



## FILOSOFIA E HISTÓRIA EM VASCO DE MAGALHÃES-VILHENA: A PROPÓSITO DO LIVRO *FILOSOFIA E HISTÓRIA*

*Pedro Calafate*<sup>1</sup>

(Professor catedrático do Departamento de Filosofia da Universidade de Lisboa,  
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa)

O núcleo forte da reflexão de Magalhães-Vilhena sobre a relação da filosofia com a sua história e da filosofia com a história, tomada esta no sentido mais amplo do termo, passa pela sua concepção da filosofia como forma de consciência social e, entre as formas de consciência social, como ideologia.

A filosofia é forma de consciência social porque é um tipo de conhecimento através do qual o homem realiza a apropriação ou a tomada de consciência do real, no processo do seu desenvolvimento histórico. É também ideologia porque nela, de modo consciente ou inconsciente, posições são assumidas, tipos de compromisso, que a relacionam dialecticamente com estruturas sociais, de natureza intrinsecamente histórica.

Por isso, como fez questão de dizer em *Filosofia e História*<sup>2</sup>:

A filosofia tem a sua história, como a história tem a sua filosofia. Os factos históricos da filosofia, os momentos históricos da filosofia, são matéria de reflexão filosófica, a filosofia encontra parte do seu material na história da filosofia. Os factos históricos, os momentos da história, são matéria de reflexão filosófica, a filosofia encontra parte do seu material na história. A história é hoje um elemento indispensável a todo o esforço filosófico.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> pedrocalafate@hotmail.com

<sup>2</sup> Vasco de Magalhães Vilhena, “Filosofia e História”, in *Panorama do Pensamento Filosófico*, Lisboa: Edições Cosmos, vol. I, 1956, pp. 5-182.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 7.

*Philosophica*, 49, Lisboa, 2017, pp. 17-25.

Noutro passo, acrescentou:

No entanto, se a história da filosofia não pode deixar de ser uma questão de filosofia, ela é não apenas ‘também’, mas sobretudo história.<sup>4</sup>

A importância destes dois textos radica em serem, por si sós, uma manifestação da sua crítica às várias faces da concepção idealista da história da filosofia.

Magalhães-Vilhena confrontou-se, munido de invejável aparato erudito e finura crítica, com o esforço de tantos filósofos e historiadores da filosofia para evidenciarem a independência da filosofia perante o tempo e a história. Tratava-se, para a corrente idealista, de depurar a filosofia de todas as contingências históricas, fazendo emergir, nessa autonomia, os traços essenciais da filosofia perene, que assim se afirmariam como independentes dos *acidentes* históricos.

Neste contexto, se o histórico fosse do domínio do contingente e do acidental, tal implicaria considerar dizer que o histórico não pertencia à essência do filosófico. Logo a história da filosofia não podia ser encarada como história, no mesmo plano das demais histórias das disciplinas humanas.

Sublinha, então, Magalhães-Vilhena que a equação do histórico como instância remetida para o domínio do contingente e do acidental emanava de um pré-conceito que não pode deixar apenas suposto tudo o que ele implicava. Tratava-se, para as várias expressões do idealismo, de afirmar que o histórico é *necessariamente* contingente e acidental, e que ser contingente e acidental pertencia à *essência* do que é histórico, tese que, pelo seu alcance e consequências epistemológicas, não podia deixar de ser enfrentada e desmontada na sua raiz, ela própria também ideológica, na medida em que conduzia à valorização do imutável, do centro perante o contingente da periferia, na qual os historiadores propriamente ditos exerceriam a sua função.

Uma das expressões desta posição teórica era a que apontava para a identidade dos problemas filosóficos ao longo da história da filosofia; outra, a dos que identificaram a filosofia com a história da filosofia, quer dizer, encarando a história da filosofia como um problema estritamente filosófico, à maneira de Hegel, outra, ainda, a da filosofia existencialista ou simplesmente existencial, movendo-se num contexto irracionalista naquilo em que apontam para a noção de vida como experiência íntima do filósofo.

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 16.

No caso da perenidade dos problemas, como a tese deixa supor, mudariam os sistemas, mas permaneceriam os problemas. Mas, pergunta o nosso autor, o problema do Estado e o problema do Trabalho, serão um mesmo problema desde Platão a Marx? Quando Platão ou Marx falam daquilo a que hoje chamamos Estado estarão a falar do mesmo? Não é isto reter uma ideia um tanto vaga, para que possa aplicar-se a situações tão distintas? Não estaremos perante uma arbitrariedade? Não será fundamental ao historiador da filosofia definir com rigor o estado histórico de cada problema, a cada momento, e a sua exacta significação? É que, como diz, “as diferenças são justamente o essencial”<sup>5</sup>.

À luz daquela concepção, na multiplicidade dos sistemas filosóficos, a filosofia existiria como essência. Assim, caberia à história da filosofia o inventário dos traços comuns que se reputavam como essenciais.

Mas a questão seria a de que, mesmo aí, como lembra Magalhães-Vilhena, a história marca a sua presença de modo distinto do que é postulado, pois o inventário de tais traços comuns que se reputam essenciais não é independente de quem o faz ou elabora, podendo haver, ao longo da história da filosofia, assim concebida, múltiplas eleições de problemas e outras tantas determinações de periferias acidentais, fazendo com que certos autores pudessem fazer parte da história da filosofia num determinado inventário, e excluídos em outro.

E aqui abrir-se-ia outro domínio fundamental à história, que seria a história da história da filosofia, a história do que em cada época foi lido nos textos de autores de outras épocas, portanto uma história de segundo grau.

Em todo o caso, as várias expressões da concepção idealista da história da filosofia transformá-la-iam assim num “quadro de pensamentos que interrogam pensamentos a respeito de pensamentos”<sup>6</sup>, sem articulação com a base social histórica, perante a qual acabariam sempre, na concepção de V. M. Vilhena, por tomar posição.

Haveria então a Filosofia, mas não as filosofias, como Hegel lembrara, pois, embora sem negar explicitamente o processo histórico, no formidável sistema a que deu corpo, proclamou que não haveria várias filosofias, mas uma só, por isso que a Filosofia mais não era do que a expressão da Razão.

Temos assim que as filosofias idealistas da história da filosofia sublinhavam sobretudo a unidade e a continuidade, no seio da mudança que a sua história atesta. Nestes termos, eram excluídos da filosofia sectores

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 41.

importantes da história do pensamento e afirmava-se um padrão que a submetia a um modelo de continuidade lógica no tempo, ou a soluções distintas para problemas idênticos. A história da filosofia seria a prova de que só há uma Filosofia, da qual cada sistema filosófico não era mais do que a manifestação de um grau diverso de desenvolvimento ou expressão.

Mas, então, pergunta: o que é este desenvolvimento fora do tempo no qual se movem, afinal, as demais disciplinas históricas? A questão era, pois, a de saber se uma história visando o intemporal seria ainda uma história? Quando muito seria sempre uma história singular em que o pensamento filosófico tornava leve a referência à época a que o autor pertencia e a referência ao próprio autor como ser histórico e às suas motivações mais profundas ou aos seus dramas de alternativa, porque, como dissemos, a história, neste sentido, repugnaria à filosofia, dado que a história seria, necessariamente e por essência, temporalidade e circunstância, e a filosofia se apresentava como válida em si mesma, pensada fora do tempo, pois só teria plena significação assumindo-se como filosofia perene, em concepção cujas bases teológicas não passaram despercebidas a V. M. Vilhena.

De facto, faz questão de lembrar que esta atitude de fazer dos filósofos perpétuos contemporâneos da razão, versão laicizada dos moradores da eternidade, em que, quando muito, as essências são reveladas historicamente à inteligência, tem articulação legítima com as teses escolásticas sobre a origem divina das ideias e com a concepção contemplativa da verdade, recordação do mito platónico dos dois mundos que Santo Agostinho fizera reviver.

Neste contexto, Magalhães-Vilhena traz à colação um tema de marcante pertinência epistemológica: o da insistente pergunta pelo “valor actual” das doutrinas filosóficas e das obras de um autor do passado que no tempo presente eventualmente se edita ou estuda.

Com efeito, que significa perguntar sobre o “valor actual” de uma doutrina ou da obra de um filósofo do passado. O que é o “valor actual” das ideias filosóficas de que a história da filosofia conserva o registo na perspectiva da sua sistematização?

De facto, as mais das vezes temos essa noção de “valor actual” por tão evidente que mal perdemos tempo a explicitar os seus sentidos possíveis. E Magalhães-Vilhena convida-nos a que o façamos.

Na verdade, como nos explica, um dos seus significados poderia ser precisamente o interesse histórico de tais doutrinas, expressão filosoficamente profunda de problemas que, em circunstâncias precisas da história, inquietaram os espíritos mais conscientes da época. Não será o valor histórico também expressão do interesse actual? Tratava-se, no fundo, de res-

ponder que o valor actual de um autor ou tema estava em serem o passado do nosso presente.

E lembra-nos o caso do romantismo, em que se concebia o valor dos estádios pretéritos da história de dois modos distintos: seja como algo que tem valia em si próprio e é realização única do espírito humano, seja como algo que se inscreve numa dinâmica linear e aponta para o ainda não realizado e de maior valia. No primeiro modo, considerava-se o passado como passado e a sua “actualidade” estava em reconhecer-se aí o seu próprio passado, e valioso, porque era “deles mesmos que esse passado era o passado”<sup>7</sup>.

Mas indagar pelo valor actual no contexto de uma concepção idealista da história da filosofia, em que a história da filosofia é um quadro de pensamentos que interrogam pensamentos a respeito de pensamentos, tudo pode ser actual, dependendo da filosofia específica de quem o defende, seja porque independente do tempo, seja porque momento ou estado de preparação do presente.

Por isso, propõe-nos a substituição da questão do “valor actual” pela indagação da “fecundidade permanente” de ideias e teorias, por ser mais apta a dar conta do que a historicidade acarreta: desenvolvimento incessante, temporalidade, processo histórico.

“Valor actual”, sem mais, não pode nem deve encerrar-se numa concepção da filosofia que aponta para a travagem do devir e eterniza o passado, ou uma parte considerada essencial do passado; “fecundidade permanente” refere, de modo diferente, uma dinâmica processual de continuidade e descontinuidade, sendo que a determinação de tal fecundidade é também, por si só, uma questão de filosofia.

Nesta sua visão crítica cabia, por exemplo, a atitude de António Sérgio, que numa primeira fase da sua obra identificou o historicismo com o defuntismo, e, já numa segunda fase, avançou para a promoção da forma a realidade, quando nos convidava a pelejarmos com os espectros da história em nome de um ideal, formulado pela espontaneidade radical do intelecto, quer dizer: apenas seria histórico o que pudesse servir de degrau de ascensão, num percurso desse ideal previamente formulado, rumo a uma harmonia final entre a História e o Espírito, entre o dever-ser e o mundo.

Já para Magalhães-Vilhena a história da filosofia era também uma questão de filosofia, mas era também e, sobretudo, história, impondo-se um distanciamento perante as concepções que reduziam o passado a um vislumbre do presente filosófico e em que o conhecimento de que essa história traçava o processo era de vertente idealista, pois vincava a tese de

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 96.

que o historicismo era uma mera ilusão de superfície, dado que a história seria o desenvolvimento do puramente espiritual.

Esta posição teórica, a seu ver, tomava a parte pelo todo, suprimindo as condições objectivas que se impunham em prioridade ao espírito e permitiam que ele se exercesse, concebendo o desenvolvimento histórico como desenvolvimento dialéctico do espírito e só do espírito, suprimindo a sua base concreta, quer dizer, as bases concretas da dialéctica, identificando as ordens lógicas com as ordens cronológicas. Neste contexto, o que é temporal só pelo intemporal ou pelo atemporal alcança inteligibilidade (e, portanto, “valor actual”), acabando por negar-se a própria história: não se trataria aqui de história mas apenas de filosofia.

Uma coisa era a construção da história à luz de um princípio de sistematização da filosofia de um autor, como em Sérgio, outra coisa era a construção da história à luz da mais rigorosa metodologia histórica.

Fundar a filosofia sobre a sua história seria desvirtuá-la, como fazia o historicismo idealista, e, neste contexto, todo o passado da filosofia se converteria ou concentraria numa espécie de presente imperfeito, uma montagem que deixava transparecer o arbitrário, transposição e mesmo transformação do passado nas ideias da filosofia do intérprete. Aqui o que prevaleceria era a imposição de um esquematismo formalista, de uma história *a priori*, em que a lei do devir era independente dos objectos que se lhe pudessem oferecer. No fundo, uma história em que o passado não tinha valor como passado.

E aqui prevalece a tese de Magalhães-Vilhena:

A trajectória ideal poderá interessar filosoficamente, especulativamente. Mas não tem que ver com a história. É filosofia da história no pior sentido: metafísica da história. Reconstrução histórica e apreciação filosófica são dois tempos distintos, de facto e de direito, separados e realmente sucessivos.<sup>8</sup>

Outra expressão da sua crítica voltava-se para as filosofias de matriz existencialista ou simplesmente existencial, portadoras de um vislumbre irracionalista que, com Dilthey, passam também por Kierkegaard até Ortega.

Para Hegel e Dilthey o desenvolvimento do espírito formava o processo da história, para um e outro compreender a vida do espírito no seu transcurso histórico era tarefa da filosofia, mas Dilthey introduz uma nota diferenciadora relevante: compreender significa reviver uma experiência íntima. Como diz Magalhães-Vilhena, “A historiografia diltheiana é de

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 115.

base psicológica; é a partir da nossa vida espiritual que a história e nomeadamente a história do pensamento filosófico deverão ser compreendidas”<sup>9</sup>.

Mas, apesar das diferenças, diz-nos, o resultado seria o mesmo: “a filosofia identifica-se com a sua história, a filosofia estiliza a história”<sup>10</sup>, dado que em ambos os casos falece a capacidade para elaborar “uma concepção dialéctica concreta da relação da filosofia e da realidade social”<sup>11</sup>.

Outro alvo relevante da sua crítica é o perspectivismo vital de Ortega, para quem as ideias são eternas sendo temporal e passível de história a sua presença ou ausência na mente humana. Neste caso as ideias não têm história, mas a história das ideias é a história da relação entre tais ideias intemporais e a existência humana, essa sim, temporal e histórica, afirmando, no fundo um ideal transhistórico da verdade.

Para Ortega, a razão positiva da presença ou ausência das ideias intemporais na mente do homem é o que chama a vida. É a vida que selecciona as ideias que estarão presentes à mente humana no tempo, é ela que vincula o possível e o real, entroncando no movimento irracionalista das filosofias da existência, na medida em que o essencial, nesta relação do real e do possível, esta selecção histórica que a vida faz no horizonte das ideias intemporais, traduz uma motivação existencial da filosofia e da sua historicidade, visando reintegrar a filosofia na experiência humana, mais concretamente, na singularidade da experiência de pensamento e de vida do filósofo.

Portanto, a historiografia filosófica existencial teria por propósito unir a filosofia à existência, colocando vida e filosofia no mesmo plano, e a base da indagação histórica seria a conexão entre a filosofia e o homem, no que nele há de mais peculiar e na singularidade irredutível da sua existência. Neste caso, para estes autores, o erro de Hegel teria sido saltar sobre a estrutura existencial do sujeito concreto.

Mas diferente é a posição teórica de Magalhães-Vilhena. Já no início enunciamos a sua posição de princípio: a história da filosofia, como toda a filosofia, é um meio de conhecimento e uma forma de consciência social, e, como forma de consciência social, a filosofia é também ideologia, tomada de posição que a aproxima das lutas sociais e das conjunturas históricas.

Ora, as formas ideológicas estruturam-se em relação a uma dada formação social, própria de uma conjuntura histórica, de que são expressão. Têm portanto, como estrutura, uma limitação histórica, duram enquanto

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 131.

dura a base social que elas exprimem e desagregam-se quando tal base se desagrega, sem que tal signifique destruição, mas antes dispersão dos elementos constituintes, dando corpo à luta entre o novo e o antigo:

Na luta entre o novo e o antigo, que é uma faceta essencial do processo histórico, elementos há que desaparecem; uns para sempre, esgotada a sua função, outros susceptíveis de reaparecerem, transformados consoante as novas necessidades históricas. Outros elementos ideológicos há, que, mesmo momentaneamente, não desaparecem logo, pervivem integrando-se na nova estrutura ideológica que se esboça com a elaboração da nova base social.<sup>12</sup>

Assim, essa persistência constituía a continuidade ideológica. Já o aparecimento de novos elementos e o ressurgimento de certos elementos antigos renovados constituíam a descontinuidade ideológica, sendo certo que continuidade e descontinuidade ideológicas traduziam a continuidade e descontinuidade do processo objectivo de desenvolvimento da base social.

E se o filósofo nem sempre tinha consciência da historicidade da sua filosofia, cumpria ao historiador dar conta dela, definindo a relevância da actividade do filósofo na relação com a época que foi a dele e na relação com o presente, quer dizer, a época em que o historiador pensa a história da filosofia. Por isso a história da filosofia era também filosofia.

Na verdade, ao analisar as épocas passadas, o historiador da filosofia não deixava de expressar a sua própria visão do mundo e as suas categorias históricas, razão por que a história da filosofia era sempre uma actividade inconclusa, abrindo, como já atrás sublinhámos, a possibilidade de uma historiografia de segundo grau, uma história da história das ideias filosóficas, pois situar um autor do passado na sua importância relativamente à época do historiador implicava juízos de valor e, sobretudo, a resposta à questão do sentido da história:

Que a resposta a essa questão se situe no plano da metafísica da história ou no da sociologia científica, e todo o problema da maior ou menor arbitrariedade ou do rigor científico (com as suas inevitáveis limitações) se encontra posto.<sup>13</sup>

Em todo, o caso a história da filosofia era também e sobretudo história, repudiando a falsa segurança que obrigava o historiador a nunca renunciar a um intermínio recomeço, a um perpétuo reajustamento fundamentado, manifestando no seu tempo, como nunca antes, a consciência de não criar para uma eternidade.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 163.





## RESUMO

Analisamos a crítica de Vasco de Magalhães-Vilhena à concepção idealista da história da filosofia, exercida a partir da sua própria concepção da filosofia como forma de consciência social e ideologia, submetida à dinâmica processual do tempo e da história. Neste sentido, importa-nos sublinhar o modo como recusa a concepção da história como disciplina que trata do contingente e do acidental, em oposição à qual se ergueria o ideal de uma filosofia perene e a consequente valorização da imutabilidade, retirando o que é histórico da essência do filosófico.

**Palavras-chave:** Filosofia–História–Tempo–Essência – Mutabilidade–Ideologia.

## ABSTRACT

We analyze the criticism of Vasco de Magalhães-Vilhena to the idealist conception of the history of philosophy, exercised from his own conception of philosophy as a form of social consciousness and ideology, submitted to the processual dynamics of time and history. In this sense, it is important to underline the way in which the conception of history is rejected as a discipline that deals with the contingent and the accidental, in opposition to which the ideal of a perennial philosophy would rise and the consequent valorization of immutability, removing what is historical of the essence of the philosophical.

**Key-words:** Philosophy – History – Time – Essence – Mutability – Ideology.