológico, já que múltiplas obras coexistem na história da filosofia. Ao resgatar o pensamento cristalizado na linguagem, o sujeito reafirma o pensamento do outro como monumento. Contudo, essa dinâmica só se torna possível porque é a própria obra, enquanto ente, que a autoriza e a sustenta. Souriau fundamenta essa capacidade de monumentalização da obra por meio de dois elementos conceituais<sup>4</sup>: a *patuité*, diretamente vinculada à instauração, e a *asuité*, associada à qualidade dos próprios seres.

O conceito de *patuité*, termo extraído de Strada, refere-se a uma abertura e exposição da obra ao mundo. Dominique Chateau sintetiza seu significado precisamente:

Elá vem de *patere*, que significa estar aberto, viável, acessível, disponibilizado, estar descoberto, dar ocasião para, estar diante dos olhos, visíveis; ser claro, óbvio, patente (daí *patet*: é claro que; e *patens*: descoberto, aberto, evidente, manifesto, patente), ou até mesmo expandir-se (como um país ou uma ciência) (Chateau, 2019, p. 141).

<sup>4</sup> Sobre as dificuldades de tradução dos termos *patuité* e *asuité*, confira: Chateau, Dominique. Uma ontologia singular, 2019.



Aseité, por sua vez, é um conceito oriundo de André-Pierre Le Guay de Premontval, conforme Chateau nos aponta, está relacionado à retomada do termo escolástico *aseitas*, que remete à ideia de *causa sui* (Chateau, 2019, p. 142). Refere-se, portanto, de um estado em que algo ou alguém manifesta em si sua própria causa, evidenciando-se como ser autossuficiente.

Sem esgotar a reconstituição desses conceitos em seus autores originais, algo que Dominique Chateau realiza com notável profundidade, pode-se afirmar que, enquanto detentora de uma *aseité*, a obra filosófica é concebida como um estado manifesto, ou ainda como um ser que funda sua própria existência. Essa concepção filosófica estabelece uma tensão entre o ser potencial e o ser efetivo, sugerindo que o ser está constantemente em vias de se realizar, em transformação contínua e afirmação de sua própria existência. Por outro lado, enquanto *patuité* a obra não apenas é autossuficiente, mas também produz uma abertura ao mundo, isto é, ela é um pensamento que se revela a outros sujeitos, línguas, interpretações, etc. O termo *patere*, que funda a ideia de uma *patuité*, implica justamente a acessibilidade, visibilidade e disponibilidade, sugerindo uma manifestação direta e sem barreiras do que estava oculto. Essa abertura não se limita à visibilidade, mas envolve uma revelação intelectual um processo em que algo se torna patente e se apresenta claramente. Em síntese, esses conceitos dialogam entre si para iluminar a tensão entre a obra enquanto manifestação plena e sua potencialidade em constante transformação a partir da leitura do outro, tornando a filosofia uma expressão paralela, no interior do esquema conceitual de Souriau, à arte.

Embora, Martial Gueroult em *Mélanges d'esthétique et science de l'art: offerts à Étienne Souriau* aponte que a imprecisão do pensamento de Souriau encontra-se calcada justamente nessa aproximação entre arte e filosofia, pois essa aproximação descabida, segundo o autor, tornaria a filosofia uma expressão do espírito pautada na ausência de um juízo de verdade. Souriau aponta justamente o contrário, pois

A filosofia e a arte participam, em certos aspectos, de uma natureza comum. Mas sua afinidade não reside em uma participação da filosofia no que a arte tem de frágil, subjetivo, ou em oposição à ciência e à razão. Arte e filosofia compartilham o fato de que ambas visam estabelecer seres cuja existência se legitima por si mesma, por uma espécie de demonstração brilhante de um direito à existência, que se afirma e se confirma pelo brilho objetivo, pela extrema realidade do ser instaurado segundo uma certa dialética tética. Essa afinidade entre arte e filosofia reside, portanto, em sua participação comum nessa dialética; nessa espécie de Arte Pura, da qual tanto a filosofia quanto a arte não são senão manifestações especializadas (Souriau, 1939, p. 67-68).

Ambas, filosofia e arte, enquanto expressões de um pensamento tético – isto é, que



visa instaurar modos de existência – compartilham a ambição de conferir legitimidade àquilo que instituem. Como afirma Wiame, “a instauração é o Alfa e o Ômega, mas há diversos tipos distintos de instauração” (Wiame, 2017, p. 80), o que implica que cada campo produz sua própria forma de validar o ser que propõe. No caso da filosofia, essa legitimação está profundamente vinculada à busca por uma “verdade real ou transcendental” (Souriau, 1939, p. 70), que não se reduz ao juízo ou ao dado imediato, mas busca alcançar a essência do ser. A arte, por sua vez, instaura mundos imaginários “dados por ela como tais”, cuja articulação com o real “permanece indeterminada” (Souriau, 1939, p. 68). Essa diferença de orientação remete à forma como cada domínio se relaciona com o dado: enquanto a filosofia parte dele para ultrapassá-lo em direção ao real em sua plenitude, a arte frequentemente opera fora de suas amarras, instaurando existências que não requerem correspondência direta com o mundo empírico.

A filosofia, como escreve Souriau, “pretende falar da realidade dada e deste universo aqui” (Souriau, 1939, p. 68), e por isso respeita a “verdade de juízo” (Souriau, 1939, p. 70), pois visa a construção de um sistema coerente e válido em termos científicos. Sua tarefa é superar a contingência e edificar um discurso que alcance a totalidade do real. Já a arte, ao criar livremente mundos fictícios, transita entre o possível e o impossível, dando forma a aspectos subjetivos, emocionais ou intuitivos da experiência. Mesmo que esses mundos não correspondam ao universo empírico, eles instauram uma existência própria e legítima. Essa diferença também se expressa na relação com a totalidade: se a filosofia busca articular o real em sua inteireza, a arte pode contentar-se com fragmentos e experiências localizadas. No entanto, como observa Souriau, “uma obra de arte cósmica, universal, não se diferenciaría em nada de um filosofema” (Souriau, 1939, p. 69), o que sugere que, se a arte alcançasse o “esplendor completo de sua verdade real” (Souriau, 1939, p. 69), ela coincidiria com o projeto filosófico. Tal coincidência, contudo, permanece como hipótese-limite, pois a arte não se submete à exigência da verdade, tal como a filosofia a concebe.

Essa proximidade estrutural, entretanto, não anula a diferença de seus compromissos ontológicos. Ambas compartilham o esforço comum de instaurar modos de existência e iluminar a realidade, mas divergem quanto ao método e ao vínculo com a verdade. A filosofia, por sua vocação dialética e universalizante, mantém um compromisso com a verdade científica, enquanto a arte se permite romper com essa necessidade, instaurando mundos cujo valor reside em sua potência experencial. Nesse sentido, a diferença entre arte e filosofia espelha a tensão entre dado e real: o dado como ponto de partida limitado, e o real como horizonte a ser alcançado – pela razão, no caso da filosofia, e pela imaginação, no caso da arte. Há, portanto, como sustenta Aline Wiame em *La philosophie de l'instauration d'Étienne Souriau est-elle une esthétique?* (2017, p. 79), uma complementaridade entre ambas, mas não uma equivalência que anule a especificidade e a fundamentação teórica do projeto filosófico de Souriau.



Essa posição se clarifica quando retomamos a atuação de quem estuda filosofia. Ou seja, para Souriau, não se trata de tomá-la enquanto uma obra total, isto é, enquanto uma coletânea, que, no fim, representa e fornece “*in concreto* a representação total, segundo uma certa dimensão espiritual, da realidade do próprio objeto sobre o qual se medita” (Souriau, 1939, p. 378). O que ocorre é que o estudante de filosofia depara-se com mundos, como, por exemplo, no *Timeu*, no *Discurso do Método* ou na *Monadologia* (Souriau, 1939, p. 32), mundos esses compreendidos através das “qualidades de uma unicidade singular e verdadeiramente de personalidade moral por meio da multiplicidade das apercepções individuais” (Souriau, 1939, p. 33). Operando sobre essas obras, o próprio historiador da filosofia encontra nesses mundos certas qualidades de unidade intelectual, de permanência e originalidade, além de qualidades de completude e de presença definitiva.

Essas características elencadas por Souriau (1939, p. 33) revelam o estatuto da obra: autônomas e objetivas, e que, portanto, só podem ser reconhecidas por meio do pensamento que expressam, pois “Espinosa polia lentes; e temos todos os motivos para acreditar que ele os polia de maneira bastante filosófica. Mas os óculos que ele poliu não têm nenhum lugar na história da filosofia” (Souriau, 1939, p. 290), e nem mesmo na própria filosofia.

Podemos concluir que Souriau toma a obra por uma solidez que, uma vez constituída, tem como signo de sua temporalidade o fato de atravessar o próprio tempo. Para demonstrar ainda mais esse atributo, Souriau elenca uma analogia pedagógica que pode ser sintetizada nos seguintes termos: um professor que escolhe entre obras como o *Discurso* ou os *Dados Imediatos da Consciência* realiza um processo análogo ao de um pianista que compõem seu repertório com *Hippolyte et Arrancie* ou *L'après-Midi de um Daune*. Isto é, ele ressalta que em ambos os casos já existe um objeto positivo e determinado em que o mestre, ao escolher certos trabalhos, compõe um “quadro” que se mantém pelo “estatuto de sua existência” (Souriau, 1939, p. 33). Esse estatuto assegura, espiritualmente, o conjunto de uma “lógica coesa” calcada na “estrutura de dispositivos e proporções, de arquitetura espiritual”, a qual por sua vez “subsiste e se faz uma criação, suscita ou ressuscita por cada leitor” (Souriau, 1939, p. 33).

Essa dinâmica acontece, como exemplifica Souriau, com o *Discurso do Método* de René Descartes. Uma vez que embora o *Discurso* apresente-se em múltiplas edições, cobertas por distintos comentários ou reinterpretações, ele mantém sua “quididade” própria (Souriau, 1939, p. 34), ou seja, uma certa essencialidade. Por essa razão,

Através das diversas edições que a apresentam, dos comentários que a cobrem com suas heras, das leituras que a ressuscitam, dos estudos que tentam entrever sua essência profunda e das explicações que a dissecam, ela subsiste, ela mesma, em sua própria quididade e identidade (Souriau, 1939, p. 33-34).



A subsistência da obra encontra-se assegurada também pelo desejo do filósofo, isto é, pelo gesto do autor que confere ao seu pensamento uma forma monumental. Trata-se de um “querer exteriorizar” (Souriau, 1939, p. 34), um impulso de tornar o pensamento público e durável, que deve ser reconhecido e acolhido pelo historiador da filosofia como um exercício de alteridade. Isso significa que a obra deve ser tomada em suas próprias condições de instauração – como expressão do modo pelo qual o autor quis se dar a ver, e não simplesmente como reflexo de sua subjetividade ou de sua biografia. É nesse sentido que Souriau afirma: “nós sabemos que o pensamento original e pessoal de Descartes” (Souriau, 1939, p. 34) distingue-se de sua obra – esta, sim, monumentalizada, e por isso capaz de oferecer constante “comida ao estômago do espírito” (Souriau, 1939, p. 33). A bem-dizer, embora as condições históricas e materiais que cercam as obras sejam relevantes, para Souriau, elas não esgotam o que está em jogo na filosofia. Para ele, as ideias “ultrapassam” o solo em que foram inicialmente enraizadas: há, portanto, uma historicidade própria da filosofia, que exige ser compreendida não apenas a partir de suas circunstâncias sócio-culturais, mas sobretudo por aquilo que a obra instaura como sentido. Uma vez exteriorizadas, as ideias se submetem ao julgamento público e crítico e é nesse movimento que se consagra a monumentalização. Esta não resulta apenas da vontade do autor, embora dela dependa, mas também do trabalho da tradição que a resgata, interpreta e reinscreve continuamente no tempo.

A historicidade da filosofia, portanto, é formulada por meio do distanciamento entre a obra e o filósofo. Dois argumentos são apresentados por Souriau. Em primeiro lugar, o autor aponta que os filósofos, comumente, revisitam e reestruturam suas obras, como se tratasse de objetos externos. Tal dinâmica fica evidente nas suas segundas edições, que, no fim, incorporam as primeiras a partir de revisões substanciais. Isso evidencia a luta do filósofo em busca de uma certa completude intrínseca à atmosfera do pensamento, que culmina em transformar o pensamento em outro. O segundo argumento erigido por Souriau encontra-se centrado no fato de que muitas obras permanecem inacabadas ou foram publicadas postumamente. O que sugere que o pensamento filosófico transcende os limites da vida individual do autor, expressando-se enquanto atmosferas intelectuais a uma tradição (a história da filosofia). Toma-se como exemplo, a incompletude de alguns escritos, pois nesse contexto, a incompletude não é uma determinação absoluta, mas é elencada pela tradição, em sua própria condição de fragmentariedade, como monumento.

Em resumo, o fato da obra filosófica estabelecer uma distinção em relação aos aspectos sociais, culturais e econômicos – aqueles critérios frequentemente considerados materiais por uma simplificação – não a torna, necessariamente, *ahistórica*, nem impede a produção de uma historiografia filosófica que considere a análise material. O que ocorre, na verdade, é uma escolha sobre os aspectos da materialidade que a história da filosofia elenca como seus objetos, isto é, a *empiria* em que ela se determina. Logo, parece haver em Souriau, e no desdobrar da historiografia



filosófica francesa, uma posição, não de excepcionalismo absoluto da filosofia, e de sua história enquanto uma história das ideias, tal como pensava Hegel e Cousin. Mas, na verdade, há uma historicidade que lhe é própria, e que por isso tem de se demarcar em relação à história geral, pensada até então como análise dessa “materialidade”. Afinal, não se trata de isolar a obra do mundo, mas de ocupar-se com um pensamento constantemente construído, revisado e dialogado, à medida que é influenciado, mas não determinado pelas condições históricas e materiais (como conservação, circulação, acesso, tradução, etc.).

O pensamento de Souriau, portanto, propõe uma tensão entre o espírito do filósofo e as condições histórico-sociais, ou ainda entre a subjetividade e a objetividade. Dessa forma, a história da filosofia não se torna estática, ao conservar, a partir de uma monumentalização do pensamento, certas obras sob determinadas égides, pois se por um lado, há uma atmosfera intelectual que perdura em sua manifestação como um ato do espírito que se desvinculou do autor; por outro, esse espírito está sujeito a mudanças, redescobertas e à circulação, que conferem à obra historicidade e sentidos distintos, e muitas vezes conflitantes. Um exemplo disso é a história da constituição e movimentações que fundaram o cânone aristotélico, que, embora não seja um objeto indispensável para quem estuda filosofia (como o é, ao menos a própria obra de Aristóteles), revela através de sua própria trajetória, os desdobramentos de sentido relacionados ao aristotelismo, do Renascimento à Idade Média, e, portanto, torna-se constitutivo da própria história da filosofia.

Ora, se essa posição conserva uma polêmica, por outro lado, para Souriau, não há paradoxo no fato das obras se monumentalizarem, tampouco um problema para a história da filosofia, pois esse movimento é, na verdade, um movimento natural da própria filosofia, que sob a condição de “tomar-se como objeto” (Souriau, 1939, p. 40), mantém-se em plena atitude reflexiva, tornando o passado, enquanto um conjunto composto por “imagens de conceitos (*Wellbild*)” (Souriau, 1939, p. 63), acessível ao pensamento em ato, isto é, aquele que lê ou estuda a obra. O oposto dessa possibilidade, diz o autor (Souriau, 1939, p. 63), é o absurdo, pois implicaria em afirmar que há uma correspondência direta entre o pensamento que se monumentalizou (o passado, o outro, a história) e o pensamento em ato (o presente, o sujeito, a liberdade). O que seria assumir um absoluto ou uma identidade em que o pensar se vincularia ao ser.

Essa temática abre caminho a outra, e última reflexão, que finda com essa espécie de esquema conceitual básico acerca do pensamento de Souriau, a saber, a correlação específica entre a filosofia e sua história. Em outras palavras, de que modo pode-se pensar, por meio do nosso autor, uma certa compreensão das distintas obras, isto é, não mais as pensando singularmente, mas em conjunto, ou seja, considerando-as numa história que lhe é própria, sem que se estabeleça como critério, outra obra, o que é o mesmo que afirmar: sem que haja uma subsunção da história da filosofia a um sistema filosófico ou a uma teoria da história que determine a singularidade de todas



as suas expressões históricas (as filosofias). Analisemos especificamente essa questão.

### Universo das filosofias e o *pleroma* filosófico

Antes de elencarmos o que o próprio Souriau argumenta, é válido destacar o que ele assegura sobre seu próprio projeto filosófico-historiográfico. A posição de Souriau se define pela complementaridade com outros projetos. Claudio D'aurizio, em *L'étrange monadologie du plérôme* (2022, p. 72-73), demonstra que, em Souriau, há uma espécie de deslizamento que vai da história à instauração, o que, por si só, nos obriga a refletir sobre qual compreensão de filosofia e história da filosofia o projeto filosófico de Souriau está se afastando.

Em primeiro lugar, trata-se da figura de Émile Bréhier, que, ao criar uma história da filosofia na visão de Souriau, propõe uma interpretação que vai além da simples cronologia dos pensamentos filosóficos. Para Bréhier, a filosofia não pode ser compreendida como um conjunto de sistemas que se sucedem no tempo isoladamente; ela deve ser vista como uma totalidade, um campo que se articula de maneira ampla e multidimensional. A filosofia, portanto, no projeto de Bréhier sob o olhar de Souriau, não é apenas uma sucessão de ideias, mas uma manifestação espiritual que abarca a totalidade do pensamento humano. Contudo, como sugere após sua comunicação *A filosofia e seu passado* (1938), a recomposição das estruturas das obras filosóficas forma a história da filosofia.

Por sua vez, M. Brunschvicg, segundo nome elencado por Souriau, propõe uma abordagem que enfatiza o progresso contínuo da filosofia. Em sua análise, ele sugere que a filosofia deve ser vista como um processo de desenvolvimento da consciência humana, em uma espécie de "legenda dos séculos", em que cada filósofo é um elo na cadeia do progresso do pensamento. Para Brunschvicg, a filosofia não se dá fragmentadamente, mas como uma narrativa contínua, em que o pensamento se aprimora e evolui ao longo do tempo. Essa visão sugere que a história da filosofia é, na verdade, uma epopeia, uma jornada que reflete a evolução da consciência humana. A filosofia, consequentemente, é compreendida como uma busca incessante pela compreensão da realidade, sendo continuamente aperfeiçoada e transformada por meio das gerações de pensamentos e pelos seus agentes, os pensadores.

Souriau comprehende que não se pode optar exclusivamente por uma dessas perspectivas (Bréhier ou Brunschvicg), uma vez que ambas apresentam limitações. Brunschvicg (Souriau, 1939, p. 378), ao propor uma "filosofia das filosofias" – uma metodologia que considera as filosofias –, especializa-se excessivamente na filosofia de um determinado autor ou corrente. Essa abordagem, pautada como uma filosofia do espírito (ou da consciência), limita a compreensão da totalidade ao focar-se em um aspecto específico, a saber, o pensamento exclusivo expresso no texto através de um olhar teleológico. Com isso, rejeita-se o entendimento do *pleroma* (a totalidade das filosofias)



como pontos de vista interconectados em sua complexidade e, sobretudo, em seu caráter singular, evidenciado pelo fato de serem instaurativos, o que Souriau tomará como certo. Quanto a Bréhier (Souriau, 1939, p. 378), apesar dos elogios, Souriau adverte contra a tentativa de reduzir a totalidade das filosofias a uma “ordenação absoluta” ou ainda ao que nomeamos como cânone, uma sequência rígida e teórica que apaga a diversidade e a complexidade do campo filosófico. Essa perspectiva transforma a história em um sistema fechado, com começo, meio e fim, ignorando que a história permanece aberta à interpretação, às possibilidades e às ressignificações. Em vez disso, Souriau defende que as filosofias devem ser consideradas de forma interconectada e em constante variação, uma vez que cada uma interage com as outras e contribui para a construção de uma visão mais abrangente da realidade.

Étienne Souriau acredita que sua abordagem conecta as dimensões históricas (Bréhier) às psicológicas (Brunschvicg), formando uma espécie de terceira via, a saber, a abordagem meta-teórica. Essa perspectiva não pretende criar uma nova filosofia concreta, mas, sim, preservar a singularidade das obras filosóficas (pela análise psicológica) e seu desenvolvimento (pela análise histórica). O projeto de Souriau, se sustenta na ideia de um *pleroma filosófico*, entendido como o conjunto de todas as obras filosóficas que “povoam os cosmos da filosofia” (AURIZIO, 2022, p. 76). Ao conceber o conceito de *pleroma*, Souriau não nega apenas Bréhier e Brunschvicg, mas também propõe uma ruptura com modelos lineares de história da filosofia, como os de Hegel e Comte, que na posição do autor, buscam um progresso unívoco e teleológico. Para Souriau, a filosofia é um universo diversificado que exige uma análise cuidadosa de sua natureza plural e de suas leis próprias (Souriau, 1939, p. 52).

Nesse contexto, o *pleroma filosófico* se apresenta como um “cosmos aberto” (Souriau, 1939, p. 375), em constante expansão à medida que novas obras e ideias filosóficas são incorporadas. Essa abertura revela tanto a vastidão quanto a complexidade do campo filosófico, dificultando qualquer tentativa de reduzi-lo a uma totalidade estática de autores ou sistemas frequentemente citados pelos historiadores da filosofia, ou ainda o elencar singular dos espíritos que formariam uma espécie de desenvolvimento do espírito na história.

Assim, a pluralidade que caracteriza o *pleroma filosófico* é mediada pela “lei do ponto de vista”, que reconhece a singularidade de cada sistema filosófico e sua condição histórica e cultural. Apesar dessa singularidade, Souriau enfatiza haver correlações lógicas e especulativas entre os sistemas, formando uma espécie de “monadologia das filosofias” (Souriau, 1939, p. 267). Essa abordagem transcende um mero ecletismo, pois não se trata de mistura de pensamentos, mas da consideração tanto das convergências quanto das oposições entre os sistemas filosóficos, mas ressaltando as suas singularidades enquanto obras.

Por essa razão, o *pleroma* terá um “movimento penelopiano”, o qual a filosofia está em



constante formação, desfazendo e refazendo suas bases para transformar o caos em cosmos. Esse movimento revela a impossibilidade de uma historiografia filosófica final ou de uma filosofia da filosofia definitiva. E, portanto, caso se aceite a ideia de progresso no *pleroma*, ela não se fundamenta na refutação ou na sistematização absoluta, mas no esforço contínuo de realizar, reinterpretar e configurar questões fundamentais. Trata-se de uma *ucronia*, no sentido dado por Renouvier, que determina, portanto, a história da filosofia enquanto instaurações com regimes de temporalidades indeterminadas. Assim, o progresso passa a ser entendido como alargamento, isto é, como resultado de um esforço deliberativo, e não de um determinismo histórico ou de uma necessidade criativa. A história da filosofia ou aqueles que “filosofam” inevitavelmente, ao revisitarem os monumentos intelectuais são os responsáveis por tal alargamento.

Por fim, mesmo ao analisar as leis, formas e naturezas que compõem as diversas obras filosóficas, Souriau evita reduzi-las a um traço comum absoluto, embora todas elas compartilhem certos elementos. O *pleroma*, é verdade, será fundamentado por três dimensões interconectadas. Resumindo-as: O conceito de *pleroma*, em Souriau, desdobra-se em três dimensões complementares e articuladas entre si, oferecendo uma compreensão ampla da história da filosofia enquanto campo de instauração. A primeira dimensão refere-se ao processo de promoção anafórica, em que cada filosofia busca sua plena manifestação. Souriau descreve esse movimento como uma transição do indeterminado à clareza luminosa: a filosofia emerge de um centro nebuloso – um ponto de potencial – e projeta-se em direção à sua realização, isto é, da ideia latente à obra efetiva, ao discurso constituído, à compreensão concreta do real. A instauração, aqui, não se reduz a um resultado, mas caracteriza-se como um percurso vital de automanifestação do pensamento, movimento pelo qual o filósofo se afirma sobre um mundo e revela, por essa via, a própria vitalidade da filosofia. A segunda dimensão do *pleroma* amplia essa perspectiva individual ao abordar as relações entre as filosofias, organizando-as em um sistema de afinidades e distâncias que as conecta como esferas dispostas em um grande círculo. Cada filosofia ocupa uma posição definida por sua proximidade com outras, o que permite compreender a história da filosofia como uma rede viva de conexões, de influências recíprocas e possibilidades de reinterpretação. Nesse sentido, as filosofias não apenas coexistem, mas podem ser corrigidas, deslocadas e retrabalhadas à luz do conhecimento contemporâneo, fazendo da história da filosofia um campo de imbricação temporal, onde passado e presente se tornam mutuamente produtivos. É nessa dimensão que se situa, propriamente, a história da filosofia como esforço de escuta e reorganização das obras. Já a terceira e mais complexa dimensão do *pleroma*, a cosmicidade, refere-se à necessidade de integrar as singularidades filosóficas em uma unidade maior, compondo o que Souriau chama de “singularidade cósmica universal”. Essa integração, contudo, não pretende apagar as diferenças entre as filosofias, mas conectá-las em uma “arquitetônica comum”, na qual cada obra preserva sua originalidade enquanto participa de uma



totalidade significativa. Trata-se, portanto, de propor um pluralismo fundamentado não na simples justaposição de pontos de vista, mas na plenitude em constante devir do próprio real, realidade essa que se constitui como tarefa inacabada e que, por isso mesmo, acolhe uma multiplicidade infinita de obras, cada uma delas instaurando um modo singular de habitar o cosmos filosófico.

Sobre essa temática, Claudio D'aurizio, em *L'étrange monadologie du plérôme*, oferece, sem dúvida, uma interpretação refinada. Contudo, nosso objetivo não é apontar as possíveis contradições do projeto de Souriau, nem simplesmente somente elencar suas definições. O que buscamos é compreender alguns dos efeitos dessa posição. O principal efeito, a partir dessas dimensões, é que, para Souriau, a história da filosofia não se reduz a um mero agregado de questões linguísticas ou meros pensamentos proposto por homens; ou seja, não se trata de meros discursos ou pensamentos, reflete a própria forma como a realidade ou o Ser se deram, se dá e se darão. Reformulando, trata-se de conceber as filosofias, enquanto um *pleroma*, metaforicamente, o *pleroma* pode ser visto como um sistema solar composto pelas diferentes manifestações da realidade, representadas pelas obras filosóficas. Esse “sistema solar”, contudo, está sempre aberto às condições histórico-sociais, embora, inicialmente, as obras desprendam de suas condições. Esse movimento assegura uma historicidade específica à da filosofia De modo que, essa ontologia singular proposta por Souriau, reconhece nas filosofias ou no *pleroma* um constante desvelar e criar do Ser.

## Notas sobre o gueroultianismo, Souriau e o fazer historiográfico no Brasil

O que se observa ao final dessa reconstituição da *L'instauration* é uma distinção clara entre os princípios filosóficos que moldaram o pensamento de Martial Gueroult Victor Goldschmidt – os quais podem ser consultados nas obras de inspiração direta ou indireta, como as de Bréhier, Brunschvicg e Souriau – e uma versão vulgar do “estruturalismo” vinculado a esses nomes e adotado enquanto molde do fazer-historiográfico no Brasil pelas primeiras gerações de intelectuais da Universidade de São Paulo (USP).

Essa tradição aderiu estritamente à face metodológica do pensamento de Gueroult, sem notarem a influência fulcral que Souriau oferece ao estruturalismo. Essa mesma tradição instituiu, sobretudo, através do signo de uma “história da filosofia” científica e “estruturalista” um corte epistemológico na historiografia brasileira, criando uma impossibilidade de se pensar uma história da filosofia brasileira ou ao menos inicialmente, outras formas de historiografias à filosofia. Esse corte é analisado por Júlio Canhada em sua reflexão sobre a fundamentação da filosofia universitária e profissional no Brasil.

Canhada em *O Discurso e a história: A filosofia no Brasil no século XIX* (2020) destaca



o caráter não natural da historiografia, demonstrando que houve uma construção histórica que se consolidou nos anos 1950, marcada pelo “fortalecimento do comentador de textos e um interdito do posto de filósofo” (Canhada, p. 19). O autor rejeita frontalmente a ideia de que o “fazer filosofia” no Brasil seja um ato gratuito ou irreflexivo.

A discussão sobre a profissionalização da prática filosófica no Brasil, não só na obra do Júlio, mas em nomes como Paulo Arantes (1994); Denilson Cordeiro (2008); Francini Venancio de Oliveira (2012) e José Roberto Sanabria (2021), parece guiar-se centralmente na análise de dois historiadores franceses da filosofia extremamente influentes no país: Victor Goldschmidt e Martial Gueroult. A partir de textos centrais desses autores, como *Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos* e *O método em história da filosofia e o Problema da legitimidade da história da filosofia*, delineiam-se os conceitos fundamentais para compreender a ideia de uma prática profissional da filosofia. Enquanto Goldschmidt é destacado por sua ênfase em “refazer o movimento conceitual de uma arquitetônica filosófica particular” (Canhada, 2020, p. 20), Gueroult propõe que o historiador da filosofia deve abordar a disciplina revelando exclusivamente suas razões e nexos lógicos, focando na semântica interna das obras. Em ambos casos, o papel do historiador é reconstruir as doutrinas filosóficas, não como um ato de criação propositivo do espírito, mas como um esforço de retomada ou de pastiche.

Em conclusão, Canhada parece sintetizar os elementos que acompanham a padronização do fazer historiográfico através do olhar de como se desenvolveu o estruturalismo no Brasil, que podem ser resumidos em:

1. A estrita “separação entre filosofia e não filosofia” (Canhada, 2020, p. 23), que pressupõe o apego a um certo cânone da história da filosofia, excluindo determinadas formas de discursividade.
2. A crença em “critérios valorativos do que seria uma boa filosofia: além do rigor, clareza e coerência devem estar presentes em qualquer obra verdadeiramente filosófica” (Canhada, 2020, p. 23), o que estabelece um ideal de prática filosófica.
3. A ilusão de eliminação da contingência do ato da leitura e da história do texto, visando a uma interpretação que se pretende neutra, e a crença na possibilidade de uma progressiva explicação do texto até sua clarificação total (Canhada, 2020, p. 24).

Canhada reconhece, entretanto, que esse *métier* historiográfico está mais vinculado às missões francesas e à formação de uma elite intelectualizada a partir dos conflitos federais e estaduais no eixo Sudeste-Sul do Brasil, embora, na verdade, tenha influenciado outros círculos intelectuais. Esse processo, impulsionado por um diagnóstico comum de pensadores como Braudel, Strauss, Maügue e Cruz Costa, que identificaram que a intelectualidade brasileira era marcada por modismos; ausência de método e distanciamento das tradições históricas do pensamento. Dessa



forma, a intelectualidade brasileira performou-se através de uma disciplina do pensamento em relação à história. Princípio metodológico universalmente aceito pela escola de historiografia-filosófica francesa.

No entanto, como observa Arantes, se os princípios filosóficos do estruturalismo foram postos de lado e se, no Brasil, o fazer historiográfico-filosófico antepôs os aspectos tecnicistas do pensamento gueroulaliano, por que é preciso retomar os princípios centrais da doutrina de Gueroult, e sobretudo, por que retomar, como fizemos nesse artigo, as suas influências?

Em suma, o que gostaríamos de indicar é que os elementos elencados neste texto, a saber, a doutrina de Étienne Souriau, enquanto parte constitutiva de um dos pilares que fundam a escola historiográfica-filosófica em filosofia, contradizem notadamente a experiência, e que, talvez, haja uma cisão entre os princípios filosóficos dessa corrente e as suas replicações ou julgamentos no Brasil.

Em Souriau, que apresenta a distinção central gueroulaliana entre obra e homem, como vimos, a obra, enquanto monumento, não impõe um “interdito” ao filosofar. Pelo contrário, ao retomar a obra, quem a acessa revive uma atmosfera intelectual e, assim, filosofa. Além disso, não há uma separação absoluta entre a filosofia e outras discursividades, mas é necessário que a própria filosofia aponte o que há (e se houver) de filosófico em outros discursos, que recompõem certo monumento. E que por fim, quanto ao constante “ideal de rigor” atribuído ao gueroulianismo, seja preciso destacar que não há poucas passagens no pensamento de Souriau, e até mesmo no de Gueroult, que assegure plenamente essa idealidade tal como ela constitui-se no Brasil. O que existe é um esforço contínuo, nos textos da historiografia francesa de Boutroux a Goldschmidt (e é claro, Souriau), de assegurar que o pensamento do outro seja compreendido e não deturpado pelo juízo. Isso não implica, contudo, uma neutralidade política diante do texto, como muitas vezes se interpretou no Brasil, mas, sim, uma caridade e uma tentativa de compreensão fidedigna a uma obra, o que a atuação crítica exige.

Assim, uma vez que não se tem um vínculo claro entre as prescrições do estruturalismo em história da filosofia no Brasil e o pensamento específico de Gueroult e nem de suas influências diretas, como é o caso de Souriau, o que pode ter endossado essa espécie de torção ou radicalização que aderiu a um *métier* historiográfico-filosófico?

Ora, a nossa hipótese é de que não por acaso, essa aclimatação da historiografia filosófica francesa nasce no interior do movimento intelectual dos anos 1950, quando o projeto de criação e formação dos primeiros quadros da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (FFCL-USP), conduzido pela elite paulista e pelo Estado, integrou-se a um movimento mais amplo de modernização que buscava projetar São Paulo como uma cidade cosmopolita e de vanguarda. Esse ideal é ilustrado de forma emblemática nos convites divulgados nos jornais por ocasião do aniversário de 400 anos



da cidade:

Venha conhecer São Paulo – a cidade que mais rapidamente cresce no mundo; venha conhecer São Paulo – centro de trabalho, onde se ergue o maior parque industrial da América Latina! Venha conhecer São Paulo – cidade de cultura, com seus monumentos, seus museus, suas galerias de obras-primas de arte universal, suas universidades que deram ao Brasil tantos homens ilustres, seus teatros, sua arquitetura monumental! Venha conhecer São Paulo – orgulho do Brasil.

A educação superior, portanto, com seu estatuto de autonomia e sua capacidade de gerar conhecimento crítico, era vista como um pilar que sustentava essa perspectiva de progresso, lema comum de uma cidade “que não dorme” ou que é o “orgulho”. Contudo, isso não eliminava a tensão entre o ideal universitário e as realidades externas, como as pressões econômicas e políticas por um pragmatismo funcional. Essa tensão, longe de ser um obstáculo, foi interpretada como uma característica que impulsionava o papel transformador da instituição enquanto vanguarda cultural, vanguarda essa assumidamente “rigorosa e metódica” tal como uma das faces da historiografia filosófica francesa. A FFCL-USP, instituição que encarnou e recebeu o estruturalismo, ao se opor à instrumentalização do conhecimento voltada exclusivamente para fins econômicos e ao amadorismo característico de outras instituições, reafirmou-se como um espaço de estudos “técnicos, objetivos e culturais”, tal como prescrito nos anuários de 1939-1949, 1950 e 1951, mas sempre orientados por uma postura “desinteressada”. Como afirma Antonio Cândido, a faculdade de Filosofia foi criada para alterar a perspectiva e desenvolver de maneira sistemática o saber que se chama de desinteressado, mas orientado através de uma disciplina do pensamento que permitiu, segundo o próprio Cândido, rasgar “a tradição do papel carbono” (2020, p. 99).

Portanto, pode-se questionar<sup>5</sup>: essa espécie de distinção entre o “fato” e o “direito”, ou entre as ideias expressas pela corrente historiográfica francesa e sua prática no Brasil, ocorreu por que as primeiras tradições do fazer filosófico brasileiro institucional estavam alheias a esses princípios filosóficos fundantes do estruturalismo em história da filosofia? Ou seria por que houve uma generalização dessa corrente, que igualou Bréhier, Gueroult e Goldschmidt, quando, na verdade, eles apresentam distinções fundamentais, embora sejam fruto de uma mesma escola?

Sem dúvida, são questões que demandariam estudos complexos e cruzados e que

5 O questionamento mencionado fazia parte de um trabalho que estava sendo desenvolvido por Vinícius Berlendis Figueiredo, o qual foi interrompido precocemente em decorrência de seu falecimento e o qual não se tem registro textual. Contudo, sob uma nova perspectiva, foi retomado por Homero Silveira Santiago durante a aula inaugural no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, intitulada *Um jeito de ler*. A referida aula está disponível para consulta pública no link: <https://www.youtube.com/watch?v=81snrCEJUvY>.



ultrapassam os objetivos de um artigo. O que se pode deduzir, ao menos como hipótese, é que há uma espécie de mitologia em torno da aclimatação do gueroultianismo no Brasil, que inicialmente se ofereceu como signo para uma demarcação intelectual da FFCL em relação a outros grupos intelectuais –como a herança modernista, o bacharelismo e o ISEB.

E que, portanto, a adesão a um certo nível do gueroultianismo, enquanto signo de uma produção intelectual “técnica”, foi, na verdade, como aponta Névio de Campos (2022), atravessada pelos interesses acadêmicos e pelas pretensões políticas dos grupos dominantes e dirigentes paulistas. Isso exige, consequentemente, o abandono de uma “oposição entre a leitura política e a leitura filosófica, e submeter a uma leitura dupla, inseparavelmente política e filosófica” (Bourdieu, 1989, p. 12). De modo que, se o gueroultianismo – e, consequentemente, alguns elementos de Souriau, como a autonomia das obras – foi assumido parcialmente como um mito de unificação por uma série de intelectuais que o criticaram, em um segundo momento, esse mito ainda persiste por meio da não retomada desses pensadores e historiadores em suas singularidades. Isso condiciona uma impossibilidade de reconhecer, em toda essa corrente historiográfico-filosófica, suas possíveis potencialidades e limites quando comparada com outros pólos de produção intelectual amplamente consagrados no Brasil.

Pois a potencialidade do projeto de Souriau configura-se no fato de que ele se expressa como um “radicalismo ontológico” da obra, conforme observa Sergio González Araneda em *Estética comparada, patuidad y existencia virtual en Étienne Souriau* (2022, p. 52), capaz de revisar frontalmente algumas das críticas apontadas diretamente aos exageros e tensionamentos que Martial Gueroult ofereceu às próprias ideias constituídas por Souriau, bem como pela expressão das ideias de Bréhier, Gueroult e Goldschmidt no Brasil.

## Conclusão

Ora, apesar do monumental esforço para delinear uma topologia dessas obras e compreender a atuação do *pleroma* no interior do projeto de Étienne Souriau, o que foi apresentado é suficiente para os propósitos deste texto. Assim, podemos apontar os seguintes pontos conclusivos.

Primeiramente, ao reconhecer a filosofia como um ato de instauração do espírito que culmina na consolidação de uma obra, por meio de um movimento que captura elementos do mundo e os transforma em pontos de vista (verdadeiros microcosmos), a abordagem de Souriau transcende uma simples dicotomia entre filosofia e história, ou entre subjetividade e objetividade. Ele as integra em uma visão que considera a filosofia como um “monumento do pensamento”, dotado de uma historicidade que lhe é própria. Para Souriau, a filosofia não é apenas a obra de um autor isolado ou uma prática intelectual autônoma; é uma construção coletiva e trans-histórica que



abrange múltiplas discursividades e atmosferas intelectuais. Essa perspectiva expande o conceito de “obra filosófica”, englobando não apenas os textos e pensamentos dos filósofos, mas também as interações culturais, artísticas e históricas que continuamente moldam e reinterpretam essas ideias, ainda que mantendo a atividade intelectual como fio condutor essencial.

Em seguida, ao contrário de uma história da filosofia como Bréhier ou de uma história da razão como Brunschvicg, Souriau propõe o *pleroma* como um cosmos que reúne os distintos mundos filosóficos. Nesse campo, não há progresso linear, mas um constante enriquecimento e alargamento das obras e expressões filosóficas. O *pleroma* oferece uma visão pluralista e dinâmica do desenvolvimento do pensamento, onde cada contribuição filosófica é uma expansão do horizonte coletivo, sem a necessidade de uma hierarquização teleológica.

Por fim, o pensamento de Souriau reconhece, como o próprio autor afirma, que na ordem filosófica em que suas ideias são mediadas e repensadas, não há conflito com a Razão, mas a revelação de um de seus aspectos essenciais: o aspecto criador. Essa dimensão criativa demonstra que a razão não é inerte nem incapaz de invenção, mas, sim, uma força que dá forma ao mundo, realizando concretamente a harmonia em sua singularidade. A razão precisa, como Souriau coloca, de “um pouco de música” – a concretização de sua própria aventura na criação. Somente o singular existe plenamente, e é preciso reconhecer que há algo de ousado e aventureiro na razão, pois é ela que avança em direção ao novo. Assim, termina a *L'instauration philosophique* (1939, p. 410-411), Souriau aponta que, portanto, rejeitar a filosofia e a razão, acreditando ser possível alcançar algo significativo sem elas, isto é, sem um pluralismo da obra, é um erro que será inevitavelmente punido pela própria insuficiência da ação instauradora no mundo. Pode-se, dizer que Souriau nos legou uma visão da filosofia como uma obra em movimento, uma instauração contínua que, longe de ser limitada por dicotomias, se manifesta como um diálogo infinito entre razão, criatividade e o cosmos plural do próprio *pleroma* ou, verdadeiramente, de toda a possível história da filosofia.

## Referências

- ARANTES, Paulo Eduardo. **Departamento francês de ultramar:** estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência nos anos 60). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- BOURDIEU, P. **A ontologia política de Martin Heidegger.** Tradução de Lucy Moreira César. Campinas: Papirus, 1989
- CANHADA, J. **O discurso e a história:** a filosofia no Brasil no século XIX. São Paulo: Loyola, 2020.
- CAMPOS, N. de Pierre Bourdieu e a questão dos intelectuais. **Práxis Educativa**, [S. l.], v. 17, p. 1-18, 2022. DOI: 10.5212/PraxEduc.v17.20234.056. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/praxeducativa/article/view/20234>. Acesso em: 29 jan. 2025.



CHATEAU, Dominique; GRANDO, Angela. Étienne Souriau: Uma Ontologia Singular. **Farol**, [S. l.], v. 15, n. 20, p. 139–147, 2019. DOI: 10.47456/rf.v1i20.23450. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/farol/article/view/23450>. Acesso em: 28 jan. 2025.

CHARTIER, R. Escutar os mortos com os olhos. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 24, n. 69, p. 6–30, 2010. Acesso em: 29 jan. 2025.

D'AURIZIO, C. L'«étrange monadologie» du plérôme. Remarques sur L'instauration philosophique d'Étienne Souriau. **Aisthesis**, Paris, v. 15, n. 2, p. 71–81, 2022. DOI: 10.36253/Aisthe-sis-13969. Acesso em: 29 jan. 2025.

GALVÃO, Walnice Nogueira e CÂNDIDO, Antônio. **Sobre os primórdios da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP**: a apresentação e um dos artigos do livro recém-lançado. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

GONZÁLEZ ARANEDA, S. Estética comparada, patuidad y existencia virtual en Étienne Souriau. **Boletín de Estética**, [S. l.], n. 59, p. 49–86, 2022. DOI: 10.36446/be.2022.59.293. Disponível em: <https://boletindeestetica.com.ar/index.php/boletin/article/view/293>. Acesso em: 28 jan. 2025.

MARQUES, Ubiratan Ribeiro de A. **A escola francesa de historiografia da filosofia: Notas históricas e elementos de formação**. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

NOSKE, Catherine. Towards an Existential Pluralism: Reading through the Philosophy of Etienne Souriau. **Cultural Studies Review**, Sydney, v. 21, n. 1, p. 34–57, mar. 2015. Acesso em: 29 jan. 2025.

WIAME, A. La philosophie de l'instauration d'Étienne Souriau est-elle une esthétique? **Nouvelle revue d'esthétique**, Paris, n. 19, p. 77–84, 2017. Acesso em: 29 jan. 2025.

SOURIAU, Étienne. **L'instauration philosophique**. Paris: Alcan, 1939.

## Informações Adicionais

### Biografia profissional:

Lucas Vinicius Correa Rodrigues é mestrando no Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

### Endereço para correspondência

Avenida Luciano Gualberto, 315, Departamento de Filosofia, Cidade Universitária, São Paulo/SP, CEP 05508-010.

### Financiamento

A elaboração desse artigo faz parte do projeto de pesquisa financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), sob o título: "Método e abordagens em história da filosofia: O legado de Martial Gueroult".

### Agradecimento

Agradeço a Miguel Veloso, leitor curioso desse artigo.

### Aprovação no comitê de ética

Não se aplica.



## Contexto de pesquisa

A elaboração deste artigo integra a pesquisa de Mestrado ainda em desenvolvimento, intitulada “Método e abordagens em história da filosofia: O legado de Martial Gueroult”, sob orientação do Prof. Dr. Homero Silveira Santiago, no Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP).

## Preprint

O artigo não é um preprint.

## Disponibilidade de dados de pesquisa e outros materiais

Os conteúdos subjacentes ao artigo estão nele contidos.

## Editores responsáveis

Rebeca Gontijo - Editora-chefe  
Breno Mendes - Editora executiva  
Daniel Antonio Ovalle Pasten - Editor executivo  
Rebeca Villalobos - Editora executiva

## Histórico de avaliação

Data de submissão: 30/01/2025

Data de alteração: 30/06/2025

Data de aprovação: 14/07/2025

## Direitos autorais

Copyright © 2025 Lucas Vinicius Correa Rodrigues

## Licença

Este é um artigo distribuído em Acesso Aberto sob os termos da [Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](#).

