

O retorno do recalcado: crise e renovação do cânone filosófico na experiência uspiana

Lucas Vinicius Correa Rodrigues¹

Resumo: Este artigo investiga a história da filosofia enquanto instituição, analisando seus mecanismos de exclusão e seu potencial de abertura. Examina-se brevemente a tradição historiográfica francesa, de Victor Cousin a Martial Gueroult, e sua recepção no Brasil, com foco na experiência do Departamento de Filosofia da USP. Argumenta-se que a história da filosofia, embora frequentemente operando como campo normativo e excluente, carrega em si mesma a chave para sua renovação. Defende-se que a pretensa crise atual do cânone não representa uma degeneração, mas um “retorno do recalcado”: uma oportunidade para reafirmar uma reflexão filosófica sobre a história da filosofia.

Palavra-chave: História da Filosofia – Cânone – Institucionalização – Universidade de São Paulo

The return of the repressed: crisis and renewal of the philosophical Canon in the USP experience

Abstract: This article investigates the history of philosophy as an institution, analyzing its mechanisms of exclusion and its potential for openness. It examines the French historiographical tradition, from Victor Cousin to Martial Gueroult, and its reception in Brazil, focusing on the experience of the Department of Philosophy at the University of São Paulo (USP). It argues that the history of philosophy, although often operating as a normative and exclusionary field, carries within itself the key to its own renewal. The article maintains that the supposed current crisis of the canon represents not a degeneration, but a “return of the repressed”: an opportunity to reaffirm a philosophical reflection on the history of philosophy itself.

Keywords: History of Philosophy – Canon – Institutionalization – University of São Paulo

¹ Mestrando em História da Filosofia Moderna pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). Desenvolve pesquisa sobre historiografia filosófica, com foco na tradição francesa-uspiana. Este artigo faz parte dos estudos e pesquisas produzidos pelo Coletivo Negro *Dialética Calibã*, também do mesmo departamento. Porém, as formulações, bem como as traduções são de plena responsabilidade do autor. E-mail do autor: lucascorrea000@usp.br

História da filosofia: Uma veia ainda aberta

Quanto a convencê-lo, longe de mim essa ideia! Um comentador raramente renuncia às suas opiniões. São como seus filhos, ele se apega a elas como um pai, e um pai dificilmente renega seus filhos, mesmo que se consiga mostrar-lhe que eles são viciosos (*Carta de Martial Gueroult a Jean-Marie Beyssade*).

Parece ser de conhecimento comum o fato de que a filosofia, ao narrar sua própria história, demarca inevitavelmente os contornos do que entende por si mesma.

Essa máxima encontra um exemplo paradigmático na tradição francesa, na qual – de Victor Cousin a Víctor Goldschmidt – assumiu-se que a história da filosofia possui objetos próprios: os sistemas. Essa delimitação, embora se pretendesse universal, estabeleceu fronteiras nítidas e, muitas vezes, excluiu da história oficial o que não se enquadrava em seus moldes. No contexto brasileiro, essa matriz ideal, se por um lado foi transplantada – em especial, a partir da modernização universitária e da institucionalização filosófica em São Paulo no século XX –, por outro, foi reelaborada sob novas condições. Porém, acreditamos que, ainda que sob outras condições, manteve-se, na experiência filosófica paulistana, tacitamente a ideia central de uma história da filosofia canônica, cujo problema não reside na existência do cânones em si, mas em seu fechamento.

Daí, portanto, a necessidade de se questionar: de que modo a história da filosofia, ao se estabelecer como disciplina autônoma (primeiro na França e depois na experiência cultural brasileira), ao mesmo tempo em que possibilitou pensar a filosofia como uma construção histórica, validou mecanismos de exclusão que restringem ainda hoje o que pode ser reconhecido como filosofia? Em outras palavras, o que tematicamente nos interessa é compreender e postular a tese de que a história da filosofia, sendo uma *instituição*,² apresenta uma ambiguidade central: ela pode não apenas restringir, mas também potencializar a emergência de novos objetos e abordagens filosóficas para as gerações seguintes. Assim, se por um lado a história da filosofia pode se apresentar como um campo fechado e normativo, por outro é nela que se encontra a chave para manter um espaço dinâmico e aberto para o surgimento de novas problemáticas e perspectivas, moldando continuamente o que é e o que pode ser considerado filosofia.

É nesse horizonte que este artigo se organiza através das seguintes ações: (1) examinar as mudanças e permanências da historiografia filosófica francesa; (2) analisar brevemente o processo de institucionalização da filosofia universitária no Brasil, com atenção à experiência paulistana e seus impasses; (3) e, por fim, propor diante dessas duas análises,

² Adotamos, como pressuposto, o conceito de instituição no sentido merleau-pontiano, compreendido, como indica Marilena Chauí, de pelo menos três modos: (i) acontecimentos que dotam a experiência de dimensões duráveis, formando uma sequência ou uma história; (ii) abertura de um campo de porvir, uma vez que o instituído não é apenas resíduo, mas apelo a novas experiências e exigências do futuro; (iii) deslocamento do sujeito de um polo constituinte (como em Husserl) para o de sujeito instituinte-instituído, que inicia uma atividade ou acontecimento sempre em relação a um campo já sedimentado. A instituição, assim, não é coisa nem ideia, mas ato, acontecimento, *práxis* – uma gênese continuada cuja sequência não está pré-determinada, embora esteja instituída, sempre por fazer-se pelo sujeito.

algumas hipóteses gerais sobre a história da filosofia e sua prática enquanto um campo tensionado entre filosofia e não filosofia e tradição e exclusão.

É preciso indicar aos (às) leitores (as) que este artigo aborda questões que continuam em debate público. Logo, por sua natureza, não busca apresentar respostas definitivas ou encerrar a discussão. Seu objetivo é apenas contribuir para o diálogo em curso.

Historiografia filosófica francesa: mudanças e permanências

A escola francesa de historiografia da filosofia, segundo Ubirajara Rancan de Azevedo Marques,³ inicia-se com a atuação e o pensamento de Victor Cousin (1792-1867). Ao analisar o pensamento de Cousin em sua influente obra *Curso de Filosofia: Introdução à história da filosofia* (1828), percebe-se uma duplicidade notada por críticos como Hippolyte Taine. Essa duplicidade reside no fato de que no pensamento cousiniano atuam

[...] duas faculdades distintas: uma, que é a imaginação poética, auxiliada pela juventude, o conduz à filosofia pura e às ideias alemãs; a outra, que é a eloquência, cada dia mais poderosa e sustentada pela idade, acaba por se tornar senhora e o arrasta para o espiritualismo oratório, no qual ele se sentou e adormeceu.⁴

A imaginação poética, que se impõe pela influência do idealismo alemão, consiste na retomada e adoção das reflexões hegelianas sobre a história da filosofia, que de acordo com Joaquim de Carvalho⁵ assinalam a viragem decisiva de novas direções e de nova metodologia em relação à formação da História da Filosofia como disciplina própria. Em relação à oratória, Taine observa a prática de Cousin de instituir-se como filósofo do Estado-nação francês, valendo-se de cursos que gozavam de grande popularidade, atraíam plateias numerosas e assumiram um discurso de cunho político. Essa dimensão política manifestava-se, por um lado, na elaboração de diretrizes para o ensino nas instituições de nível superior e básico, dada a atuação de Cousin como homem de Estado; por outro, em seu caráter explicitamente ideológico, na medida em que a filosofia e seus agentes – filósofos e historiadores – eram concebidos como a culminação do desenvolvimento industrial, político, moral e intelectual de um povo. Como assinalou em seu curso sobre história da filosofia:

por fim, lembre-se de que a filosofia demonstrou ser o último grau e o resumo necessário do desenvolvimento de um povo; portanto, o grande filósofo é, em seu tempo e em seu país, a última palavra de todos os outros grandes homens e, com o grande capitão, o representante mais completo do povo ao qual pertence.⁶

³ MARQUES, *A Escola Francesa de Historiografia da Filosofia: Notas Históricas e Elementos de Formação*.

⁴ TAINÉ, *Les philosophes français du XIXe siècle*, pp. 130-131.

⁵ HEGEL, *Introdução à História da Filosofia*, p. 5.

⁶ COUSIN, *Cours de philosophie: introduction à l'histoire de la philosophie*, p. 273.

Entretanto, essa posição não estava livre de reavaliações. A rigor, as observações de Taine surgem em um momento de reação crítica contra Cousin. Não por acaso, Taine nota, em tom crítico, que

o curso de 1828 está repleto de ideias e expressões alemãs. A cada instante encontram-se frases como estas: “Todos os momentos da essência divina passam no mundo e retornam à consciência do homem”; “O que é Deus?” É o pensamento em si, o pensamento absoluto com seus momentos fundamentais. Fórmulas todas panteístas. Quando Hegel as viu, disse: “O sr. Cousin me tomou alguns peixes, mas os afogou bem em seu molho.” Naquela época, o sr. Cousin estava propenso a ir tão longe que se esquecia de seu caro método psicológico, a única diferença que ainda o separava “de seus amigos, de seus mestres, dos chefes da filosofia do século.” Ele estabelecia *a priori* a filosofia da história e a história da filosofia. Ele provava que havia três épocas históricas, “nem mais, nem menos”: a do infinito, a do finito e a da relação entre ambos; depois, montado em uma carruagem puxada por quatro sistemas e atravessando o empíreo filosófico, distribuía em quatro compartimentos, por toda parte – no Oriente, na Grécia, na Idade Média, nos tempos modernos – as doutrinas que conhecia e as doutrinas que não conhecia.⁷

Esse método que o singulariza é o clássico ecletismo. Cabe-nos pensar, portanto, para além da influência alemã e da oratória que marcam Cousin, no que consiste o ecletismo. Desvendar esse método significa compreender o ponto central de sua influência na história da historiografia filosófica francesa e, em sentido estrito, compreender como esse método influiu sobre a constituição da historiográfica filosófica paulista. Pois, como observa Paulo Eduardo Arantes,⁸ a escola francesa de historiografia da filosofia que atuou como promessa e formação de uma modernização do ensino, nada mais é do que uma atualização desse espiritualismo ecletista que Cousin transmitiu como herança.

Victor Cousin defendia que a história da filosofia se desenvolve por meio de ciclos sucessivos, marcados por uma alternância de sistemas⁹ filosóficos opostos. Segundo ele, e como indicado por Taine, o pensamento humano tende a oscilar entre diferentes polos, como o idealismo e o empirismo, o espiritualismo e o materialismo, e é justamente dessa tensão entre ideias contrárias que surgem os grandes avanços filosóficos. De acordo com ele,

a luta dos heróis entre si, na guerra e na política, não é, portanto, tão dolorosa de se refletir, como à primeira vista. É o mesmo, senhores, na filosofia. A luta dos grandes gênios filosóficos, bem compreendida, não é de todo angustiante, pois sempre se volta para o benefício da razão humana. Não tenho tempo para expor aqui, como havia resolvido, essa luta frutífera; gostaria de mostrar que também aqui é o vencido que está errado, pois também aqui a batalha é entre o passado e o futuro. Os filósofos que lutam entre si dão ao mundo o espetáculo de um certo número de ideias particulares, verdadeiras em si

⁷ TAINÉ, *Les philosophes français du XIXe siècle*, p. 140.

⁸ ARANTES, *O Departamento francês de Ultramar*, p. 111.

⁹ Cf. PIAIA; MICHELI; SANTINELLO, *Models of the History of philosophy*, p. 341.

mesmas, mas falsas quando tomadas exclusivamente, que precisam todas de uma dominação momentânea para desenvolver tudo o que há nelas e, ao mesmo tempo, para mostrar o que não está lá e o que lhes falta: cada uma tem seu dia; depois de ter sido útil, deve desaparecer e dar lugar a outra cuja vez chegou. No combate entre duas ideias, representadas por dois grandes filósofos, a luta, longe de afligir os amigos da humanidade e da filosofia, deve, ao contrário, enché-los de esperança, pois os avisa de que a humanidade e a filosofia se preparam para dar um novo passo. É preciso compreender que a destruição perpétua dos sistemas é a vida, o movimento, o progresso, a própria história da filosofia. Longe desse espetáculo gerar ceticismo, deve gerar uma fé ilimitada naquela excelente razão humana, naquela admirável humanidade pela qual todos os homens de gênio trabalham e lutam, que lucra com seus erros, suas lutas, suas derrotas e suas vitórias, que avança apenas sobre ruínas, mas que avança incessantemente.¹⁰

Essa compreensão da história da filosofia como uma forma de autoconsciência do espírito carrega consigo uma série de pressupostos que constituem uma verdadeira filosofia da história. Entre eles, destaca-se a concepção de que a história consiste na consciência do desenvolvimento da espécie humana no espaço e no tempo.¹¹ Se assim o for, a história e, portanto, a sua prática, só ocorrem se houver um progresso, entendido como resultado de um desenvolvimento da indústria, do Estado, da arte, da religião – sendo a filosofia, a pura liberdade que se ocupa de si: expressão mais elevada de todo esse processo.

Assim, o método da história da filosofia teria por tarefa essencial identificar as relações entre psicologia e história,¹² ou seja, compreender o desenvolvimento das ideias como expressão do pensamento enraizado naquilo que se entende como “evolução” do próprio ser humano. Por isso, a história da filosofia representa o ponto culminante da consciência: ela é a ocupação dos “grandes homens”, dos “vencedores” e “heróis”,¹³ cujas consciências se encontram em tal grau de desenvolvimento que lhes é possível expressar não só os sistemas, isto é, a organização coerente de ideias que expressa uma visão particular e global da realidade, refletindo um estágio do desenvolvimento do espírito humano, mas também as condições que possibilitam seu surgimento, revelando, assim, o vínculo entre o pensamento e o ideal civilizacional que o sustenta.

Nesse sentido, cito Cousin:

Milhões de homens viveram, sentiram, sofreram, agiram no centro da Ásia e da África, dos quais a história não faz menção, porque essas populações, não expressando nenhuma ideia, não tinham e não podiam ter nenhum sentido e, por conseguinte, nenhum interesse para a história! A existência histórica de um povo está, portanto, inteiramente em sua relação com a ideia que ele representa, ou seja, em seu espírito. Esse espírito é a sua substância.¹⁴

¹⁰ COUSIN, *Cours de philosophie: introduction à l'histoire de la philosophie*, p. 275.

¹¹ COUSIN, *Cours de philosophie: introduction à l'histoire de la philosophie*, p. 41.

¹² COUSIN, *Cours de philosophie: introduction à l'histoire de la philosophie*, p. 69.

¹³ COUSIN, *Cours de philosophie: introduction à l'histoire de la philosophie*, pp. 274-275.

¹⁴ COUSIN, *Cours de philosophie: introduction à l'histoire de la philosophie*, p. 251.

Assim, para Cousin a existência histórica de uma história da filosofia está determinada pela capacidade de um povo expressar ideias, isto é, de participar do movimento do espírito. Onde não há ideia, não há história. A história da filosofia, em sua função mais elevada, revela não apenas a sucessão de doutrinas, mas também o próprio processo de um ideal do que é ou pode ser considerado uma doutrina filosófica.

A contestação do ecletismo de Victor Cousin, que marcou a cena filosófica francesa do século XX, percorreu diferentes momentos e registros, que viam no projeto cousiniano uma incapacidade de oferecer um método rigoroso de investigação à história da filosofia. O fato de Cousin ser, além de filósofo, uma figura de Estado – ocupando cargos centrais na Sorbonne e no Ministério da Instrução Pública – fazia de sua filosofia um instrumento institucional e pedagógico de legitimação cultural, o que reforçava a percepção de seu ecletismo como ideologia oficial e, por isso, alvo privilegiado de contestação.

Se, de um lado, tais críticas revelavam a fragilidade especulativa do ecletismo, dado sua carência de critérios rigorosos para a análise dos textos filosóficos, tratando a história mais como coleção de ideias conciliáveis do que como campo dotado de método próprio, de outro, abriram espaço para uma interrogação mais ampla acerca do estatuto da história da filosofia: seria ela mera narrativa literária e biográfica, instrumento pedagógico, ou um campo capaz de reivindicar estatuto científico? Nesse horizonte, Émile Boutroux – considerado por todo o mandarinato francês como mestre¹⁵ – desempenhou papel decisivo ao tematizar a necessidade de conferir método e rigor à reflexão histórica sobre a filosofia. Já no início do século XX, esse esforço encontrou formulações mais consistentes em autores como Victor Delbos e Émile Bréhier, e ganhou sua expressão mais sistemática em Martial Gueroult, cujo programa visava garantir à história da filosofia a condição de disciplina autônoma, munida de procedimentos próprios e capaz de reconstruir internamente as doutrinas sem se perder na erudição cronológica nem se reduzir a mero panfleto literário. Nesse percurso, a crítica a Cousin mostrou-se menos um ponto de chegada do debate e mais um momento inaugural de um processo que culminou na constituição da história da filosofia como campo de pesquisa dotado de científicidade e legitimidade próprias.

Todavia, um ponto cego parece ter constituído essa tradição, a saber, nenhum desses críticos chegou a problematizar frontalmente efetivamente a própria composição da história da filosofia. O objetivo principal era compreender um método que manteria a reflexão aberta ao presente, dissolvendo a aparente antinomia entre passado e futuro e garantindo que os sistemas filosóficos não fossem submetidos à autoridade de um sistema anterior ou reduzidos a explicações provenientes da psicologia, da sociologia ou da própria história enquanto disciplinas autônomas. Essa postura levou-os a afirmar, de antemão, a existência singular e legítima de uma história da filosofia, sem, contudo, considerar que tal história é sempre uma construção marcada por exclusões que possuem razões distintas. Pensem, de um ponto de vista determinado e específico, como e se essas exclusões se desenvolveram na herança filosófica brasileira uspiana.

¹⁵ Os mandarins, segundo Fritz Ringer, são “a elite social e cultural que deve seu status muito mais às qualificações educacionais do que à riqueza ou aos direitos hereditários [...], são também os intelectuais mandarins que visam preservar os padrões de qualificação que permitem a afiliação ao grupo e agem como seus porta-vozes em questões culturais” (*O declínio dos mandarins alemães*, p. 24).

O retorno do recalcado: a (re)constituição da História da Filosofia na experiência uspiana

Comecemos pelo início. O intenso processo de metropolização no Brasil ao longo do século XX reflete o ciclo de desenvolvimento que, segundo Sarah Feldman, emerge entre as décadas de 1930 e 1970, período em que o Estado assume um papel central no planejamento urbano por meio da industrialização. Como demonstram Vidal Luna e Herbert S. Klein,¹⁶ essa industrialização impulsionou a formação de metrópoles densamente povoadas e conurbadas. Esse fenômeno redefiniu o espaço urbano e impactou profundamente o tecido cultural das metrópoles. Nesse período, São Paulo se consolida idealmente como modelo de metrópole nacional, após um colapso causado pelo surgimento do Estado Novo.

Do conflito entre um ideal de nação e o de um Estado que se autopostula como modelo desse ideal, vê-se nascer a instauração de instituições democráticas e de um surto desenvolvimentista sem precedentes que cria a possibilidade de forjar nos trópicos uma base para o que se concebe como uma civilização moderna.¹⁷ A cidade, portanto, torna-se um espaço de manifestações culturais diversas. Nesse sentido, Bernard Lepetit destaca que a cidade “[...] nunca é absolutamente sincrônica: o tecido urbano, o comportamento dos cidadãos, as políticas de planificação urbanística, econômica, social e culturais desenvolvem-se segundo cronologias diferentes”.¹⁸ Assim, a modernização e a cultura no século XX, podem ser analisadas a partir de múltiplas categorias, sejam elas sociais, históricas, antropológicas, artísticas, urbanísticas e culturais.

Do ponto de vista cultural, pode-se reconhecer que houve uma comunhão entre a elite paulista no diagnóstico da ausência de uma instituição responsável pela formação de intelectuais que, acompanhada de um desejo de se instituir como vanguarda responsável pela produção de uma massa esclarecida, seria responsável por expressar à nação o seu *Esclarecimento*. É nesse contexto que surge a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (FFCL), uma instituição que pretendia formar intelectuais cultos e críticos, de maneira desinteressada, se contrapondo às instituições como a Escola Politécnica e a Faculdade de Medicina (associadas a saberes técnicos e pragmáticos) e de Direito do Largo de São Francisco (*Sanfran*), caracterizadas, segundo as primeiras gerações de uspianos, por um saber diletante, eclético e, portanto, sem método. Essa formação, no que diz respeito à filosofia, foi marcada pelo mito unificador do método estruturalista¹⁹ de leitura de textos.

¹⁶ LUNA; KLEIN, *História econômica e social do Estado de São Paulo 1950-2020*.

¹⁷ ARRUDA, *Metrópole e cultura: São Paulo no meio do século XX*, p. 23.

¹⁸ LEPETIT, *Por uma história urbana*, p. 145.

¹⁹ O chamado método estrutural, aplicado à história da filosofia, consiste em uma forma específica de leitura e interpretação dos textos filosóficos que busca certa neutralidade analítica, evitando projeções externas ao texto e recusando explicações historicistas tradicionais que reduzem o pensamento filosófico ao seu contexto ou à intenção subjetiva do autor. Essa abordagem se organiza em torno da análise rigorosa de segmentos delimitados da obra – como capítulos, parágrafos ou momentos específicos da argumentação – que são examinados a partir de seus próprios elementos internos. O texto é interrogado conceitualmente, não pelo conteúdo temático que transmite nem pelas informações sobre o autor, mas pelo modo como funciona enquanto construção lógica-argumentativa. O restante da obra ou o contexto histórico são considerados apenas quando necessário para esclarecer algum ponto, funcionando como suporte auxiliar e não como foco da análise. A leitura estrutural, portanto, desloca a atenção da pergunta sobre o que o autor quis dizer ou sobre seu contexto histórico-social para a investigação do funcionamento interno da argumentação, tratando o texto como um sistema conceitual em operação. Só após essa etapa, que tem um caráter mais formal, é que se procede ao comentário

O que compreendemos é que, em sentido geral, pode-se reconhecer que a influência do método estrutural não foi diretamente o responsável, enquanto modelo pedagógico, por uma cristalização ou adoção de uma história fixa, pois a rigor, já nas primeiras gerações de intelectuais uspianos, havia, segundo o diagnóstico de Franklin Leopoldo e Silva,²⁰ “um quadro bem mais amplo do que uma mera obsessão metodológica.”

Pode-se, assim, questionar: por que então se conserva um certo ideal e, constantemente, se vê nascer aqui ou acolá críticas de outras instituições ao departamento uspiano e seu longo braço “francês”? Por que essa temática retorna ciclicamente com eventos e distintas produções acadêmicas?

Ora, se – de Cousin a Goldschmidt – o que permaneceu submerso na discussão sobre história, filosofia e prática acadêmica em história da filosofia foi uma história da filosofia determinada, se a adoção desse tipo de “historiografia filosófica francesa” foi parcial através da atuação dos grandes mestres como Bento Prado Jr; José Arthur Giannotti e, em um certo momento de sua carreira, por Oswaldo Porchat, o que exatamente dessa historiografia se manteve ou se perdeu na experiência filosófica uspiana?

Parece-nos que a resposta se encontra durante o período ditatorial, pois nele a reclusão institucional, adotada como uma tática de sobrevivência, produziu um duplo efeito. Em primeiro lugar, conforme assinala Franklin Leopoldo e Silva,²¹ ela rompeu “de modo violento a continuidade do trabalho intelectual, provocando retardamentos e desvios [...] que contribui sobremaneira para enfraquecer a nitidez do perfil de um núcleo universitário que atingia então a sua maturidade”. Em segundo lugar, e como consequência desse processo, o horror da ditadura forçou o Departamento a refugiar-se em suas competências técnicas mais seguras – a exegese rigorosa e esvaziada de sua crítica e autocrítica e a determinação especializada da história da filosofia. Esse movimento, essencial para a própria preservação da filosofia na USP, consolidou paradoxalmente o seu isolamento em relação aos parceiros tradicionais nas ciências humanas e nas artes. Como argumenta Marcos Nobre,²² a ditadura interrompeu o fértil processo de integração interdisciplinar que caracterizava o Departamento, e a excelência em análise textual foi mantida, mas ao custo de uma perda de vitalidade e relevância nos debates mais amplos da cultura e da sociedade, o que se contradiz com o fato de que desde a virada do século é o “próprio consórcio das ciências humanas que tem de ser repensado”²³

Essa resistência e inalterabilidade, compreendidas por Nobre nos anos 2000, mantiveram-se, desde então, em choque constante. Não se trata, todavia, de uma evidência anedótica, pois basta consultar a quantidade de produções acadêmicas que definem o método estrutural como um silenciamento ou como uma permanência burocratizada e ideológica daquilo que Paulo Arantes nomeou como vácuo histórico.²⁴ Produz-se, portanto, um amálgama: recepção do método francês de história da filosofia; a crítica a ele e o começo de

interpretativo, no qual se discutem os sentidos filosóficos produzidos pela própria estrutura do texto e suas possíveis implicações mais amplas.

²⁰ SILVA, “Pesquisas no Departamento de Filosofia”, p. 307.

²¹ SILVA, “Pesquisas no Departamento de Filosofia”, p. 308.

²² NOBRE, *A filosofia da USP sob a ditadura militar*, p. 138.

²³ NOBRE, *A filosofia da USP sob a ditadura militar*, p. 150.

²⁴ ARANTES, *O Departamento francês de Ultramar*, p. 18.

sua expansão pelas primeiras gerações, a ditadura e uma excessiva institucionalização²⁵ que pôs fim à crítica.

Retrocedendo um pouco, o departamento de filosofia da USP (assim como toda a FFCL) foi um produto de uma elite filha da capital moderna e racializada, por isso, necessariamente expressou uma correspondência isomórfica com a estrutura social. Correspondência que revela, é claro, a lógica de exclusão de agentes de discursos como os negros, os pobres e outras minorias. Para isso basta pensar que durante a aurora da presença de professores franceses no Brasil, como um Martial Gueroult, tínhamos os constantes relatos de uma Carolina Maria de Jesus e das contradições que era ser negra, pobre e escritora.²⁶ Daí, portanto, que em seu nascimento e em quase toda sua história, imperou, na Universidade de São Paulo, a exclusão não só de certos sujeitos, mas aquela de uma ordem do discurso, isso porque, como nos revelou Foucault:

[...] em toda a sociedade a produção do discurso é simultaneamente controlada, selecionada, organizada e redistribuída por um certo número de procedimentos que têm por papel exorcizar-lhe os poderes e os perigos, refrear-lhe o acontecimento aleatório, disfarçar a sua pesada, temível materialidade.²⁷

Essas exclusões iniciais são uma materialidade incontornável, que não deve ser simplesmente execrada como um mero signo da suposta falha da expressão cultural e da crítica no *Departamento de Filosofia da USP*. No entanto, tampouco deve servir, como ocorre de forma mais residual, para emoldurar um heroísmo ou um suposto vanguardismo daqueles que, ainda que se servindo livremente do conforto dessas mesmas estruturas, foram os primeiros a denunciá-las. É justamente numa *história reflexiva* que se deve instituir a relação sobre a filosofia, sua história e sua prática. Ao fazer isso – sem recair nessa clivagem – o que se poderá compreender é que a perda fundamental no período ditatorial e pós-ditadura com

²⁵ É interessante notar que tanto na França quanto no Brasil, a formação da intelectualidade enquanto profissão aparece vinculada à figura e à relação com o Estado. Diante da exigência de se pensar uma disciplina com critérios próprios, na França, o ponto cego foi assumir preventivamente uma história da filosofia determinada, apenas no meio do século XX é que há um rumor sobre essa história da filosofia focada exclusivamente em uma linearidade de grandes sistemas. No Brasil da ditadura, parece ter acontecido na USP um movimento análogo, guardadas as enormes diferenças de contexto entre uma Terceira República e uma Ditadura com perseguição e morte. Pois, a similitude é aquela à qual a prática filosófica teve de deter-se para se manter, por isso, o aspecto tecnicista que, paradoxalmente, funcionou como resistência: foi o que manteve a estrutura do curso necessária diante do fascismo moderado de um Miguel Reale. No fim, pensar a história da filosofia e sua constituição seria concentrar-se numa posição crítica diante da constituição da cultura; do discurso; do poder; da educação em contexto brasileiro, projeto que encontrou claros limites durante o regime militar. A angústia dessa posição é capturada por Gilda de Mello e Souza em 1969, que, em carta a Oswaldo Porchat, reflete sobre a linha tênue entre a cautela e o medo, e sobre a dúvida amarga de se estariam tentando “salvar a instituição ou a própria pele” (SOUZA, “Carta de Gilda de Mello e Souza a Oswaldo Porchat”, p. 213), conscientes de “mais tarde, quando se fizer a crônica deste nosso pobre momento, é bem possível que o esforço dos que tentaram salvar os destroços surja aos olhos de todos como mera capitulação. Aliás, já está surgindo aos olhos de alguns, que acreditam que seria melhor apressar o naufrágio” (SOUZA, “Carta de Gilda de Mello e Souza a Oswaldo Porchat”, p. 213). Gilda temia, portanto, que a cautela empregada surgisse como um fantasma da conivência disfarçada de prudência, isto é, como uma postura de passividade diante de um regime ditatorial. Contudo, não foi esse o caso. Politicamente, a opção construída foi a de manter a faculdade em funcionamento. Isso significou, face às cassações, o refúgio em especializações técnicas e o abandono temporário de uma crítica frontal sobre seus métodos e sua história, sem dúvida, um preço calculado para, acima de tudo, garantir a existência do curso e, com ele, um espaço de pensamento possível.

²⁶ Cf. SILVA, *A descoberta do insólito: literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960-2000)*.

²⁷ FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p. 8.

a expansão do neoliberalismo foi, na verdade, a pedra de toque para compreensão do modo como se passou a adotar uma história da filosofia determinada.

Prova disso encontra-se no fato de que, inicialmente, viu-se um conjunto de reflexões sobre o próprio ato de filosofar se desdobrar de modos diversos no interior da instituição, e produzir experiências filosóficas distintas da história canônica, pois ninguém concorda que Giannotti e Bento Prado Jr. possuíam o mesmo método ou que ambos representaram um Martial Gueroult dos trópicos. Todavia, os tensionamentos férteis entre a filosofia, sua história e um mundo culturalmente vasto; e os tensionamentos estritamente produzidos por todos esses grandes espíritos das primeiras gerações parecem ter sido emudecidos, e em seguida postos completamente ao lugar de uma sub-filosofia, limitados a alguma área no interior dos órgãos de fomento.

Todavia, a bem-dizer, o que complexifica esse quadro é o fato de esses tensionamentos estarem cada vez mais presentes desde a adesão,²⁸ em 2018, – tardia e para a infelicidade de alguns – à lei de cotas. E é também, graças a essa outra presença (de pobres, negros e indígenas) relegada às margens da academia durante quase toda a história da Universidade de São Paulo, que se tem recolocado o questionamento sobre o objeto filosófico. São diversas as razões para esse questionamento, e nós não as desdobraremos aqui.²⁹ Em suma, o que se comprehende na retomada do questionamento do objeto filosófico é aquilo que Martial Gueroult nomeia como uma certa vingança da metafísica:³⁰ um retorno da reflexão clássica sobre a relação entre a verdade e o tempo, o discurso e o poder.

Esperava-se que a presença desses *Outros* levasse a uma mudança negativa e incontrolável no perfil do curso. E, de fato, ele mudou: são outros sujeitos. Mas, visto de um ângulo excessivamente específico, essa presença não trouxe o feneamento da qualidade do curso, mas a possibilidade de recompor aquele fio que Franklin Leopoldo e Silva definiu como rompido pela experiência do AI-5. Assim, a chave, que metaforiza Oswaldo Porchat em seu *Discurso aos estudantes*,³¹ está novamente entre nós. E com isso, o diagnóstico de Marcos Nobre – que via o curso, até os anos 2000, confinado a um tecnicismo aplicado aos grandes sistemas – comprova-se uma inverdade quando considerado integralmente, pois o que desmente a adequação dessa leitura é a própria transformação do campo intelectual da filosofia uspiana: a chegada de novos sujeitos ao espaço acadêmico tensionou não apenas os conteúdos da história da filosofia, mas também a sua própria configuração acadêmica burocratizada enquanto uma tradição determinada, fechada e redutora que contradizia a experiência filosófica plural e aberta que marcou a origem da FFCL.

Nesse questionamento realizado pelos estudantes se viu, nesses últimos anos, a atuação docente e discente com a produção de disciplinas não canônicas; grupos de estudo sobre estudos de gênero e raciais; coletivo negro; eventos e teses sobre essa temática, etc. Porém, como o poder e o desejo estão sempre em movimento, a expressão do discurso que

²⁸A Lei de Cotas para o ensino superior é a Lei nº 12.711, sancionada em 29 de agosto de 2012. Todavia, a Universidade de São Paulo, após longo debate interno, aderiu apenas em 2018, seis anos após a lei de política de cotas e quinze anos após a política implementada em 2003 na UERJ.

²⁹ Para um aprofundamento dessa relação, indicamos a comunicação: *Cânone, epistemocídio e método*, realizadas por Ricardo Terra (USP) e Moacyr Novaes (USP), e mediada por Bianca Tavolari (FGV-SP). Essa mesa foi apresentada no evento *O método em questão* realizada pelo Departamento de Filosofia da USP em 28 de agosto de 2024.

³⁰ GUEROULT, *Philosophie de l'histoire de la philosophie*.

³¹ PORCHAT PEREIRA, “Discurso aos estudantes sobre a pesquisa em filosofia”, p. 33.

se institui nesse espaço, ao abrir-se ao autoquestionamento, faz revelar, no campo da microfísica do poder, aqueles que ainda imperam como vigilantes das fronteiras disciplinares, por meio de suas desconfianças epistêmicas, e nem sempre, mas por vezes racistas. Esses mesmos vigilantes se veem inevitavelmente diante daquela sensação prescrita por Carlos Alberto Ribeiro de Moura ao nomear o estruturalismo gueroulitano:

[...] é exigir que a história da filosofia seja relevante para a filosofia, é considerar o passado como presente e manter o interesse pela verdade. É situar-se em um horizonte filosófico pró-hegeliano e anticartesiano. Mas é também, ao mesmo tempo, exigir que a história da filosofia seja científica, é considerar o passado apenas como passado e neutralizar o verdadeiro e o falso. É situar-se em um horizonte filosófico anti-hegeliano e pró-cartesiano. Ser estruturalista é, antes de tudo, conviver com esta situação esquizofrênica.³²

O que queremos reconhecer é que, no campo específico na experiência filosófica uspiana e do modo como se desenvolveu a sua história da filosofia, se conserva um choque entre a história e a verdade, entre a abertura ao novo e a presença da tradição. Esses choques que Carlos A. R. Moura nomeia como esquizofrenia – guardadas as restrições do uso fora de um contexto clínico – se revelam como uma posição teórica que acaba por neutralizar a reflexão crucial sobre o que se constitui como filosofia ou não filosofia, isto é, o que se constitui como história da filosofia e por quais razões, pois se focaliza exclusivamente em pensar em critérios científicos aplicados a uma história da filosofia, tomando-a, portanto, como um objeto determinado. Fiar-se, com isso, completamente numa história determinada, independentemente das razões desse ato, acaba por limitar os questionamentos sobre as condições de prática filosófica e as razões ou não de certas exclusões do que é ou pode ser considerado filosofia.

Sob uma chave psicanalítica, parece-nos que o mal-estar que impera no curso de filosofia da USP, e que serviu como justificativa difusa para o gigantesco Colóquio sobre o *Método em questão* – mal-estar esse que se pulveriza em uma miríade de críticas internas e externas – pode ser lido como um sintoma, isto é, como um retorno do recalcado.³³ O que retorna, através desse sintoma, é o desejo de abertura constitutiva da história da filosofia que foi posta e experienciada pelas primeiras gerações de historiadores e historiadoras da filosofia da USP, experiência que a estratégia de sobrevivência institucional pós-ditadura enervou. Se há crise, não se trata, portanto, de um sinal de degeneração, mas do sintoma de um reencontro necessário com a natureza disputada e política do próprio filosofar, pois um sintoma é, por si só, o lugar de uma abertura possível, qual seja, daquela que Freud, na alvorada da psicanálise, nomeou como *ab-reição*,³⁴ ato de “desafogar o choro” ou a “raiva”, e que permite que um afeto traumático desvincule-se da lembrança, liberando-a para ocupar um outro espaço na estrutura psíquica e promovendo novas “inervações”.³⁵ O que queremos dizer, saindo do plano psicanalítico, é que a possibilidade de se pensar a abertura ao *cânone*,

³² MOURA, “História Stultitiae e História Sapientiae”, p. 164.

³³ FREUD, *Obras completas de Freud, v. 12: Introdução ao Narcisismo, ensaios de Metapsicologia e outros textos (1914-1916)*, p. 85.

³⁴ FREUD, *Obras completas de Freud, v. 2: Estudos sobre a Histeria (1893-1895)*, p. 26.

³⁵ FREUD, *Obras completas de Freud, v. 4: A interpretação dos sonhos*, p. 664.

desde que conduzida sob certos critérios, pode se equivaler a retornar a uma prática já conhecida e vivida pela experiência uspiana em sua origem, qual seja, a de modular, de quebrar com a história da filosofia dita “oficial” francesa.

Negar essa possibilidade de abertura, contudo, implica sustentar um interdito não no plano filosófico, mas no plano histórico, que fina por confinar a *vanguarda* filosófica uspiana a um heroísmo regional, típico da narrativa e da autossubjetivação paulista que frequentemente se imaginou como uma desbravadora solitária e virtuosa.

Abandono de uma impossibilidade constituída

Júlio Canhada³⁶ reconhece que a prática filosófica no Brasil é marcada por condicionantes históricos e sociais. Essa visão pode ser ampliada para qualquer noção de historicidade, como sugere François Dosse,³⁷ ao afirmar que toda história é construída como uma narrativa a partir de processos humanos específicos e contextos particulares.

Mas por que encerrar a discussão sobre filosofia – ou “não filosofia” – retomando o caráter essencialmente humano da história? Porque como observa Martial Gueroult em sua *Filosofia da História da Filosofia*:

quem se volta para a filosofia existente encontra, não um corpo de verdades, mas a sua história. É, pois, um fato indubitável que, antes de qualquer definição e de qualquer investigação, a história da filosofia mantém com a filosofia em geral uma relação específica, muito diferente da relação entre a história das ciências e as ciências em geral.³⁸

Assim, se por um lado, a ditadura foi um símbolo de um silenciamento da reflexão e do início de uma hiperespecialização que minou a reflexão sobre a história da filosofia e, logo, da própria filosofia; e se por outro lado, ainda que haja, atualmente, um espaço para repensar o cânone, e a relação da filosofia com sua história; no fim, levantamos, por meio da análise de alguns discursos postulados no campo da oralidade, um conjunto de discursos que ocupam um lugar-comum, ainda que não compartilhados por todos no debate.

Entre eles, destaca-se, *em primeiro lugar*, uma postura que valoriza a preservação dos clássicos de forma excessivamente rígida, defendendo que os estudos filosóficos devem se concentrar estritamente nos autores que a história já consagrou. Embora compreensível, a idolatria dos grandes nomes pode acabar reforçando uma história oficial que, no passado, excluiu pensadores como Voltaire, Pascal e Rousseau, mas que hoje pode resultar em uma amálgama de interesses excessivamente particularizados que neguem a filosofia a outras formas de discursividade que dizem respeito a gênero, raça e classe.

Segundo – e que carrega razoabilidade –, é o que aponta a falta de critérios consolidados para novas abordagens. É verdade, por exemplo, que se fala com frequência da necessidade de uma “filosofia africana”, não raro sem especificar que África, que país ou que vertente filosófica se tem em mente. No entanto, essa visão pode subestimar a capacidade de desenvolver tais critérios a partir da própria prática filosófica. A pergunta que se coloca é:

³⁶ CANHADA, *O Discurso e a História: A Filosofia no Brasil no Século XIX*.

³⁷ Cf. DOSSE, *A história*.

³⁸ GUEROULT, *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, p. 26.

quando avançaremos da etapa de uma impossibilidade para a construção desses referenciais? Talvez estejamos justamente nesse momento de transição.

Por fim, é importante considerar um *terceiro* elemento: a especialização pode ser um obstáculo ao novo. De fato, é possível que a especialização excessiva tenha levado a certo enquadramento do conteúdo filosófico, tendo sido o que tomamos como gênese de um enquadramento que legou certas discursividades ao lugar de “não filosofia”. Ainda assim, é válido reconhecer que há caminhos dentro da própria especialização que podem abrir espaço para novas temáticas e abordagens.

Diante desses discursos, não buscamos oferecer respostas definitivas nem formular uma crítica que mantenha o debate em um estado de indiferença. O que propomos, antes, é levantar, através desses discursos, algumas hipóteses de reflexão.

Primeira hipótese: as críticas atuais à história da filosofia parecem remeter a uma história que se constituiu, desde o início, pela recusa de outros discursos. Tanto no interior da história da filosofia na França, quanto em sua recepção no Brasil, viram-se processos de exclusão, todavia a exclusão de certas vozes e perspectivas não é um desvio posterior, mas um traço estrutural da própria constituição da história da filosofia enquanto disciplina.

Segunda hipótese: ao criar uma nova disciplina de história da filosofia voltada exclusivamente aos excluídos não se resolveria o problema da relação entre filosofia e “não filosofia”. Ao contrário, essa separação apenas reafirmaria a fronteira que se pretende questionar, convertendo o debate em uma nova forma de dogmatismo: uma mortificação do debate sobre o que pode ou não se constituir como história da filosofia.

O essencial, em conclusão, é reconhecer, ao menos no plano da hipótese que, em toda prática filosófica, opera-se continuamente uma distinção entre o que é considerado filosofia e o que é relegado à “não filosofia”. Nessa operação, o problemático ocorre quando o pensamento filosófico sobre e das minorias é tratado como não-pensamento, e é justamente essa exclusão constitutiva que precisa ser trazida à luz, não para substituí-la por uma nova ortodoxia, mas para repensar as condições mesmas de possibilidade daquilo que pode ser considerado uma história da filosofia. São nessas condições que se encontra a pedra de toque para os limites de uma abertura do cânone.

Para além do aspecto político, a tipificação e a necessidade de reflexão sobre o próprio objeto de estudo se impõem proeminentemente, pois, num mundo marcado pelo simulacro, pela inteligência artificial e pelo fácil acesso ao conteúdo, legitimar a história da filosofia e, sobretudo, legitimá-la via outro olhar, remetendo e voltando novamente à máxima gueroultiana, é aquilo que há de mais crítico e menos ideológico. É no campo da historicidade da filosofia que se deve refletir sobre o que é um *cânone* e a sua permanência e mudança, negando tanto os “fantasistas e negaceiros” (*Ich bin der Geist der stets vermeint!*), que pouco lhes pesam a verdade e o texto,³⁹ quanto os que calcados na letra do texto tornam-se representantes de um mero falatório (*Buchstaber*).⁴⁰

Conclusão: o passeio do esquizo

Pode-se concluir, portanto, que a história da filosofia, longe de ser um mero repositório de sistemas fechados, é o lugar dinâmico onde a própria filosofia constantemente

³⁹ GUEROULT, *Descartes segundo a ordem das razões*, p. 10.

⁴⁰ FICHTE, “Sobre o conceito da doutrina da ciência ou da assim chamada filosofia”, p. 40.

se redefine. O percurso analisado – da tradição francesa de Cousin à experiência paulistana – demonstra que a delimitação de um cânone é um ato inherentemente político e institucional, que sempre carrega consigo mecanismos de exclusão. Isso é o que a análise textual nos permite reconhecer. No entanto, é precisamente no interior da tradição histórica uspiana que pensou a relação entre filosofia e história da filosofia que se encontra o antídoto para o seu próprio fechamento.

A “esquizofrenia” apontada por Carlos Alberto Moura – a tensão entre a busca pela verdade atemporal e o reconhecimento da historicidade radical do pensamento – não é uma patologia a ser curada, mas a condição mesma de um filosofar vivo. Trata-se, assim, de assumir aquele passeio do esquizo de que falam Deleuze e Guattari, tomando a própria fissura como experiência geradora para pensar um devir. Neste caso, o devir-esquizofrênico de uma história da filosofia aberta se manifesta como a constante invenção e “maquinção” de si – um processo contínuo de autotransformação pelo micro engajamento crítico com a tradição que, se assumido, conduz à possibilidade de encarar o sintoma do retorno do recalcado: o desejo pela abertura, pela pluralidade e pela crítica que estavam na gênese da tradição crítica uspiana.

A solução, que não consiste em uma receita pronta, não está em abandonar a história da filosofia em favor de um presentismo sem raízes, nem em criar cânones paralelos que apenas sufocam o debate. Ela reside, antes, em assegurar que a história da filosofia conserve sua potência científica, isto é, que detenha critérios claros sobre o que pode ou não ser considerado seu objeto e, ao mesmo tempo, para evitar qualquer silenciamento, permaneça sempre reflexiva, capaz de questionar a si mesma e seus próprios critérios.

Como aponta Giannotti:

Atualmente, a vida intelectual é muito diversificada. Cada um que nela se mete, se for honesto, procura seu Deus absenso, apostando que ele possa ser na sua imortalidade. E assim nos aproximamos da apostila de Pascal: se não podemos provar a existência de Deus, que apostemos nela. A diversidade, porém, dos grandes textos filosóficos nos induz ao politeísmo, invocando um sagrado que, ao morar unicamente em cada texto, perde sua sacralidade. Nós, os historiadores da filosofia, não somos os manipuladores dessa perda? Não somos pascalianos incréus?⁴¹

Se formos politeístas, como sugere Gianotti, encontraremos a própria diversidade no seio da prática filosófica; por isso não se trata de recusar a história, mas de recriá-la para além de sua sacralidade.

Referências bibliográficas

ARANTES, P. *Departamento francês de ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência nos anos 60)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

⁴¹ GIANNOTTI, “Alinhavando questões”, p. 487.

ARRUDA, M. *Metrópole e cultura: São Paulo no meio do século XX*. Bauru: EDUSC, 2001. Disponível em: www.edusc.com.br. Acesso em: 21 out. 2025.

CANHADA, J. *O discurso e a história: a filosofia no Brasil no século XIX*. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

CHAUÍ, M. “Merleau-Ponty: da constituição à instituição”. In: *DoisPontos*, [S.l.], v. 9, n. 1, 2012. DOI: 10.5380/dp.v9i1.29097. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doisPontos/article/view/29097>. Acesso em: 21 out. 2025.

COUSIN, V. *Cours de philosophie: introduction à l'histoire de la philosophie*. Paris: Pichon et Didier, 1828.

DOSSE, F. *A história*. Tradução: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Unesp, 2012.

FICHTE, J. “Sobre o conceito da doutrina da ciência ou da assim chamada filosofia”. In: *Os pensadores*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1973.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

FREUD, S. *Obras completas de Freud. Volume 4: A interpretação dos sonhos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

FREUD, S. “Estudos sobre a histeria”. In: *Obras completas de Freud, v. 2: Estudos sobre a histeria (1893-1895)*. Tradução de: Paulo César de Souza e Laura Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

FREUD, S. “O recalque”. In: *Obras completas de Freud, v. 12: Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GIANNOTTI, J. “Alinhavando questões.” In: *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 37, pp. 477-487, 2018.

GUEROULT, M. *Philosophie de l'histoire de la philosophie*. Paris: Aubier, 1979.

GUEROULT, M. *Descartes segundo a ordem das razões*. Tradução de Érico Andrade, Enéias Forlin, Marisa Donatelli, César Battisti e Alexandre Soares. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

HEGEL, G. *Introdução à história da filosofia*. Tradução de A. Pinto Carvalho. 4. ed. Coimbra: Coleção Studium, 1980.

LUNA, F.; KLEIN, H. *História econômica e social do Estado de São Paulo: 1950-2020*. São Paulo: Unesp, 2022. Disponível em: www.unesp.br. Acesso em: 21 out. 2025.

LEPETIT, B. *Por uma nova história urbana*. São Paulo: Edusp, 2001.

MARQUES, U. *A Escola Francesa de Historiografia da Filosofia: notas históricas e elementos de formação*. São Paulo: Unesp, 2007.

MOURA, C. “História Stultitiae e História Sapientiae”. In: *Discurso*, São Paulo, n. 17, p. 151–172, 1988. DOI: 10.11606/issn.2318-8863.discurs.1988.37935. Disponível em: <https://revistas.usp.br/discurso/article/view/37935>. Acesso em: 21 out. 2025.

NOBRE, M. *A filosofia da USP sob a ditadura militar*. São Paulo: Editora Revista Novos Estudos, 1999.

PIAIA, G.; MICHELI, G.; SANTINELLO, G. (orgs.). *Models of the history of philosophy: Volume IV – The Hegelian Age*. Cham: Springer, 2022. DOI: 10.1007/978-3-030-84490-5. Disponível em: <https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-030-84490-5>. Acesso em: 21 out. 2025.

PORCHAT PEREIRA, O. “Discurso aos estudantes sobre a pesquisa em filosofia”. In: *Virtualia Journal*, São Paulo, v. 1, n. 1, pp. 18-33, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufop.br/virtualia-journal/article/view/2232/1689>. Acesso em: 21 out. 2025.

RINGER, F. *O declínio dos mandarins alemães*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edusp, 2000.

SILVA, F. “Pesquisas no departamento de filosofia”. In: *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 8, n. 22, pp. 305-314, 1994. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v8n22/39.pdf>. Acesso em: 21 out. 2025.

SILVA, M. *A descoberta do insólito: literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960-2020)*. São Paulo: Edições SESC, 2023.

SOUZA, G. “Carta de Gilda de Mello e Souza a Oswaldo Porchat”. In: *Discurso*, São Paulo, v. 53, n. 1, pp. 212–215, 2023. DOI: 10.11606/issn.2318-8863.discurs.2023.213922. Disponível em: <https://revistas.usp.br/discurso/article/view/213922>. Acesso em: 21 out. 2025.

TAINE, H. *Les philosophes français du XIXe siècle*. 2. éd. revue et corrigée. Paris: Librairie de L. Hachette et Cie, 1860.

TERRA, R.; NOVAES, M.; TAVOLARI, B. *Cânone, epistemicídio e método*. Colóquio: O método em questão - leitura estrutural e história da filosofia na USP – 28/08/24. In: USPFFLCH do Youtube. Mesa Redonda. 4H55min56s. Disponível em: <https://www.youtube.com/live/M5i11gk5ynw>. Acesso em: 10 nov. 2025.