

O MÉTODO EM HISTÓRIA DA FILOSOFIA.¹

MARTIAL GUEROULT.

(Collège de France) E-mail: porchat@bol.com.br

Tradução: Nicole Alvarenga Marcello.

(Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - UNIFESP)

Email: nicole_a_marcello@yahoo.com.br

Revisão: Prof. Dr. Plínio Junqueira Smith.

(Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - UNIFESP) Email: plinio.smith@gmail.com

Caros Colegas,

Permitam-me começar expressando o prazer que sinto ao estar entre vocês. Todo o prazer, e também toda a emoção, pois como poderia um francês de França não se emocionar ao discursar no Canadá, numa Universidade do Canadá, perante um auditório de franco-canadenses? Essas poucas semanas que passei em seu país fizeram brotar em mim tantos sentimentos, tantas lembranças, e eu fiquei profundamente tocado pela acolhida que aqui recebi, de modo que é mais do que natural que eu esteja emocionado! Por outro lado, para mim também é uma grande alegria encontrar ocasião de difundir entre vocês, fora de Paris e da França, ideias que me são caras, pois nos apegamos às nossas ideias à medida que nos persuadimos de sua verdade; e nós as amamos, como diz Bossuet, como aos nossos filhos, felizes de poder abrir-lhes caminhos mundo afora, e esta Universidade é um desses caminhos.

Quais são essas ideias? São, em primeiro lugar, alguns princípios simples que regem o método da história da filosofia. São também, para fundá-los, uma concepção da natureza ou da essência da filosofia, não edificada *a priori*, ou deduzida como uma consequência de uma doutrina já pronta, mas nascida de uma reflexão espontânea acerca dos objetos naturalmente aqui disponíveis para o historiador, nesse caso, as filosofias, monumentos eternos do pensamento humano, fonte perene, geradora incessante de reflexão e de luz. É, enfim, a

¹ Texto da conferência ministrada na Faculdade de Filosofia da Universidade de Ottawa em 19 de outubro de 1970.

aplicação desse método a casos concretos. Esse uso é aquele que, na realidade, é o mais importante, porque um método nada mais é do que um instrumento e é sua utilização que acaba por decidir seu valor. Discutir *in abstracto* os méritos de um método não tem o menor sentido. O que conta, antes de mais nada, como dizia Kant, é a resposta à questão *quid facti*: qual é de fato seu *rendimento*. Na história da filosofia acontece a mesma coisa. Quando um método se mostra *de fato melhor* do que outro para esmiuçar os textos difíceis, para tirar da sombra teorias fundamentais somente aventadas que esclarecem todo o resto, e assim fornecer as chaves para uma compreensão perfeita, esse método terá se provado e se estabelecido de fato como legítimo e recomendável. Buscar então seu fundamento na natureza de toda filosofia nada mais é do que um empreendimento especulativo cujo resultado pouco poderia aumentar ou diminuir seu crédito, o qual pôde de antemão inspirar seus resultados concretos.

A aplicação desse método a Fichte, Descartes, Malebranche e Berkeley, pareceu dar resultados suficientemente interessantes para que eu me animasse a colocá-lo em prática recentemente no estudo de Spinoza.

Dito isso, é urgente caracterizar de forma mais precisa um método que me parece que, talvez com um pouco de presunção, eu insinuei que tivesse valor antes de ter dito, finalmente, em que ele consistia.

O historiador da filosofia tem de escolher entre dois pontos de vista. Ele pode levar em conta a sucessão de doutrinas, o movimento das ideias através do tempo, a passagem de uma doutrina para outra, a transformação de temas e problemas. Ele se interessa, portanto, mais pelas ligações e pelas transições do que pela economia interna de doutrinas e obras. Ele se situa num ponto de visão dinâmico, no devir, deixando-se levar, de certa forma, pelo fio condutor do pensamento humano. Esse ponto de vista mais propriamente histórico está entre os mais legítimos. Ele permite ampliar perspectivas, reunir grupos, fazer perceber num mesmo contexto os eventos políticos, econômicos, religiosos, ideológicos, de acordo com o sincronismo de suas evoluções ou revoluções. A essa escola eu darei o nome de história horizontal da filosofia. Ela é ilustrada por esses tratados que começam em Tales e terminam em Heidegger e, num estilo totalmente diferente, pelas obras daqueles que chamamos de historiadores das ideias, ou ainda também pelos *historiadores da cultura*. A vantagem dessa história é que ela é *eminente* histórica. Seu inconveniente é que, o que ganha no âmbito histórico, ela perde no âmbito filosófico. Porque, finalmente, ela deixa de se fixar em seus próprios objetos: as doutrinas. Estas estão apenas levemente esboçadas, resumidas em seus

princípios gerais, suas afirmações e seus resultados estão separados de suas provas e de sua arquitetura, e tudo isso em detrimento de uma análise aprofundada, de exibir sua estrutura interna. Ela projeta a nossa frente uma espécie de película cinematográfica, desfilando silhuetas que, assim que aparecem, esmaecem para depois sumirem. Ela nos faz vagar como num cemitério, onde nos detemos com certa reverência por alguns minutos diante de cada lápide. Ou, então, ela nos conduz por essa *Galerie der Narrheiten* que ironiza Hegel seguindo Diderot. Ela evoca essa *Tentação de Santo Antônio*, onde Flaubert exhibe diante do santo os deuses de diversas religiões que, assim que passam, viram pó. Ela é também geradora de ceticismo e de desencorajamento. Para que serve retomar esse rochedo de Sísifo? Que vaidade o esforço dos homens a partir do momento em que pensam filosoficamente!

Contudo, aquele que se apega expressamente aos objetos dessa história, isto é, às grandes filosofias, desconhece esse sentimento. Ele sente como se elas fossem eternas. Ele constata que elas sempre estão de pé, algumas há milênios, como objetos passíveis de reflexão inesgotável e indefinida. Ele não tem dúvida de que elas viverão para sempre e que não cessarão jamais de brilhar no firmamento do pensamento humano: *Fulgebunt sicut stellae*, diria Renan, citando um texto conhecido!

Mas se o indivíduo experimenta esse sentimento, é porque ele se *detém nelas para ali se aprofundar* e viver em sua meditação assídua.

Aqui surge para o historiador da filosofia um novo ponto de vista. As doutrinas são vistas em si mesmas e por si mesmas. Todos os esforços são feitos para a fixação e o aprofundamento de seu sentido para os fins da meditação filosófica. O historiador se encerra nas *monografias*. Esse é o lugar do que chamarei de *história vertical* da filosofia, história menos propriamente histórica do que a outra, menos preocupada com o movimento coletivo das ideias, mas filosófica no sentido em que ela busca a significação filosófica profunda de tais ou tais obras analisadas uma a uma.

Mas, ainda nesse âmbito, várias escolas se confrontam. Nos deteremos nas duas mais importantes.

Na primeira, chegamos por um viés à história propriamente dita, através da prática do *método das fontes* e da *biografia*, o qual se assemelha ao de uma história literária. Atento às circunstâncias da vida, à época, à educação, às leituras do autor, ela explica sua obra em parte através das obras dos outros, em parte também pela atenção que dispensou às preocupações, à cultura, aos costumes intelectuais do público ao qual ela se dirigia. Em suma, cada filosofia é tratada como um acontecimento que se passou num dado momento.

Sem dúvida, esse método é indispensável. O meio em que nasceu e se desenvolveu uma doutrina, as filosofias às quais ela sucedeu, às quais ela teve de se opor ou se espelhar, o significado da linguagem da época, os problemas que lhe são próprios, nada disso pode ser negligenciado sem que se impeça definitivamente a compreensão da obra.

O essencial é saber se esse método basta. Constataremos, a princípio, que com ele corremos o risco de não reconhecer a originalidade da doutrina, restringindo-a ao que já foi dito, ou de julgar que a originalidade que o método apresenta reside somente na experiência individual do autor, completamente subjetiva, e dessa forma o método tende a despojá-la do alcance universal que toda filosofia pretende. Ele leva a um interesse, não tanto pela obra, mas pelo homem que a produziu, pelos "caminhos de vida" que a possibilitaram. Dessa perspectiva, deve-se buscar o significado menos na doutrina realizada do que em sua intenção original. A *forma* da obra também é considerada como subsidiária e determinada pelas necessidades extrínsecas de sua difusão para o exterior. O essencial é uma certa *Weltanschauung* original na qual tudo surge ao mesmo tempo como que por um momento de graça, a contextura da obra, a ordem de suas razões nada mais é do que uma ordem de exposição em que ela mesma nada cria, mas se contenta em *traduzir* uma intenção já pronta. Encontramos aí um fundo de psicologismo bergsoniano: a afirmação que uma filosofia já existe antes de ser feita, ou seja, antes de ser realizada numa obra cujas estruturas e cujas palavras só a degradariam ao banalizá-la.

Contudo, podemos nos perguntar a que se reduziria essa intenção caso nenhuma obra tivesse sido criada e se, longe de ser a última etapa de uma degradação, a obra não seria o ápice de uma escalada. Se nessa realização, o espírito, longe de se extenuar, não seria a transcendência de si mesmo. É a grandiosidade do monumento que atesta a grandiosidade do artista e que, como Michelângelo, o assusta e o esmaga, fazendo-o sentir, por contraste, a pequenez do homem quando este é reduzido a si mesmo, fora de sua criação. Ademais, quando dissemos que uma filosofia é *Weltanschauung*, fizemos uma afirmação infinitamente vaga, pois muitas *Weltanschauungen* estão longe de serem filosofias. Dever-se-ia, portanto, ao menos esclarecer o que é uma *Weltanschauung* e de que modo específico a filosofia mereceria tal título. Enfim, não há filosofia sem a resolução de problemas e é evidente que sua solução não é dada gratuitamente *ab ovo*, antes da concepção clara de seus termos e de um esforço intelectual de resolução que leve a tensão espiritual ao mais alto grau.

Assim, esse método, quando proclamado método único e suficiente para tudo, não reconhece a essência da filosofia, sacrifica-a em favor da biografia, da história propriamente

dita, da psicologia das individualidades. Ele negligencia *a interioridade da obra em prol da interioridade de um homem*. Ele tende a reduzir as estruturas constitutivas internas aos artifícios literários de exposição. Mas, repitamos isso, ele só é condenável se ele se exacerbar, pretendendo ser exclusivo e suficiente para tudo. Se, ao contrário, ele for concebido como um instrumento de inspeção preliminar, ele não só será legítimo, como indispensável, pois quem analisa uma obra sem considerar época, lugar, fontes e influências que a marcaram se expõe a cometer um contrassenso. Dentro desse limite, sob a condição de fazer dele uma entrada e não o prato principal de sustentação, esse método permanece válido. Ele deve co-existir junto a esse outro método que está em contraste com ele, a saber, o das *estruturas* ou das razões, que é o nosso método e sobre o qual falarei a vocês nesse momento.

Aqui nos vemos diante de uma segunda Escola. O método das estruturas consiste em explorar mais *a interioridade da obra* do que *uma suposta interioridade de seu autor*. Porque mesmo que seu autor não se encontre mais entre nós, sua obra estará diante de nós nos livros, como um monumento, um objeto cujo sentido só é percebido quando se colocam em evidência as disposições conceituais que a tornaram possível. Esse método é, portanto, antes de tudo, um método de análise. Mas ele não é *simples análise*. A análise, com efeito, decompõe os elementos de um sistema e pode demonstrar como de fato esses elementos se agrupam nele, mas ela se restringe a isso e não se preocupa em nos mostrar *por que* o agrupamento se dá de uma maneira e não de outra. O método das estruturas, ao contrário, se esforça para descobrir esse *porquê*. Ele não só coloca em evidência as estruturas, como também indica de alguma maneira as razões. É por isso que, mesmo quando as estruturas de uma filosofia não consistem em uma ordem de razões, o método das estruturas é sempre um método de razões: sempre há uma razão que preside o posicionamento deste ou daquele elemento. Assim também, dentro de um dado contexto filosófico, me parece que certas conclusões podem ser obtidas de forma semelhante e até mais facilmente através de combinações, ou de vias, ou de demonstrações, legítimas dentro do quadro do sistema contemplado, as quais, entretanto, não são aquelas que o autor escolheu. Trata-se, portanto, de investigar porque essas foram escolhidas em vez de outras. A resposta a essa pergunta permite progredir um passo na compreensão da obra. Por exemplo, a propósito de Spinoza, uma coisa é analisar suas demonstrações e expôr por que entre várias demonstrações possíveis ele escolheu ou teve de escolher uma no lugar de outra. Ou, ainda, explicar por que suas demonstrações, que são, segundo ele, "mais claras e mais simples", só aparecem à margem da dedução principal e são relegadas a simples escólios. A dedução cartesiana segundo *a ordem das razões*, a combinatória tão complexa própria de Malebranche, com seus deslocamentos de

equilíbrio e seus deslizamentos de conceitos etc., requerem a solução de problemas análogos. Quando respondemos a essas questões, quando descobrimos a razão da ordem, ou das vias, ou das combinações adotadas, circulamos pelo monumento filosófico com a mesma desenvoltura do arquiteto cujo edifício ele desvendou os segredos, ou seja, os fatores de seu equilíbrio, os cálculos que presidiram sua edificação em função das intenções do construtor. Ora, a compreensão dessa arquitetônica dos conceitos rege por fim a compreensão dos próprios conceitos de acordo com as intenções mais profundas da doutrina.

Vejamos agora como, ao se colocar no interior da obra a fim de determinar suas estruturas constitutivas, este método se funda sobre a natureza da obra filosófica, por um lado enquanto *obra*, por outro lado enquanto *filosófica*.

Como toda obra humana, a realização de uma filosofia está condicionada pelo emprego de uma técnica. A natureza da obra e a finalidade à qual ela se presta determinam sua escolha, e a obra concluída carrega sua marca. Visto que existe uma técnica da obra de arte e uma técnica da obra científica, deve haver uma técnica para a obra filosófica, técnica esta que deve se diferenciar das outras na medida em que a filosofia difere da arte e da ciência. A dificuldade começa quando se trata de definir essa diferença, pois há tantas definições da natureza e das finalidades da filosofia quanto há doutrinas. Para responder a essa questão, portanto, deve-se partir não dessas definições, mas dos fatos recolhidos na experiência e na história.

Se consideramos o que a filosofia foi de fato desde suas origens, constatamos que ela sempre esteve mais ou menos ligada, como seu nome indica, a uma sabedoria, ou seja, à busca de uma forma de ser e de viver, esclarecida pela razão e com a missão de oferecer ao homem o máximo de uma felicidade pautada na plenitude e no contentamento.

Ao oferecer uma receita do bem viver que abarca todas as circunstâncias possíveis da existência, a filosofia é inevitavelmente levada a situar o homem no conjunto das coisas, a unir em um só o enigma da vida e do universo, a descobrir uma solução comum numa única teoria que se apresenta como conhecimento da verdade.

Disso resulta uma intuição de conjunto que, animada por uma aspiração fundamental, se apresenta como visão do mundo (*Weltanschauung*). Por esse viés, a filosofia se aproxima da arte e da religião, que são as únicas a constituírem isoladamente uma *visão do mundo*. Podemos, a partir daí, como fez Dilthey, definir o que é uma *Weltanschauung* e a medida na qual a filosofia é *Weltanschauung*. O que distingue as *Weltanschauungen* de outros sistemas culturais (Direito, Ciência, etc.) é, segundo Dilthey, que nelas a vontade humana não aponta

para objetivos definidos, mas para um fim desinteressado: responder o enigma do universo e da vida. Em suma, toda *Weltanschauung* aparece como “um complexo espiritual comportando um conhecimento do mundo, um ideal, um sistema de regras, uma finalidade suprema excluindo, de outro lado, toda intenção de realizar ações precisas, toda atribuição prática determinada”¹. O que diferencia a *Weltanschauung* filosófica das outras é, segundo o mesmo autor, que ela combina os três elementos que constituem o conjunto estrutural psicológico, a saber: o conhecimento, a vontade e a afetividade, tomando o conhecimento como princípio organizador, enquanto a religião toma como princípio regente a vontade, e a poesia, a afetividade. É por isso que toda filosofia provém do pensamento lógico. Os diferentes tipos de filosofia — naturalismo, idealismo da liberdade e idealismo objetivo — nascem do que ora é conhecimento, ora é vontade e ora é afetividade, que o pensamento lógico escolhe como eixo de sua sistematização.

De acordo com essa concepção, o elemento lógico parece ser fundamental para a filosofia, visto que ele constitui a diferença específica. Eis aí um primeiro ponto sobre o qual poderemos estar de acordo. Contudo, e na nossa percepção esse é o ponto fraco dessa concepção, que é a de Dilthey, o elemento lógico ainda não é aqui um fator tão fundamental, pois o essencial, para Dilthey, é o substrato psicológico, base de toda *Weltanschauung*, substrato esse que a organização lógica se contenta em informar de maneira extrínseca. Bem melhor, essa constituição em proporções universais, que a distingue das *Weltanschauungen* (poética e religiosa), é considerada como a fonte de ilusões enganosas das quais estas últimas escapam. Toda filosofia parece então reduzir-se a um tipo de poema de gênero inferior. Seu único interesse é o subjetivo, ela é somente o reflexo de uma paisagem mental. Quanto aos momentos constituídos pela arquitetura dos conceitos e seus encadeamentos lógicos, eles próprios só são “tecidos empoeirados de entidades abstratas”². Por vias diferentes, Bergson, em sua conferência de Bolonha, chegará a conclusões análogas, as estruturas conceituais sendo somente a tradução para uma linguagem acessível ao homem comum de uma intuição infável que se encontra, dessa forma, degradada e banalizada.

Entretanto, se consideramos mais atentamente as filosofias, percebemos que todas se revelam como outra coisa, de tal forma que o elemento lógico e arquitetônico, longe de ser secundário, lhes é fundamental.

Primeiro, são *doutrinas* (*Doctrina — docere — Lehre*) ou, noutras palavras, ensinamentos. Sem dúvida, esse ensinamento é, em alguns aspectos, a comunicação de uma mensagem salvadora, o que o aproxima da pregação religiosa. Mas ele se afasta dela ao pretender impor uma verdade a todos os seres racionais, usando como recurso somente

evidências, análises e demonstrações que provenham diretamente da razão ou que a razão assuma indiretamente, quando ela habilita como elemento de prova ou como vias de acesso os fatores irracionais.

Em segundo lugar, os conceitos e conclusões são para o filósofo o meio, não só de simplesmente comunicar sua doutrina para outros, mas de constituí-la *para si próprio* e torná-la *válida sob sua ótica*. Por meio deles, ele não traduz uma intuição original caída do céu, mas promove uma intuição e uma fórmula de entendimento, à qual ele se sente *necessariamente* compelido a aderir como a uma verdade. Essa intuição inteligente não é o ponto de partida, mas o ponto de chegada de todo o processo.

Por ser uma construção racional que impõe invencivelmente à inteligência uma verdade dentro de um saber específico em virtude de seu rigor demonstrativo, a filosofia parece então muito mais próxima da ciência do que da poesia e da religião. Essa estreita afinidade da filosofia e da ciência parece atestada pela história, a qual nos mostra a evolução de uma intimamente mesclada à da outra: a maior parte das ciências fundamentais tiveram filósofos como seus inventores; a maior parte das grandes revoluções científicas foram traduzidas em sistemas filosóficos (Descartes, Kant, etc). Ora, se a filosofia tem afinidade com a ciência, parece natural que os elementos lógicos sejam seu fator constitutivo primordial. Sendo, como a ciência, um esforço para conhecer e compreender o real, ela institui, como ela, uma *problemática*. Todas as grandes doutrinas podem se caracterizar por problemas: seja o problema do Um e do múltiplo nos pré-socráticos; o da possibilidade da ciência e da predicação em Platão, o das causas primeiras e do método geral das ciências em Aristóteles; o do valor objetivo da matemática, das ideias claras e distintas e da possibilidade de uma física matemática em Descartes; e o problema dos juízos sintéticos *a priori* em Kant, etc.

Instituídos os problemas, a filosofia deve, assim como a ciência, respondê-los por meio de *teorias*. Ora, toda teoria só é válida se é demonstrada. A demonstração não tem por objetivo simplesmente impô-la a outros, mas sim fazer *nascer em toda inteligência*, incluindo a de seu protagonista, a compreensão do problema e de sua solução.

É por isso que o elemento lógico deve assumir em toda filosofia, não uma função de tradução (de uma paisagem mental ou de uma intuição), mas uma função de validação e mesmo de constituição. Daí a importância da sistematização, que não aparece somente como uma formatação extrínseca de um conteúdo anteriormente dado, mas como a razão pela qual esse conteúdo se engendra (ao menos em parte, em todo caso) e se constitui como filosofia.

Além disso, a sistematização aparece por toda parte onde se instituem teorias, a começar pela ciência, na qual todas as teorias são sistemas de explicação. Por exemplo: as teorias das equações, das seções cônicas, dos conjuntos, da gravitação universal, do metabolismo, etc.

Sem dúvida, a sistematização científica não é de forma alguma o *sistema* filosófico. A primeira é aberta, a segunda, fechada. Mas essa diferença se deve à natureza do problema a ser resolvido. O problema do mundo e do homem no mundo é um problema universal que envolve uma resposta universal e absoluta. Ao se concentrar na totalidade do objeto, cada filosofia é envolvente sem ser envolvida. Ela deve, conseqüentemente, qualquer que seja seu gênero, idealista ou realista, naturalista ou espiritualista, organizar o conjunto sob um princípio de totalidade que, não podendo estar contido em nenhum dado, é necessariamente *a priori*.

A técnica de toda filosofia é, portanto, sempre um método de essência lógica e construtiva, que visa ao mesmo tempo a compreensão e a descoberta, buscando a solução de um problema e a instauração de uma verdade considerada como demonstrável direta ou indiretamente. Isso quer dizer, então, que toda filosofia se institui por meio de *razões*, razões que são para o filósofo as causas reais de seu monumento, pois é por meio delas que ele o produziu. Não há dúvida de que ele é orientado em sua empreitada por causas determinantes, sem relação com as razões constitutivas: aspiração que exprime seu temperamento, sua personalidade, sugestões provenientes do meio social, influências recebidas e aceitas, o estado dos problemas científicos do momento, movimentos da consciência religiosa, etc.

Mas cada filósofo está convencido de que sua filosofia surgiu em completa independência exceto da força de suas razões constituintes, de que ela escapa da trama de causas cegas, exteriores à implicação interna de conceitos, e de que ela não é um resultado morto, imposto de fora por forças obscuras à sua inteligência passiva, preocupada somente em colocar em ordem o que ela não saberia produzir por si mesma.

É o movimento nascido da ligação das razões, é o jogo e a imbricação de conceitos dos quais ele é feito que abrem sozinhos perante a inteligência as perspectivas filosóficas que transcendem as aspirações elementares ou necessidades que puderam inicialmente comandar a orientação do gênio criador. Além disso, não está lá a alma do indivíduo Kant, nem as condições psíquicas de sua produção literária, nem as tendências originais que o levaram a querer fundar a ciência contra Hume, e, contra o dogmatismo de Espinosa e Leibniz, a realidade da liberdade, que detêm o filósofo. Essas são as combinações conceituais que implementam as três *críticas* e que impõem invencivelmente à nossa visão, como um objeto resistente, um mundo no qual parecemos nos manter presos assim que consentimos em

penetrá-lo. É por isso que, como já disse e escrevi, cada filosofia deve ser definida menos como uma visão de mundo (*Weltanschauung*) do que como um mundo de conceitos (*Gedankenwelt*).

A sistemática racional não é, portanto, somente aquilo pelo qual uma filosofia se constrói, mas também aquilo pelo qual ela constitui um *objeto* e conquista uma *realidade*. Se essa sistemática completa a demonstração ao assegurar a coerência de diferentes temas, se ela introduz assim uma série de comparações que fundam definitivamente as conclusões, é com o propósito de dar um valor incontestável de *objeto* à representação construída.

Resolução de problemas, construção demonstrativa necessária constituída de razões, visando a uma universalidade de ordem racional, implicando operações lógicas graças às quais ela pode se apresentar à compreensão como uma verdade, a filosofia parece se inclinar na direção da ciência. Mas, por outro lado, valendo em si e por si, independentemente de toda verdade do entendimento, visto que engendra uma realidade, e implicando uma referência a um valor cuja afirmação privilegiada responde a uma vivência e comanda um estilo de conduta, ela parece se inclinar na direção da poesia e da religião. E, contudo, ela não é nem ciência, nem religião, nem poesia, porque nem a religião nem a poesia se constituem por razões, enquanto as razões que constituem a ciência não produzem nenhuma realidade válida por si mesma. Enfim, as ciências são únicas e anônimas, enquanto cada filosofia é para ela própria toda a ciência; sistema de razões irreduzíveis aos outros, ela leva consigo sempre o nome de seu autor.

Vemos assim um pouco de como podemos fundar na natureza da obra filosófica — como *obra* e como *filosófica* — a legitimidade do método das estruturas, e como essas estruturas constituídas de cada filosofia, conquanto racionais, não são universais, mas diferentes para cada uma. Como as monografias são indispensáveis para seu estudo e devem ter como tarefa restituir de alguma forma o mundo lógico que lhe é seu.

Entretanto, como dizia há pouco, o valor de um método de interpretação só pode se fundar de modo definitivo sobre seus frutos. Se ao final de um estudo, o método recomendado permitiu explicar os textos mais difíceis, dissipar as obscuridades e responder às questões até agora deixadas sem resposta pela crítica, ele será válido. Senão não. Assim, portanto, a utilização permite decidir e o julgamento deve se manter suspenso enquanto não satisfizemos plenamente essa prova decisiva.

Referências bibliográficas.

1. DILTHEY, W. *Das Wesen der Philosophie* (Ges. Sehr) V. p. 372-380.
2. DILTHEY, W. *Das Wesen der Philosophie* (Ges. Sehr) V. p. 38.