

História e Estrutura: Considerações sobre o Fazer Filosófico a partir de Alguns Modernos

[History and Structure: Concerning Philosophy-Making from the Perspective of Some Moderns]

Cristiano Novaes de Rezende*

Resumo: O fio condutor que o presente artigo segue é a oposição, programática para o método de leitura estrutural, entre a interioridade da estrutura e a suposta exterioridade das causas históricas na interpretação dos sistemas filosóficos. A caracterização desse método começa pelo comentário a um artigo célebre de V. Goldschmidt, primeiramente apresentando a noção de tempo histórico (I.1); em seguida, passa-se à noção de tempo lógico (I.2); por fim, com base em M. Guérout, tecemos algumas considerações sobre a noção de “arquitetônica” (I.3). Num segundo movimento, passa-se a apresentar uma primeira crítica ao método estrutural através de uma “autocrítica” feita por O. Porchat (II). Finalmente, à guisa de conclusão, a exposição encerra-se sugerindo uma outra crítica, inspirada em Espinosa, a qual simultaneamente revela alguns dos pressupostos lógicos e metafísicos do método estrutural e abre campo para que se possa pensar uma reintegração entre história e estrutura (III).

Palavras-chave: tempo histórico; tempo lógico; estrutura; arquitetônica; ensino de filosofia.

Abstract: The guiding line of this article is the programmatic opposition for the philosophical method of "structural reading": namely, the interiority of structure, on the one hand, and the alleged exteriority of historical causes, on the other, with regard to interpreting philosophical systems. The characterization of this method of reading will begin with an analysis of a famous article by V. Goldschmidt, firstly by presenting the notion of historical time (I.1); then, the notion of logical time (I.2); finally, following M. Guérout, I will consider the notion of an “architectonic” (I.3). Secondly, I will delineate a first critique of the structural method, a critique grounded on a “self-critique” made public by O. Porchat (II). Finally, this article ends by exploring a second critique, inspired in Spinoza, a critique which simultaneously reveals some of the logical and metaphysical presuppositions of such method and also makes room for thinking a reintegration of history and structure (III).

Keywords: historical time; logical time; structure; architectonic; teaching of philosophy.

*Professor da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG). Doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: cnrz1972@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4935-629X>.

Para Alex Sandro Calheiros

Introdução

O presente artigo é uma versão levemente modificada do texto que produzi para a aula inaugural do Departamento de Filosofia da UnB, na noite de 14 de Abril de 2019. Desejo manter aqui o tom pessoal que adotei na ocasião, na qual procurei recepcionar os alunos ingressantes, bem como intensificar meu diálogo com seus veteranos e seus professores, através de uma reflexão — que insiste em sempre refazer-se necessária — sobre certas características da formação acadêmica em Filosofia no Brasil, ao menos a partir de meados do século XX, especialmente nos centros de formação universitária ligados à tradição francesa de *leitura estrutural de textos filosóficos*, centrada, portanto, na *História da Filosofia* (tradição que se fez marcante no desenvolvimento do departamento de filosofia da USP e que, de lá, irradiou-se para muitos departamentos em todo o Brasil).

Meu objetivo ao propor este tema foi mostrar que, longe de tratar-se de assunto “bairrista” ou datado (até porque ainda hoje ele suscita novos artigos, em geral críticos dessa tradição franco-

uspiana), trata-se, ao contrário, não só de assunto de grande interesse metodológico acerca do ensino de filosofia como também exprime um problema filosófico cujos conceitos de base foram tematizados por alguns dos mesmos filósofos, ditos canônicos, que essa tradição põe-se sistematicamente a estudar. Com isso eu quis apresentar certos resultados parciais de uma investigação que venho tentando fazer sobre o que determinados filósofos, estudados através do mencionado método de leitura estrutural, teriam a dizer, de um ponto de vista filosófico, sobre esse próprio método. Concentrando-me no período moderno, dei particular atenção a Descartes, Arnauld, Espinosa e Kant (embora também tenha ido recuperar a origem de algumas noções relevantes na filosofia antiga, mais precisamente em Platão, Aristóteles e Cícero).

O fio condutor que segui foi a oposição, programática para o método de leitura estrutural, entre a interioridade da estrutura e a suposta exterioridade das causas históricas na interpretação dos sistemas filosóficos. Aliás, com estas últimas palavras, desejo evocar desde já o título do

célebre artigo de Victor Goldschmidt: “Tempo Histórico e Tempo Lógico na Interpretação dos Sistemas Filosóficos”. Esse artigo foi traduzido do francês para o português, em 1963, pelo saudoso professor da USP e da Unicamp, Oswaldo Porchat, e constituiu-se, desde então, como uma das principais leituras pelas quais os alunos de filosofia têm se iniciado — para o bem, para o mal ou para além de ambos — ao tal método de leitura estrutural em História da Filosofia. Parece-me, pois, que, sendo necessário começar por estabelecer minimamente em que consiste esse método, é apropriado tomar por base esse brevíssimo artigo de Goldschmidt, que Porchat, seu ex-orientando, anexou ao final da edição brasileira de *A Religião de Platão* (1963). E é justamente por meio de (I) algumas referências a esse texto de Goldschmidt que desejo começar minha reflexão, sublinhando a oposição feita pelo autor entre História e Estrutura. Início, assim, (I.1) por uma caracterização da noção goldschmidtiana de tempo histórico; passo, em seguida, (I.2) à sua noção de tempo lógico; finalmente, valendo-me também de um texto de Martial Guérault, teço algumas considerações sobre a noção de arquitetura. Num segundo movimento, (II) passo a apresentar uma crítica

ao método estruturalista através de uma “autocrítica” feita pelo próprio Porchat. E, à guisa de conclusão, (III) termino minha exposição sugerindo uma outra crítica, inspirada em Espinosa, que simultaneamente revela alguns dos pressupostos lógicos e metafísicos do método estruturalista e abre campo para que se possa pensar uma reintegração entre história e estrutura.

I - Estrutura *versus* História em Goldschmidt

Com efeito, já no título do supracitado artigo de Goldschmidt explicita-se a distinção entre uma abordagem Histórica e uma abordagem Lógica da temporalidade em que se dispõe o pensamento, distinção da qual, segundo Goldschmidt, o intérprete de um sistema filosófico precisa estar a par. O próprio artigo organiza-se — bem de acordo com as origens do estruturalismo na linguística geral de Saussure — como um sistema de oposições, todas elas aqui finalmente alinhadas com essa oposição inicial, *tempo histórico / tempo lógico*, formando, ao longo do texto, como que uma extensa coluna de pares de opostos. Assim, logo no primeiro parágrafo, essa dicotomia de base se traduz como a dicotomia entre

uma atitude interpretativa que se pergunta pela *origem* de um sistema (correspondendo à abordagem histórica) e uma outra que se pergunta, antes, pela *verdade* desse sistema (correspondendo à abordagem lógica). A primeira toma o sistema sob a categoria das *causas* que o produziram; a segunda o toma sob a categoria das *razões* pelas quais ele mesmo pretende justificar sua verdade.

I.1 - Tempo Histórico

Consideremos primeiramente o lado da coluna encabeçado pelos termos *Tempo Histórico, Origem e Causa*. Goldschmidt exemplifica da seguinte maneira o tipo de elemento que uma tal abordagem privilegia: “fatos econômicos e políticos, constituição fisiológica do autor, suas leituras, sua biografia intelectual ou espiritual, etc.” (GOLDSCHMIDT, 1963, p. 139). Ora, ao tomar o pensamento de um filósofo como o efeito desse tipo de elemento, o intérprete estaria esquivando-se da tarefa propriamente filosófica de enfrentar aquele pensamento nos termos e no campo em que o filósofo pretendeu que ele fosse enfrentado. O intérprete, nesse

caso, ao invés de tentar compreender o sentido do texto, isto é, suas condições lógicas de verdade e de falsidade, atuaria como alguém que, negligenciando o que o filósofo intencionalmente pôs em primeiro plano, tentaria descobrir — para então revelar, malgrado o autor — o que estaria no fundo ou por trás do texto. Portanto, de maneira algo paradoxal, o intérprete, conhecendo esse “fundo”, esse “bastidor”, apresentaria o sistema melhor do que o próprio filósofo em seus textos.¹ Mais à maneira de um médico do que de um exegeta, esse tipo de interpretação, nas palavras de Goldschmidt, considera as teses e demonstrações “como sintomas, dos quais o historiador deverá escrever a etiologia” (GOLDSCHMIDT, 1963, p. 139). E, por isso, abordar um sistema filosófico dessa maneira acaba, no entanto, por desvalorizar o próprio sistema filosófico que se quer interpretar. Afinal, se sua compreensão consiste em dizer o que está no fundo ou por trás dele, então o próprio sistema e sua expressão textual não passam, respectivamente, de superfície e de fachada. A verdade a ser assim apresentada pelo intérprete acerca do sistema já não seria, portanto, a confirmação ou

¹“Além disso, recorre-se a uma causa inteligível que teria isto de paradoxal, que, permanecendo oculta, como é preciso, aos olhos do filósofo, se entregaria ao intérprete.” (GOLDSCHMIDT, 1963, p. 141)

a refutação das proposições que o compõem à flor da página, mas o desmascaramento dos motivos, isto é, do que moveu o filósofo a escrever o que ele escreveu.

Mas uma coisa é conhecer a gênese histórica de um argumento; outra coisa é acompanhar sua construção lógica. E Goldschmidt reconhece, aliás, a utilidade de ambas e admite prontamente que a abordagem histórica pode nos fornecer informações seguras e úteis sobre um filósofo e sua obra. Mas ele está interessado, isto sim, em caracterizar qual seria a abordagem propriamente filosófica da história da filosofia, a qual, para ele, é justamente a que toma o sistema segundo sua construção lógica e que é, além do mais, o âmbito pelo qual o autor responsabilizou-se *publicamente* ao *publicar* seu texto, e não quaisquer bastidores inconfessos, motivações inconscientes, esboços preteridos e outros fundos por detrás da obra publicada. Agora, o erro metodológico que, a meu ver, lhe importa sobremaneira repudiar seria o salto impróprio entre as abordagens distintas, como quando alguém julga as razões apresentadas por seu interlocutor usando como critério os motivos que o interlocutor possui para apresentá-las (fenômeno que me parece estar no núcleo da falácia argumentativa conhecida

como argumento *ad hominem*, que consiste em desqualificar ou validar um argumento apenas em razão de predicados da pessoa que o sustenta).

Seja sob a forma do historicismo, do economicismo, do sociologismo, que possuem abrangência coletiva; seja sob a forma do psicologismo, do biografismo ou de um fisiologismo de abrangência individual, o que me parece preocupar Goldschmidt é sempre esse mesmo erro de transposição imprópria entre a categoria da causa, que produz, e a da razão, que justifica. Afinal, uma coisa é, por exemplo, acompanhar a série de eventos históricos e biográficos que produziram a *Ética*, de Espinosa. Outra coisa é acompanhar a série de definições, axiomas, proposições, demonstrações, corolários e escólios pelos quais Espinosa pretende apresentar sua filosofia como um sistema de ideias verdadeiras. Em síntese, uma coisa é o tempo cronológico, ordem e conexão dos acontecimentos; outra coisa é o tempo lógico, ordem e conexão dos argumentos.

Isso significa que uma tese filosófica pode ocorrer tardiamente ao espírito de um filósofo e, no entanto, ocupar um lugar bastante primitivo no seu sistema. Por exemplo, nas *Meditações*, Descartes estabelece uma relação importante entre a descoberta do *cogito* e

a meia-idade (DESCARTES, 1999, p. 20s), aproximadamente seus quarenta anos, ou seja, não precocemente, sem haver meditado o suficiente, mas não tarde demais para empreender o que foi pensado. O famoso “penso, logo existo” é uma conquista de longos anos de amadurecimento, até um momento qualitativamente oportuno na ordem cronológica da vida; não obstante, o *cogito* também é o primeiro princípio de nosso conhecimento, pois ele não é primeiro e tardio quanto à mesma ordem. Já a infância, cronologicamente primeira na ordem da vida, é apresentada por Descartes como sendo justamente a época de aceitação de ideias demonstrativamente muito mal fundadas e mal fundantes, mas que, sendo primeiras na ordem do tempo, acabaram por ocupar imprópria mas inevitavelmente o lugar dos alicerces de nosso edifício do conhecimento. Desse ponto de vista, é possível até mesmo propor uma caracterização geral do projeto das *Meditações* nos seguintes termos: concebendo o conhecimento como um sistema de ideias e esse sistema como um edifício, o projeto consiste em recolocar o que é primeiro no tempo lógico no lugar dos alicerces e deslocar o que é primeiro no tempo histórico para níveis mais altos (menos fundamentais) do edifício; substi-

tuir o que é primeiro de fato pelo que é primeiro de direito. Pois uma coisa é ser *começo* (primeiro no tempo histórico, primeiro de fato), outra coisa é ser *princípio* (primeiro de direito, primeiro no tempo lógico). Destarte, o projeto de re-fundamentação do conhecimento expresso nas *Meditações* poderia ser assim parafraseado: onde está o começo, que seja posto o princípio (primeiro nesse tempo sem tempo que outro professor decisivo na tradição estruturalista franco-uspiana, Martial Guérout, chamava — talvez mais modestamente — de *ordem das razões*).

I.2 - Tempo Lógico

Assim, se o lugar lógico de um conceito, tese ou argumento, na ordem das razões que encadeia internamente o sistema, não se identifica ao instante cronológico de sua concepção, então, a interpretação de sua verdade ou falsidade não poderá apelar a uma “evolução” das ideias do autor no decorrer de sua vida, como forma, por exemplo, de eliminar as contradições com que o intérprete eventualmente se depara no interior da obra. Segundo tal abordagem, “todas as teses de uma doutrina e de todas as doutrinas pretendem ser conjuntamente

verdadeiras, ‘ao mesmo tempo’” (GOLDSCHMIDT, 1963, p. 140). Por outras palavras, o intérprete, segundo essa tradição, deve tomar o sistema como um todo sincrônico de componentes e não como uma série diacrônica de acontecimentos. O conjunto dos escritos de um filósofo, dispostos na ordem de sua descoberta, de sua redação, de sua publicação ou em quaisquer outras ordens de tipo cronológico, não é a exibição de seu sistema (no sentido forte dessa palavra). O conjunto das *Obras Completas* de um filósofo não é imediatamente a mesma coisa que um *Sistema Filosófico*. Cabe ao intérprete estruturalista encontrar o segundo dentro do primeiro, mostrando se e como tais obras completas formam aquele tipo de unidade orgânica que transparece na designação de seu conjunto como um *Corpus*.

Não obstante, precisamente porque um sistema é um todo complexo, composto por um encadeamento de múltiplos elementos internos articulados organicamente entre si, a tarefa interpretativa de encontrar o sistema no interior das obras não será jamais destituída de alguma espécie de discursividade interna. Vejamos, a esse respeito, a seguinte caracterização que Goldschmidt faz de tal discursividade no interior da complexidade de partes simultâ-

neas em que o sistema se organiza:

A filosofia é explicitação e discurso. Ela se explicita em movimentos sucessivos, no curso dos quais produz, abandona e ultrapassa teses ligadas umas às outras numa ordem por razões. A progressão (método) desses movimentos dá à obra escrita sua estrutura e efetua-se num tempo lógico. *A interpretação consistirá em reaprender, conforme à intenção do autor, essa ordem por razões, e em jamais separar as teses dos movimentos que as produziram*” (GOLDSCHMIDT, 1963, p. 140, *italicos meus*).

E leiamos também, mais adiante no texto de Goldschmidt, esta outra caracterização da discursividade intra-sistemática, na qual se destaca a unidade indissociável entre doutrina (isto é, o conteúdo de uma filosofia) e o método (isto é, a forma discursiva pela qual esse conteúdo se organiza):

Os movimentos do pensamento filosófico estão inscritos na estrutura da obra, nada mais sendo esta estrutura, inversa-

mente, que as articulações do método em ato; mais exatamente: é uma mesma estrutura, que se constrói ao longo da progressão metódica e que, uma vez terminada, define a arquitetura da obra. Ora, falar de movimentos e de progressão é, a não ser que fique em metáforas, supor um tempo, e um tempo estritamente metodológico ou, guardando para o termo sua etimologia, um tempo lógico. (...) Esta “temporalidade” está contida, como cristalizada, na estrutura da obra, como o tempo musical na partitura. (...) Refazer, após o autor, os movimentos de que a estrutura da obra guarda o traçado, é repor em movimento a estrutura e, desse modo, situar-se num tempo lógico. (GOLDSCHMIDT, 1963, p. 143)

É certo, pois, que todo leitor percorre os textos de um *Corpus* bibliográfico, ao longo de um tempo cronológico, como uma sucessão linear de palavras, frases, parágrafos, capítulos, textos, etc. Mas o sentido que cada palavra tem na frase só estará plenamente dis-

ponível a quem ler a frase até o fim e — literalmente — a *compreender* como um todo, o mesmo valendo para a frase no todo do parágrafo, para o parágrafo no todo do capítulo, para o capítulo no todo do texto. E eu gostaria de notar, por minha conta, que a própria metáfora têxtil, que subjaz à palavra texto, aponta para o fato de que o resultado da composição das linhas de palavras não é uma simples linha mais longa, mas sim um tecido, uma trama, um espaço que se estende como um plano e que pode, mediante a composição de múltiplos planos, constituir um volume. Por isso, não obstante a linearidade da linguagem, a tarefa interpretativa estruturalista supõe um tipo de percurso que atravessa o *Corpus* como quem atravessa o interior de uma casa pronta, cujas partes estão todas co-presentes umas às outras, cada qual apoiando-se ou sendo apoiada, cobrindo ou sendo coberta, abrindo-se ou fechando-se às demais. O leitor estrutural habita a unidade do texto e reconstrói suas relações arquitetônicas caminhando por seu interior, como que a reconstruir mentalmente a planta-baixa do sistema e a reconectá-la aos ambientes tridimensionais que ele vê, desde dentro, cômodo por cômodo.

E isso implica, mais uma vez, que, na unidade entre método e

doutrina, a forma da argumentação não vem para organizar, de fora, um conteúdo que já existiria, informe, nas profundezas da subjetividade psicológica privada do autor, mas trata-se de uma forma fora da qual aquele conteúdo já não seria mais ele mesmo. Pois, nessa perspectiva, um autor não descobriu ou teve uma ideia senão quando a formulou. Antes disso, o que quer que pairasse em seu espírito ainda não era uma ideia que ele houvesse propriamente *tido* nem que ele houvesse propriamente *descoberto*. Uma doutrina não preexiste à sua exposição, “qual um conjunto de verdades inteiramente constituídas e indiferentes ao seu modo de explicitação” (GOLDSCHMIDT, 1963, p. 142²). Em minhas palavras, comento essa ideia dizendo: para a perspectiva estruturalista, no limite, em filosofia, não é possível falar *o mesmo* de duas formas, pois a forma é parte *constitutiva* do que finalmente se diz. Nessa linha de trabalho, todo conceito ocorre *situado* em um sistema estrutural.

E talvez valha a pena comentar a ideia de *situação* através de três referências.

(I.2.1) A primeira é a própria

etimologia do termo “situação”, que em Latim se diz *situs*: participio passado do verbo *sino* (*siui, situmi*), que significa “pôr, colocar, deixar num lugar, deixar disponível, etc.” (TORRINHA, 1942); ao passo que o participio significa, num uso geral, “posto, deixado num lugar, localizado, situado”, e tomado como substantivo (o *situs*), significa mais especificamente “lugar, posição, disposição, ordem, situação” (ibid.). Assim, encontramos em Cícero o exemplo, no *Contra Verres*, de “um bosque no território de Enna, um lugar que, porque está *situado* no centro da ilha, é chamado o umbigo da Sicília” (CICERO, 1903, parte IV, seção 106). Entendamos: o tal bosque não se chama de “umbigo da Sicília” porque está na ilha, que é certamente sua localização, mas sim porque está *no centro* da ilha como o umbigo no centro do corpo humano, que é sua situação, seu *situs*. Um *situs*, portanto, não é apenas um lugar, mas um *lugar relacional* e que, como tal, só se determina em relação a outros lugares, tal como no caso de “no centro de”, pois isto só se define com relação ao perímetro. E evidentemente a mesma dependência relacional ocorre nas

²Veja-se também, GUÉROULT, 1975, pp. 235-236: “Daí a importância da sistematização, que não aparece apenas como organização extrínseca de um conteúdo anteriormente dado, mas como aquilo pelo qual se engendra a filosofia propriamente dita”.

expressões “acima de”, “abaixo de”, “à esquerda de”, “à direita de”, “dentro de”, “fora de”, “na frente de”, “atrás de”, etc. Fora da estrutura da ilha, o bosque não pode ser qualificado como estando no centro e, conseqüentemente, já não será mais aquele bosque conhecido como “umbigo da Sicília”. Fora da estrutura, o bosque já não é mais o mesmo. Semelhantemente, para Aristóteles (1994, A2, 1252 b 27 – 1253 a 29), uma mão, fora do corpo humano, só é mão por homonímia, ou seja, só guarda da mão o mesmo nome, pois ser mão é precisamente estar no corpo humano de determinada maneira, comportando-se como mão, coisa que uma mão decapada já não faz, sendo chamada de mão apenas por um abuso de linguagem. (ARISTÓTELES, 1994, p. 433)

(I.2.2) Os músicos conhecem a tal ponto a importância da ideia de *situs* que evitam a homonímia e dão nomes distintos a uma mesma nota quando ela ocorre em situações diversas, como quando, subindo numa escala, passa-se da nota *Lá* para uma nota meio tom mais alta, chamada *Lá Sustenido*, e quando, descendo nessa escala, passa-se da nota *Si* para uma nota meio tom mais baixa, chamada *Si Bemol*, que é exatamente a mesma frequência física que *Lá Sustenido*, mas que não é exatamente

a mesma coisa. E um instrumentista sabe que ela não é realmente a mesma coisa, pois o movimento que ele faz para mover seus dedos de *Lá* para meio tom acima não é o mesmo movimento que ele faz para mudá-los de *Si* para meio tom abaixo (e a depender do tipo de instrumento, tais manobras podem ser realmente muito diferentes dentro da técnica de execução apropriada). Ademais, se pensarmos em “*Lá sustenido*” e “*Si bemol*” como equivalentes de “descrições definidas” (“a nota meio tom acima de *Lá*” e “a nota meio tom abaixo de *Si*”), então, mais uma vez, teremos clareza que o conteúdo informativo de cada uma é diferente: a primeira fala da nota *Lá* e de uma operação de adição, a segunda fala da nota *Si* e de uma operação de subtração. Isto é, a la Frege, tais expressões, conquanto tenham o mesmo referente, não possuem o mesmo sentido. E é de sentido que se trata quando o assunto é *interpretação*.

Ora, por estar, como uma nota musical, sempre *situado*, cada conceito de um sistema filosófico torna seu sentido indissociável de seu lugar na estrutura, de sua situação estrutural. Assim, por exemplo, quando um aluno me pergunta se Deus é uma garantia da verdade na filosofia cartesiana, respondo: depende. Porque, se tomarmos a *démarche* in-

terna das *Meditações* e observarmos a primeira ocorrência do conceito de Deus na altura do 9º parágrafo da primeira Meditação (DESCARTES, 1999, p. 29), isto é, bem antes da descoberta do *cogito* e, conseqüentemente, antes da plena posse do critério de clareza e distinção, então constataremos que Deus aí aparece não para salvaguardar a verdade, mas para, através de sua onipotência, tornar nossa natureza humana apenas uma possibilidade contingente entre outras e, com isso, lançar dúvidas até mesmo sobre nossa incapacidade de naturalmente duvidar das verdades matemáticas (isso para não mencionar a controversa doutrina cartesiana da livre criação das verdades eternas, segundo a qual Deus poderia nos haver criado de tal modo que nosso pensamento não estivesse sujeito sequer ao Princípio de Não Contradição e a outros princípios lógicos congêneres). Pois então: para Descartes, Deus é um fator que promove a dúvida ou que a bloqueia? E a resposta, como eu disse, me parece ser: depende da situação estrutural desse elemento no tempo lógico das *Meditações*, a saber, antes ou depois do *cogito*. Brincando com o exemplo musical: eu diria, com algum humor, que, subindo-se pela escala de uma dúvida crescente, *Deus-sustenido* é uma razão

para duvidar; mas progredindo a partir do conhecimento claro e distinto de que Deus é veraz, *Deus-bemol* situa-se como garantia da verdade. Portanto, não se apela aqui a uma “evolução” das ideias do autor no decorrer de sua vida, como forma de eliminar as contradições ou driblar tensões conceituais; apela-se, isto sim, a uma variação da situação estrutural do conceito no interior do movimento discursivo que perpassa o todo sincrônico. Trata-se, é verdade, de uma preocupação com o contexto. Não, porém, com o contexto histórico, mas sim com o contexto lógico de cada momento discursivo do texto.

(I.2.3) Destarte, na prática, um dos procedimentos iniciais do método de leitura estrutural é fazer algo semelhante ao que fazemos quando resolvemos, em matemática, equações e inequações algébricas com mais de uma incógnita (conteúdo de matemática do ensino médio que, ao menos na minha época, chamava-se justamente de... *sistemas*). Para resolvê-las, é preciso que haja pelo menos duas expressões algébricas distintas, mas nas quais as incógnitas tenham o mesmo valor. Ou seja, quando me são apresentadas as equações $x+y=5$ e $x-y=1$, é preciso postular que as duas expressões fazem parte de um mesmo... sistema, o que quer dizer que x e

y devem ter o mesmo valor nas duas expressões, isto é, que essas não são duas expressões independentes. Isso torna possível fixar uma incógnita na primeira expressão, definindo-a em termos da outra ($x=5-y$) e substituir, na segunda expressão, a incógnita definida por sua definição, produzindo uma expressão com uma única incógnita ($[5-y]-y=1$) e que pode ser resolvida ($5-2y=1$; $-2y=1-5$; $-2y=-4$; $2y=4$; $y=2$), de modo que, finalmente, o valor descoberto para a segunda incógnita possa ser substituído na primeira expressão ($x+2=5$). Ora, num texto, composto por palavras, um tal procedimento consistiria em assumir que todas as expressões linguísticas nele contidas sempre dão às palavras que o compõem um mesmo significado fixo em todas as suas ocorrências. Isso permite dizer, por um lado, que tal método sistemático é algo como fazer de um texto o seu próprio dicionário, buscando dentro dele suas próprias definições terminológicas explícitas (como faz Espinosa) ou implícitas. Testando as substituições e verificando se uma só e mesma definição dá conta de todas as ocorrências do termo definido em todos os contextos (ou se, justamente, não é preciso assumir uma variação de contexto lógico interno para explicar uma eventual variação de

sentido de um mesmo termo).

Por isso mesmo, e com muito mais razão, transportar um conceito de um sistema filosófico para o outro, muitas vezes seduzidos pela ocorrência de uma mesma palavra em ambos, é precisamente desrespeitar o princípio que afirma que o sentido de um conceito é indissociável da situação desse conceito no seu contexto lógico original; um erro semelhante à transposição direta de elementos entre contextos históricos distintos, erro bem conhecido sob o nome de anacronismo. Quer, por exemplo, aplicar o sentido aristotélico de “substância” às ocorrências desse termo no texto de Espinosa seria tão absurdo quanto, depois de ter encontrado o valor da incógnita x num sistema algébrico particular, tomar x como se fosse não um *situs* mas um nome próprio e dizer “já sei o valor de x ”, passando a aplicar o mesmo valor em toda expressão algébrica em que a mesma letra x aparecer.

Mas, se cada sistema filosófico é um todo fechado em si mesmo e compreensível apenas segundo sua lógica interna, e se, como disse Goldschmidt, “todas as doutrinas pretendem ser conjuntamente verdadeiras, ‘ao mesmo tempo’”, então, não é difícil compreender como pode surgir desse método um cenário de ‘guerra de todos

os sistemas contra todos', na mais babélica diafonia, sem um espaço neutro desde o qual fosse possível resolvê-la, já que não há conceito (e por isso, nem juízo) que não esteja situado em algum sistema. O que fazer? Suspende o juízo em definitivo, como faz o cético? Seria o historiador estruturalista da filosofia uma espécie de discípulo temporário no varejo mas, ao fim e ao cabo, um cético no atacado?

I.3 - Arquitetônica, Sistemática e Estrutura

Voltarei a essas questões mais tarde, não para propriamente respondê-las, mas para encadeá-las com uma importante crítica ao método estruturalista. Por enquanto, eu gostaria apenas de destacar um ponto que por vezes é pouco notado, qual seja, o de que, na verdade, há, sim, segundo o próprio Goldschmidt, condições para alguma comparabilidade entre sistemas filosóficos. Para comparar tais sistemas e, portanto, relacionar contextos lógicos distintos, é preciso saber lidar muito bem com analogias, o que é possível mas tão arriscado quanto fazer bom uso de anacronismos. Em ambos os casos, cumpre mostrar claramente como determinado elemento, pertencente a um contexto, situa-se, nesse contexto, as-

sim como um outro elemento, de um outro contexto, situa-se neste último. Os elementos e os contextos são distintos, mas o modo de cada elemento "estar no" seu respectivo contexto é o mesmo. Assim, por um lado, o estruturalismo defende a incomparabilidade e a incomensurabilidade *diretas* entre sistemas filosóficos distintos, precisamente porque eles são sistemas; não obstante, por outro lado, admita aproximações *indiretas* como as analogias, os isomorfismos e as isonomias, sob certas condições. Tais condições se impõem ao historiador estruturalista nos seguintes termos, segundo Goldschmidt:

tais comparações, instituí-las-á o historiador, sem levar, necessariamente, em conta o tempo histórico, entre pensadores cujo "comportamento" filosófico ofereça estruturas aparentadas. As pesquisas sobre as "formas de pensamento", ou "estudos arquitetônicos" vão nesse sentido. (GOLDSCHMIDT, 1963, p. 146)

Goldschmidt não desenvolve aí o que seriam esses estudos arquitetônicos. Mas ele retoma sua própria metáfora do tempo lógico

como o tempo contido na partitura, isto é, no “texto” musical, e toma de empréstimo uma terminologia de Bergson, para falar de um mesmo “ritmo” comum no comportamento de certos sistemas filosóficos que podem ser aproximados. E talvez seja possível entrever aqui um aspecto essencial dos estudos arquitetônicos, como os de Martial Guérout, mediante a ideia de ritmo presente não só na música ou na dança (artes diacrônicas) mas também na arquitetura, na escultura ou na pintura (artes sincrônicas), justamente para falar de repetições e variações de um padrão, que se apresentam ao espectador ao longo das linhas de leitura que este estabelece diante do edifício, da escultura ou do quadro.

Guérout, justamente no artigo “Lógica, arquitetônica e estruturas constitutivas dos sistemas filosóficos” (de 1957), esclarece do seguinte modo a noção de arquitetônica de uma filosofia. Todo sistema filosófico, enquanto *sistema*, deve ter uma lógica interna *homogênea*. Mas todo sistema filosófico, enquanto *filosófico*, deve também guiar-se por uma aspiração à totalidade, devendo, portanto, tratar em seu interior, por meio de sua lógica homogênea, de domínios temáticos extremamente *heterogêneos* (conhecimento, ciências, arte, reli-

gião, direito, moral, política, etc.). Isso produz, na expressão de Guérout, uma “diversidade de regiões internas” (GUÉROULT, 2007, pp. 244-245), ao invés de dar ao sistema a forma de uma única série linear e contínua. Assim, além do já comentado recurso à analogia, Guérout dá como exemplos dos procedimentos arquitetônicos o estabelecimento de “simetrias, correspondências, dicotomias, tricotomias etc”, que permitem o que ele chama de extrapolação entre regiões heterogêneas:

Para estabelecer entre essas regiões o mínimo de homogeneidade exigida, a arquitetônica intervém com suas simetrias (correspondências, analogias) e suas extrapolações. Esses procedimentos, então, não pertencem, de modo algum, ao aparelho didático. Eles são aquilo que permite ao filósofo engendrar para si mesmo sua doutrina provando-a. Com efeito, é pela simetria e pela extrapolação que pode se estender a uma nova região a fórmula relacional típica já aplicada noutra. (ibid.)

A arquitetônica estabelece homo-

geneidade entre domínios pré-definidos como heterogêneos, e é para esta tarefa que lança mão dos mecanismos enumerados, isto é, para preservar ao mesmo tempo a unidade do todo sem abrir mão de uma multiplicidade interna de partes. Assim, para empregar um exemplo de minha escolha, mas que creio que Guérout aprovava, lembro-me de quando Espinosa, no prefácio da segunda parte, isto é, justamente na passagem da *Parte I* para a *Parte II* de sua *Ética*, escreve:

Passo agora a explicar o que deve seguir necessariamente da essência de Deus, ou seja, do ente eterno e infinito. Decerto não tudo, já que na prop. 16 da parte I demonstramos que dela seguem infinitas coisas em infinitos modos, mas apenas o que nos pode levar, como que pela mão, ao conhecimento da mente humana e de sua suma felicidade. (ESPINOSA, 2015, p. 125)

Ou seja, havendo Espinosa assumido que acabara de demonstrar a natureza de Deus, de cuja necessidade essencial segue-se absolutamente tudo que um intelecto infinito pode conceber, ele agora

reconhece a necessidade de fazer uma demarcação no interior desses infinitos derivados: “*não tudo (...) mas apenas*” (ibid.), demarcação que se exprime justamente como a divisão entre a Parte I (que trata de Deus como sendo essencial e necessariamente causa de todas as coisas) e as Partes II, III, IV e V, que tratam, respectivamente, Da Natureza e Origem da Mente Humana; Da Natureza e Origem dos Afetos; Da Servidão Humana, ou seja, Da Força dos Afetos e, finalmente, Da Potência do Intelecto, ou seja, da Liberdade Humana. E é de notar que cada uma dessas divisões é iniciada por um prefácio, que lá está justamente para comentar as razões da própria divisão. Ademais, exceto na quinta e última Parte, todas as outras que se seguem à primeira começam, depois de seus prefácios próprios, por uma nova série de definições e axiomas, que testemunham a existência das diversas regiões internas de que trata a Arquitetônica. Na terminologia guéroutiana, a *lógica interna* que dá à *Ética* sua *forma sistemática própria* seria a chamada “maneira dos geômetras” (proceder ordenadamente por definições, axiomas, proposições, demonstrações, corolários e escólios, de modo que o posterior dependa logicamente do anterior e o anterior não dependa logicamente do posterior).

É no registro da Sistemática que a Ética se faz demonstrada na ordem geométrica. Mas é no registro da arquetônica que a *Ética* se faz uma obra sobre *ética* (sobre a “suma felicidade”). Ou seja, a divisão da obra em cinco partes; os prefácios; as decisões sobre onde recomeçar a introduzir novas definições e novos axiomas e sobre quais elas e eles devem ser (ou as razões pelas quais certa parte não os tem); a criação de unidades temáticas no decurso de cada parte (às vezes até configurando explicitamente um subsistema, com seus próprios Axiomas, Lemas e Postulados, como é o caso da chamada Pequena Física, alocada entre as proposições 13 e 14 da Parte II); em suma, tudo isso e tudo mais que lhe seja congênere, é da alçada da Arquetônica. A Sistemática faz de uma multiplicidade de elementos um todo uno; a Arquetônica garante que esse todo uno preserve, sem perder tal unidade, uma multiplicidade interna de subsistemas heterogêneos que se correspondem através de extrapolações de fórmulas relacionais. A Sistemática faz unidade na multiplicidade. A Arquetônica reconhece e exhibe a multiplicidade indelével no interior da unidade. Por sua sistemática, uma estrutura é um todo com máxima multiplicidade interna, mas sem contradição; e por sua arquetônica, um

tudo com o máximo de unidade interna, mas sem tautologia.

Assim entendida, a ideia de Estrutura pode ser considerada como uma espécie de solução para o clássico “problema do uno e do múltiplo”, ao menos na formulação, bem conhecida, que esse problema recebe no *Filebo*, de Platão (14 c), sob a forma de um princípio que, no dizer de Sócrates, é ao mesmo tempo inquietante mas inevitável, a saber: que “o múltiplo é uno” (ἐν τὰ πολλὰ εἶναι) e que “o uno é múltiplo (καὶ τὸ ἐν πολλὰ), sendo muito fácil contestar quem só defender uma dessas posições” (PLATÃO, 1974, p. 109). Pois, do que vimos, uma Estrutura é uma forma de tornar uma multiplicidade sem que a multiplicidade se perca, fundida na unidade de um todo homogêneo, bem como, reciprocamente, é uma forma de tornar múltipla a unidade, mas sem que a unidade se perca, esfacelada como agregado de partes meramente justapostas e, por isso, externas entre si. Nem unidade fusional, em que as partes se perdem no todo, nem unidade por agregação, em que o todo se perde nas partes. Unidade estrutural, orgânica, sistema de subsistemas internamente diferenciados, no interior dos quais cada elemento só é o que é em razão de suas relações com todos os demais.

Assim, depois de tais considerações, parece-me possível eliminar qualquer sentimento de obviedade em uma caracterização geral da noção de Estrutura como sendo resultado da integração entre Sistemática e Arquitetônica. Uma Estrutura não é apenas um todo coeso, composto de múltiplas partes interdependentes; é um todo coeso, composto de partes interdependentes mas com regiões diferenciadas em seu interior. Isso transparece claramente no verbo latino *struo*, que não significa apenas colocar elementos juntos e organizá-los, mas, mais precisamente, empilhar, erguer, erigir, conotando, através da ideia de verticalidade, uma diferenciação interna entre regiões situacionalmente distintas, como é exatamente o caso da ideia cartesiana de um “edifício do conhecimento”, pois em um edifício não são indiferentes os lugares dos alicerces, das paredes e da cobertura (assim como, na analogia orgânica da árvore cartesiana, não são indiferentes os lugares estruturais das raízes, do tronco e dos ramos). Portanto, podemos dizer que um sistema se diferencia de outro na medida em que configuram distintas estruturas, que são o resultado da organização arquitetônica interna de cada uma (a organização arquitetônica interna da verticalidade

estando originalmente presente no verbo *struo* mas não sendo a única possível: centro e perímetro, por exemplo, também são regiões situacionalmente distintas e complementares na unidade estrutural círculo).

II - Método de Leitura Estrutural em História da Filosofia: Vícios e Virtudes

Como já dito na introdução, Oswaldo Porchat Pereira foi o tradutor do texto de Goldschmidt aqui comentado. Além disso, ele também foi orientando do próprio Goldschmidt, na França, no final da década de 1950 e, num primeiro momento, foi um dos principais seguidores e implementadores do método estruturalista no Brasil. Entretanto, num texto de 1998, publicado na revista *Dissenso* (Revista de Estudantes de Filosofia do Departamento de filosofia da USP), intitulado “Discurso aos Estudantes de Filosofia da USP sobre a Pesquisa em Filosofia” (PORCHAT, 1999), Porchat faz literalmente um *mea culpa*, considerando que o modo como o referido método foi aplicado no Brasil teve efeitos deletérios. Muitos outros filósofos brasileiros, ou filósofos no Brasil, formularam críticas semelhantes. Mas, penso que o artigo de Por-

chat exprime um núcleo comum a todas as formulações críticas que consultei, além de possuir o peso histórico de haver sido formulada por um dos que primeiro compreenderam, apreciaram e defenderam o programa metodológico estruturalista francês. Por esta razão, concentrar-me-ei na perspectiva de Porchat.

O núcleo de sua crítica pode ser formulado a partir de uma pergunta que deriva do próprio título de seu discurso, posto que este trata da Pesquisa em Filosofia. Sem negar que o método estruturalista seja uma boa maneira de preparar o aluno ingressante para tornar-se Historiador da Filosofia, Porchat, não obstante, pergunta: “Quero interrogar-me aqui, porém, sobre se essa é também a melhor maneira de preparar alguém para a prática da Filosofia, e não para a História da Filosofia” (ibid., p. 133). E a resposta à pergunta será: *não*; ou ao menos, *não necessariamente*. Antes de retomar a possibilidade que se abre com este “não-necessariamente”, penso que devemos dar grande peso à expressão “prática da Filosofia”, pois nela ecoa uma posição que volta amiúde nos textos sobre o tema, a saber, a posição de Kant segundo a qual um professor de filosofia “não deve ensinar pensamentos, mas a pensar”, de modo que seria

impossível “aprender filosofia”, podendo-se apenas “aprender a filosofar” (numa versão das palavras do próprio Kant, sintetizadas como título da uma aula inaugural proferida por Ricardo Terra, na USP, em 2006, e que trata justamente do problema aqui em pauta – TERRA, 2010, p. 10). E por que não se pode “aprender filosofia”? A resposta de Kant é que o que pode ser aprendido é o que se encontra disponível como algo que “está, de fato, dado”, que pode ser “posto diante de nós como uma disciplina pronta e acabada” e que pode, portanto, ser “apanhado”, “apreendido” (KANT, 1992, p. 174). E essa posição de Kant, contida no “Anúncio de Immanuel Kant sobre o programa de suas aulas para o semestre de inverno de 1765-1766”, normalmente é complementada pelo final do terceiro Capítulo da Introdução de seu Manual dos Cursos de Lógica Geral, com destaque para a passagem em que se diz: “Ninguém que não possa filosofar pode-se chamar de filósofo. Mas filosofar é algo que só se pode aprender pelo exercício e o uso próprio da razão” (ibid., p. 42). Ora, decorre dessa distinção entre um conteúdo substantivo e uma forma de atividade, que: “O verdadeiro filósofo, portanto, na qualidade de quem pensa por si mesmo, tem que fazer um uso livre e pessoal de sua razão, não

um uso servilmente imitativo”. E quem faz este uso *servilmente* imitativo torna-se “portador de uma ciência de empréstimo, que estará, por assim dizer, apenas grudada e não desenvolvida nele, ao passo que suas aptidões mentais permanecerão estéreis” (ibid., 43).

Mas essa não é uma posição apenas de Kant. Na verdade, ela é bastante comum justamente na modernidade em seu auto-demarcado contraste com o saber livresco e com o argumento de autoridade que os Novos Filósofos atribuíam (nem sempre de forma plenamente justa) como típicos da Escolástica. Por isso, podemos adicionar aqui precisamente algumas passagens de Descartes. Eu recordaria, em primeiro lugar, uma passagem da segunda parte do *Discurso do Método*, na qual ele diz que a álgebra dos modernos não atendia às suas exigências para ser tomada como método porque, ao menos no modo como ela costuma ser ensinada (*ut solet doceri*), faz com que nos assujeitemos a tal ponto a certas regras e certas cifras (*on s'est tellement assujetti à certaines règles et à certains chiffres*) que ela mais obscurece o uso do espírito ou engenho humano (*embarrasse l'esprit / usu ingenium turbatur et obscuratur*)” do que o cultiva (*cultive /ex-colatur*) (DESCARTES, 1902, p. 18). No mesmo sentido, cabe citar o final

da décima regra, das *Regras para a Direção do Espírito*, na qual Descartes recusa também os preceitos da lógica escolástico-aristotélica precisamente porque eles consistem em formas de raciocinar que chegam a uma conclusão tão necessária que a razão, confiando nessas formas (*ut illis confisa ratio*), se dispensa do trabalho (*ferietur*) de uma consideração evidente e atenta da própria inferência (cf. DESCARTES, 1908, p. 405s).

E esse olhar cartesiano (sensível a formas de operações intelectuais que não constituem propriamente atividades, ou seja, que não refluem sobre o sujeito transformando-o e que, por isso, não realizam um cultivo do espírito) ganha sua expressão máxima numa passagem da chamada *Lógica de Port-Royal*, que propõe que a própria lógica, ao invés de ser tomada como uma maquininha mental de resolver problemas formais, deva ser destinada ao cultivo e ao aperfeiçoamento do espírito humano. A lógica deixa de ser tomada como instrumento das ciências e, em nome desse cultivo, inverte a relação, tornando o conhecimento científico um meio para a formação do juízo por uma *Arte de Pensar*:

Servimo-nos da razão como de um instrumento para adquirir as ciências,

quando se deveria servir, ao contrário, das ciências como um instrumento para aperfeiçoar a razão, sendo a justeza de espírito infinitamente mais considerável que todos os conhecimentos especulativos, aos quais se pode chegar por meio das ciências mais verdadeiras e sólidas. É somente para servir a este fim que as pessoas sábias devem aí se engajar, isto é, para fazer apenas um exercício (*exercice*) e não o emprego (*et non l'emploi*) das forças de seu espírito (*des forces de leur esprit*). (ARNAULD E NICOLE, 2016, p. 7)

Nesse horizonte, portanto, não importa tanto quais sejam as regras ou os métodos, eles sempre podem se degenerar numa operosidade ociosa, em protocolos metodológicos equivalentes a um cálculo cego. Porchat, em seu *mea culpa*, propõe, como alternativa, uma formação calcada na prática do debate, chegando a fornecer, como exemplo, “a prática medieval da argumentação contraditória, com os estudantes enfrentando-se na defesa ou impugnação de teses sob a supervisão dos mestres, defendendo um e outro lado nas posições e

teses consideradas” (PORCHAT, 1999, p. 138). Mas, como testemunharam os modernos, também essas práticas puderam ser “burocratizadas”. No contexto do reformismo lógico renascentista, Montaigne, por exemplo, critica os colégios franceses onde o ensino mecânico e mnemônico da lógica seria o responsável por um verdadeiro “embrutecimento” das crianças: “é *Baroco* e *Baralipon* que tornam os espíritos e mesmo os corpos assim infelizes”, diz o autor dos Ensaios, numa referência aos nomes mnemônicos de tipificação das formas silogísticas (MONTAIGNE, 2016, p. 171). E o mesmo poderia ser dito da Retórica, posto que também esta tem lá suas regras, que podem ser aplicadas como meros protocolos. A pura adoção do método estrutural, portanto, não basta para produzir o efeito muitas vezes castrador e esterilizante que os críticos mais veementes lhe atribuem como se fora um seu efeito necessário. Parece-me, por isso, que, como se diz, o buraco seja mais em baixo.

III - Questionamentos Espinosos ao Estruturalismo: À Guisa de Conclusão

Conforme avançado mais acima, o método estruturalista, ao tomar

um sistema filosófico como um todo fechado em si mesmo e compreensível apenas segundo sua lógica interna, sugere um cenário de ‘guerra de todos os sistemas contra todos’. Se isso não encaminha o jovem estudante ao ceticismo, ao menos encaminhou, de fato, o maduro Porchat, que, depois de sua fase estruturalista e de uma subsequente fase mais lógico-analítica, terminou aportando no ceticismo pirrônico. De minha parte — e para concluir descendo mais ao fundo do mencionado buraco — eu gostaria de apresentar uma outra crítica ao método estruturalista, feita desde uma outra perspectiva e com outros desdobramentos potenciais, que podemos extrair da filosofia de Espinosa. Este é, parece-me, um autor especialmente útil para fornecer uma crítica como a aqui desejada, pois, como vimos, em muitos e muitos aspectos, sua filosofia parece ser especialmente talhada para a aplicação do método estrutural, inclusive como ilustração paradigmática dos aspectos arquitetônicos e sistemáticos dentro da estrutura filosófica. E no entanto, ela recusa um pressuposto lógico-metafísico desse método. Assim, vejamos.

Em seu *Breve Tratado de Deus, do Homem e de seu Bem estar*, Espinosa inclui dois pequenos diálo-

gos inspirados no neo-platonismo renascentista. No primeiro desses diálogos, quatro personagens conceituais debatem sobre temas ético-metafísicos. As personagens são: Amor, Intelecto, Razão e Concupiscência. Amor pergunta às demais personagens se elas concebem um ser (*wezen*) sumamente perfeito (*oppersten volmaakt*), que não possa ser limitado (*bepaald*) por nenhum outro, pois disso depende sua beatitude. À solicitação de Amor, Intelecto responde — numa breve e única fala — que *vê* ou *contempla* (*aanschouw*), como sendo o objeto solicitado, “a natureza (*Natur*) como um todo (*als geheel*)”. (ESPINOSA, 2012, p. 63-65³)

Em seguida, confirmando Intelecto, Razão entra em cena argumentando demonstrativamente, a fim de provar que isso que foi visto ou contemplado é também indubitável (*ontwyffelyk*) quando submetido ao raciocínio. O argumento de Razão tem a forma de uma redução ao absurdo, ou seja, de um procedimento indireto, que confirma o que foi diretamente visto ou contemplado, ao demonstrar que o contrário disso não pode ser o caso. Tal argumento, organizado conforme o *modus tollens*, pode ser reconstruído da seguinte maneira:

³O texto latino correspondente foi consultado em: Espinosa, 1986.

(i) Se p (queremos limitar a natureza tomada como um todo) então q (devemos limitá-la com o nada [Niet]);

(ii) ora, não q (limitar a natureza com o nada é absurdo [ongerymt]);

(iii) logo, não p (a natureza tomada como um todo não é limitada).

(iv) Corolário: a natureza tomada como um todo deve ser, portanto, uma unidade (*eenheid*) infinita (*oneiendig*), eterna (*eeuwidge*), onipotente (*almagtig*), na qual (*in de zelve*) tudo está compreendido (*alles begreepen*);

(v) conclusão: era isso que Amor pedia.

Logo em seguida, entra em cena Concupiscência, antagonista, que protesta dizendo justamente o seguinte:

— Um momento! Sonha admiravelmente que, com a multiplicidade que vejo (*zie*) por toda parte na natureza, convenha (*overeen komt*) a Unidade (*Eenheit*). Mas, como? Vejo que a

substância pensante nenhuma comunidade tem (*geen gemeenschap heeft*) com a substância extensa e que uma limita (*bepaald*) a outra. (ibid.)

E Concupiscência segue nesta mesma linha argumentativa, apontando várias outras supostas interdições à possibilidade desse Todo da Natureza. Interessante aqui apenas as finais. Com efeito, na penúltima fala de Razão, esta se vale da distinção entre a substância e seus modos para bloquear os supostos paralogismos que Concupiscência pretendia encontrar nesse ser total: diversamente do que propusera a tradição, diz Razão, a substância extensa e a substância pensante não seriam propriamente substâncias independentes e externas entre si, mas existiriam em uma substância única como em um Todo (*geheel*). Ora, Concupiscência, em resposta, concentrando-se na existência de pensamentos no interior desse Todo, conclui, aliás corretamente, que, então, esse Todo precisa ser dotado de uma força de pensar que seja a causa desses pensamentos. Mas – e é esse o passo que mais me interessa – Concupiscência considera que isso é absurdo. Pois o Todo é uma noção segunda, posto que nada é fora de suas partes, mas

sim dependente e derivado delas. Mas, enquanto causa, esse Todo precisaria ser anterior e independente de seus efeitos. Portanto, esse todo seria, ao mesmo tempo, dependente e independente, bem como anterior e posterior aos seus efeitos. E o que faz Razão? Argumenta discriminando uma anterioridade lógica e uma anterioridade cronológica? Não! Ela responde apontando a pobreza da noção de causalidade com que opera Concupiscência:

Dizes isso — prossegue Razão — porque não sabes senão (da causa transitiva (*oovergaande oorzaak*) e nada da causa imanente (*inblyvende oorzaak*), a qual não produz (*voortbrengd*) algo (*iets*) fora dela (*buyten zig zelve*)” (...) “por exemplo, o intelecto, que é causa (*oorzaak*) dos seus conceitos, é, portanto, por mim nomeado uma causa (*van my genoemet een oorzaak*), na medida em que (*voor zo veel*) ou do ponto de vista de que (*in opzigt*) seus conceitos dependem (*afhangen*) dele; e também [é nomeado] um todo (*geheel*), do ponto de vista de que (*inopzigt*) consiste ou consta (*bestaat*) de seus

conceitos. E assim também Deus, para com (*met*) seus efeitos ou criaturas, nada é senão uma causa imanente (*inblyvende oorzaak*), e um todo (*een geheel*), do ponto de vista (*in opzigt*) da segunda consideração (*aanmerkinge*). (ibid.)

A disjunção “ou todo ou causa”, estabelecida por Concupiscência — apresentada de modo a valorizar a causa e desvalorizar o todo, considerado “noção segunda” —, é bem conhecida do leitor contemporâneo, embora com os polos de valorização invertidos: abordar um todo, um sistema, através de sua causa seria supostamente abordá-lo “de fora”. Não é isso o que aprendemos com os ensinamentos iniciáticos de Goldschmidt, que nos ensina que a abordagem causal “sob todas as suas formas (...) arrisca-se a explicar o sistema *para além ou por cima* da intenção de seu autor”? (GOLDSCHMIDT, 1963, p. 139) Não nos exorta o estruturalismo a jamais abandonar “as razões pelas causas”?

Se o estruturalismo assim apregoa, é porque, com muito bons motivos contra o historicismo e o psicologismo, deseja evitar que aquilo que consta de um todo seja abordado como sintoma superfi-

cial, efeito de uma causa profunda — situada “por trás” ou “oculta” sob seus modos de expressão —, na qual uma obra ou um evento estariam fundados e através da qual seriam explicados. A noção de estrutura vem, assim, *emancipar* o objeto, uma vez que, vedado o recurso à causa genitora, os efeitos, como numa fratria de órfãos, hão de contar apenas uns com os outros no que diz respeito a sua própria sustentação e explicação. Esses efeitos são, assim, *valorizados* na medida em que não dependem mais de um responsável externo, pois respondem, em seu conjunto, por si próprios. Por isso, eles não são mais tomados como sintomas do que quer que

seja, nem mesmo, a bem dizer, como efeitos, mas sim como elementos de um todo, disponíveis como pontos de apoio uns aos outros. A unidade do todo é concebida, assim, não como consequência da identidade de uma causa subjacente a ser descoberta, mas sim como uma unidade sistemática, isto é, como uma articulação recíproca entre elementos apenas.

Entretanto, a essa versão estruturalista da disjunção “ou todo ou causa”, “ou estrutura ou história”, não poderíamos objetar o que a Razão objetara à Concupiscência: só traças uma tal disjunção porque não sabes senão da causa transitiva e nada da causa imanente?

Referências

- ARISTÓTELES. *Política*, In: REALE, Giovanni. História da Filosofia Antiga: II, Platão e Aristóteles. Tradução Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.
- ARNAULD, A.; NICOLE, P. *A Lógica ou A Arte de Pensar*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2016.
- CICERO, M. T. *The Orations of Marcus Tullius Cicero*, Actio 2, Chapter IV, section 106, translated by C. D. Yonge. London. George Bell & Sons. 1903.
- DESCARTES, R. Discours de la Méthode, In: *Oeuvres des Descartes*, VI, Edição de Charles Adam e Paul Tannery, Paris, Léopold Cerf, 1902.
- _____. *Regulae ad directionem ingenii*. In: *Oeuvres des Descartes*, X, Edição de Charles Adam e Paul Tannery, Paris, Léopold Cerf, 1908.
- _____. *Meditações de Filosofia Primeira*, Tradução: Fausto Castilho, Campinas, Editora da Unicamp, 1999.
- ESPINOSA, B., *Breve Tratado de Deus, do homem de seu bem-estar*. Tradução: Emanuel Fragoço & Luis Cesar Oliva, Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2012.
- ESPINOSA, B., *Korte Verhandeling, van God, de Mensch, en deszelvs Welstand*. Breve Trattato su Dio, l’Uomo e il suo Bene. Introduzione, edizione, traduzione e commento di Filippo Mignini. L’Aquila, Japadre, 1986.
- _____. *Ética*. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos da USP. São Paulo: Edusp, 2015.
- GOLDSCHMIDT, Victor. “Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos”. In: *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963, pp. 139-147.
- GUÉROULT, M., “Lógica, arquitetônica e estruturas constitutivas dos sistemas filosóficos”. Tradução de Pedro Jonas de Almeida. In: *Trans/Form/Ação*, 30(1), 2007, p. 235-246.
- KANT, I., *Lógica*, Tradução de Guido Antônio de Almeida, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

MONTAIGNE, M., *Ensaio*, São Paulo: Ed. 34, 2016.

PLATÃO. *Filebo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. da Universidade Federal do Pará, 1974.

PORCHAT, O., “Discurso aos estudantes de filosofia da USP sobre a pesquisa em filosofia”, In: *Dissenso*, nº 2, 1999, pp. 131-140.

TERRA, R. “Não se pode aprender Filosofia, pode-se apenas aprender a filosofar”. In: *Discurso*, No. 40, 2010, p. 9-38.

Recebido: 28/12/2019

Aprovado: 07/01/2020

Publicado: 26/01/2020

