

## **OBSERVAÇÕES SOBRE O MÉTODO ESTRUTURAL EM HISTÓRIA DA FILOSOFIA**

### **REMARQUES SUR LA MÉTHODE STRUCTURALE EN HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE**

*Victor Goldschmidt*

Tradução de: *José Roberto Sanabria De Aleluia*<sup>1</sup>  
e *Rodrigo Pelloso Gelamo*<sup>2</sup>

### **Introdução**

A história do chamado estruturalismo ainda está para ser escrita. De acordo com a fórmula de J. Piaget, “o estruturalismo é um método e não uma doutrina”<sup>3</sup>. Essa tarefa caberia à história da ciência e exigiria, para ser realizada com sucesso, de um especialista uma competência quase universal. Tal habilidade, por outro lado, não é, de forma alguma, exigida do historiador das ideias, que consideraria o estruturalismo como concepção de mundo, ideologia política, movimento literário, modelo jornalístico, enfim, uma “doutrina”.

Aliás, talvez seja contraditório conceber a história de uma noção que, desde a origem, se definiu à margem da própria história ou contra ela. Possivelmente a única maneira adequada de conhecer o método das estruturas, pelo menos em uma das muitas ciências que o reivindicam hoje, seja praticando-o em um campo preciso. As modalidades de aplicação desse método diferem de uma ciência para outra, ao ponto de se tornar incorreto o próprio uso do termo aplicação: como se fosse um método pré-existente que, então, sofreria variações de acordo com a diversidade de áreas. Nem é certo que possamos, a partir dessas variações, criar uma metodologia universal, senão de forma abstrata e vaga, cuja generalidade e



<sup>1</sup> Doutorado em Educação (FFC/UNESP). Professor da Educação Básica II da rede pública do governo do Estado de São Paulo. E-mail: [jose.sanabria@unesp.br](mailto:jose.sanabria@unesp.br), ORCID: 0000-0001-6587-1374

<sup>2</sup> Doutorado em Educação (FFC/UNESP/SP). Docente dos Programas de Pós-Graduação em Educação e Filosofia (FFC/UNESP). E-mail: [rodrigo.gelamo@unesp.br](mailto:rodrigo.gelamo@unesp.br), ORCID: 0000-0003-1532-3243

<sup>3</sup> “le structuralisme est bien une méthode et non pas une doctrine”. J. Piaget, *Le structuralisme*, P.U.F., 1968, p. 1234.

banalidade nada retenham do trabalho efetivo dos estudiosos e sua *démarche*<sup>4(NT)</sup> real. É verdade, por outro lado, que mesmo a prática concreta desse método não permite necessariamente teorizar sobre ele, nem mesmo, mais modestamente, fornecer um relato reflexivo sobre ele, no sentido próprio do termo. Portanto, é verdade que a utilização das “categorias de conhecimento” não implica necessariamente o “conhecimento das categorias”<sup>5</sup>.

Num capítulo introdutório onde sublinha “a importância da pluralidade original das formas de estruturalismo”, G. G. Granger lista, além da linguística saussuriana e os trabalhos dos matemáticos bourbakistas, como “terceira fonte do estruturalismo”, a história da filosofia<sup>6</sup> (à qual acrescentaríamos a sociologia<sup>7</sup>). Limitando-se, em grande parte, ao trabalho do autor (porque é difícil, neste caso, falar em nome de outros e não existe, em matéria de história da filosofia, uma “escola estruturalista” propriamente dita), propõe-se apresentar a seguir algumas observações não exaustivas para servir como reflexão possível sobre a ideia de estrutura na exegese filosófica.

## I

1. “O que é essencial num pensamento filosófico, escreve E. Bréhier, é uma certa estrutura”<sup>8</sup>. Essa ideia é especificada e desenvolvida em um capítulo de *Transformation de la philosophie française*, sob o título de *genèse et structure*<sup>9</sup>. A oposição entre os dois termos é esclarecedora por vários motivos. Ela antecipa, em 1950, os conflitos ideológicos que mais tarde ocorreriam entre partidários da história e os defensores da estrutura. Ela dá conta de uma das motivações mais poderosas que levaram à criação e ao aperfeiçoamento da noção de estrutura como instrumento científico: a preocupação de apresentar uma ferramenta sólida e adequada no lugar da “gênese cuja pesquisa causou tantas decepções”<sup>10</sup>. Finalmente, ela pôde oferecer uma introdução direta à história da filosofia.

Por muito tempo, de fato, essa disciplina acreditou estar progredindo decisivamente e se tornando uma ciência digna desse nome, trabalhando sob o signo da evolução. Ao fazê-lo, ela estava sujeita à influência oculta do hegelianismo vulgarizado e laicizado<sup>11</sup> e, mais conscientemente, ao fascínio do positivismo

---

<sup>4</sup> O termo *démarche* foi preservado em francês, pois se trata de um conceito que estava em disputa por duas filosofias conflitantes, a saber: Martial Guéroult e Ferdinand Alquié. Traduzida literalmente, a palavra pode ser compreendida em geral por “movimento”, “passo”, “modo de conduzir-se”, “modo de andar”, “abordagem” ou “procedimento”. Vale ressaltar que o conceito se distancia das abordagens de Ferdinand Alquié na obra *Signification de la Philosophie*, pois Goldschmidt dedicou parte da sua obra para disputar o campo semântico e filosófico através da noção de dianoemática de Guéroult. Portanto, parece apropriado compreender a “*démarche*” como a maneira pela qual o filósofo conduz o desenvolvimento de seus sistemas, utilizando os “procedimentos” próprios dos tecnólogos especializados em sistemas filosóficos. É importante destacar que todas as *notas de tradução* trarão logo após o número a ela correspondente a indicação (NT).

<sup>5</sup> N. Hartmann, *Ontologie*, DI, Meisenheim, 1949, p. 123

<sup>6</sup> “L’importance de la pluralité originaire des formes du structuralisme”. G.G. Granger, *Pensée formelle et science de l’homme*, 2<sup>o</sup> éd. Aubier, 1967.

<sup>7</sup> Cf. C.L. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, 1958 (1974), p. 3-4 (cf. p. 37-40)

<sup>8</sup> E. Bréhier, *La philosophie et son passé*, 2<sup>o</sup> éd., P.U.F., 1949, p. 41.

<sup>9</sup> E. Bréhier, *Transformation de la philosophie française*, Flammarion, 1950, ch. XI.

<sup>10</sup> “genèse dont la recherche a causé tant de déceptions”. E. Bréhier in *Revue philosophique*, 1949, p. 388.

<sup>11</sup> Cf. V. Goldschmidt, *Platonisme et pensée contemporaine*, Aubier, 1970.

comtista (e também spenceriano), bem como ao prestígio dos gostos biológicos da época. Os métodos e o procedimento então utilizados certamente produziram resultados úteis e, em parte, seguros. Mas esses resultados não deram acesso ao *significado* das doutrinas estudadas e, especialmente no que diz respeito a Platão e Aristóteles, que forneceram à pesquisa evolucionista seus principais campos de aplicação, esses resultados permanecem amplamente dependentes da hipótese que os sustenta: a ideia de evolução. No entanto, essa hipótese revelou-se arbitrária e simplificadora, ela conduz a confundir a cronologia das obras com o itinerário filosófico do autor, para interpretá-lo de acordo com o modo biológico. Por último, e sobretudo, ela nos convida a exagerar as obscuridades e as aparentes “contradições” dos textos, sem procurar aprofundá-los, porque encontra nelas tantos pontos convenientes para traçar a sua curva ou postular “estratos”. Frequentemente, ela acaba, graças a numerosos círculos, por afirmar o que está em questão e explicar as obscuridades doutrinárias por meio de uma evolução que, por sua vez, foi construída principalmente com essas mesmas obscuridades<sup>12</sup>.

A hipótese, sem dúvida, mantém adeptos, movidos, aliás, por motivos que não são os mesmo para todos, nem, necessariamente, estritamente científicos. De modo geral, porém, podemos aplicar à história da filosofia o que Bréhier disse, mais genericamente, do “desapontamento” que a busca pela gênese havia causado. A ideia de evolução já não desempenha nenhum papel na tese do P. Le Blond (1939), ou seja, em um dos livros mais inovadores, quando foi publicado. Também está ausente na tese de P. Aubenque (1962) e até mesmo na obra de Ph. Merlan<sup>13</sup>. Quanto às recentes tentativas de aplicar o esquema evolucionista de W. Jaeger à “psicologia” de Aristóteles (F. Nuyens, 1948; Ch. Lefèvre, 1972), é difícil admitir que tenham conduzido a resultados sólidos, e este esquema foi até criticado<sup>14</sup>. Quanto a Platão, P. Shorey havia protestado, já em 1933, contra a arbitrariedade da hipótese evolucionista e denunciado a falsa retórica que muitas vezes tinha lhe servido de apoio<sup>15</sup>. Mais recentemente, H. Chemiss rejeitou explicitamente essa hipótese, pois a vê como “apenas uma versão de falácias patéticas”<sup>16</sup>. Foi uma reflexão sobre a insuficiência dos métodos genéticos que ditou minhas pesquisas sobre a estrutura dos *Diálogos de Platão*.

2. O que se pode dizer de mais geral e menos questionável sobre a ideia de estrutura é que o termo se refere a um “sistema de relações”, a uma “totalidade na qual os elementos não podem ser analisados sem referência a essa totalidade”: é verdade que, a partir daí, “pergunta-se como uma ideia tão trivial pode ter provocado uma revolução científica”<sup>17</sup>. De fato, durante a sua utilização científica, essa “ideia trivial” – tanto em nível epistemológico, quanto nas suas aplicações concretas no quadro das várias disciplinas – recebe uma elaboração mais técnica<sup>18</sup>

<sup>12</sup> “grâce à des cercles nombreux, à affirmer ce qui est en question et à expliquer les obscurités doctrinales par une évolution qui, elle-même, s’est construite principalement avec ces obscurités”. V. Goldschmidt, *Questions platoniciennes*, Vrin, 1970, p. 30

<sup>13</sup> Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, Nijhoff, 1953, p. 182-183

<sup>14</sup> Conferir, por fim, M. Craven Nussbaum, *Aristotle’s De motu animalium*, Princeton University, 1978, p. 11, 147 sqq.

<sup>15</sup> P. Shorey, *What Plato said*, Univ. of Chicago Press, 1933, p. 66.

<sup>16</sup> “only a version of the pathetic fallacy”. H. Cherniss, “Plato 1950-1957” in *Lustrum*, 1959/4, p. 260.

<sup>17</sup> “totalité dont les éléments ne peuvent être analysés sans référence à cette totalité”: il est vrai qu’à partir de là, “on se demande comment une idée aussi banale a pu provoquer une révolution scientifique”. R. Boudon. *A quoi sert la notion de structure?* Gallimard, 1968, p. 12.

<sup>18</sup> Cf. CL. Lévi-Strauss, *Antropologie structurale*, p. 305 sqq. (et 39 sqq).

e permite resultados nada menos que comuns. Mas é verdade que essa ideia é, se não trivial, pelo menos muito antiga. Ela resume a estrutura da fábula trágica, de acordo com Aristóteles;<sup>19</sup> ela pode caracterizar a própria ideia que certos autores têm da filosofia: nós a encontramos no conceito de implicação recíproca (*antakolouthia*) dos estoicos<sup>20</sup>, na concepção schopenhaueriana, oposta à de um sistema dedutivo e linear<sup>21</sup> (concepção que poderia ser comparada à de Bergson<sup>22</sup>); a *Arquitetônica da razão pura* (onde o todo como sistema articulado se opõe a um grupo [*coacervatio*]<sup>23</sup>) é controlada pela “harmonia final do sistema de nossas

<sup>19</sup> La fable, “puisqu’elle est l’imitation d’une action, doit se rapporter à une action une et entière, et ses parties doivent être composées de telle sorte que, si quelque partie est ou déplacée ou retranchée, le tout serait modifié et bouleversé; car ce qui peut s’ajouter ou ne pas s’ajouter sans différence perceptible ne fait pas partie du tout. (*Poétique*, chap. 8, if.).

A fábula, “por ser a imitação de uma ação, deve referenciar uma ação una e total, e suas partes devem ser compostas de tal modo que, ao se deslocar ou se suprimir uma parte, o todo ficará alterado e desordenado. Portanto, aquilo que pode ser agregado ou desagregado sem produzir uma diferença perceptível não faz parte do todo.

<sup>20</sup> Cícero, *De Finibus*, III, 74: “*quid posterius priori non conuenit? Quid sequitur quod non respondeat superiori? quid non sic aliud non sic aliud ex alio nequitur ut, si ullam litteram moueris, labent omnia? Nec tamen quicquam est quod moueri possit*”.

O posterior não concorda com o anterior? E o que sucede não se relaciona com o que precede? As partes não estão agrupadas, de tal forma que, se alguma delas se movimentar, o todo não se desfaz? Por tanto, as partes não podem ser movidas.

<sup>21</sup> “Dans d’autres systèmes philosophiques, on obtient la conséquence, en déduisant une proposition d’une autre. Pour cela, le contenu du système doit nécessairement se trouver déjà dans les propositions premières, et alors le reste qui en est déduit, sera nécessairement monotone, pauvre, vide et ennuyeux, car ce n’est que développement et répétition de ce qui était déjà affirmé dans les propositions fondamentales [...]. En revanche, mes propositions ne reposent pas, en général, sur des déductions, mais directement sur l’intuition du monde même; ainsi la conséquence rigoureuse de mon système n’est pas, en général, obtenue d’une manière simplement logique; elle est plutôt l’accord naturel des propositions qui se produit inmanquablement du fait qu’elles reposent toutes sur la connaissance intuitive [...]. C’est pour quoi la concordance de mes propositions ne m’a jamais donné de soucis, même quand certaines thèses particulières m’ont paru pendant un temps inconciliables, car plus tard l’accord s’est trouvé établi tout seul, parce qu’il n’est rien d’autre que l’accord de la réalité avec elle-même, qui ne saurait jamais faire défaut” (*Parerga* I, éd. Grisebach, t. IV, p. 156, sq.).

“Em outros sistemas filosóficos, o resultado é obtido deduzindo uma proposição da outra. Para isso, o conteúdo do sistema deve necessariamente estar presente nas primeiras proposições, e então o resto que delas se deduz será necessariamente monótono, pobre, vazio e enfadonho, pois é apenas desenvolvimento e repetição do que foi dito nas proposições fundamentais [...]. Por outro lado, minhas proposições não são baseadas, em geral, em deduções, mas na intuição do próprio mundo. Assim, a consequência rigorosa do meu sistema, em geral, não é obtida de maneira simplesmente lógica, pelo contrário, ela é a concordância natural das proposições que ocorre inevitavelmente porque todas são baseadas em conhecimento intuitivo [...]. É por isso que nunca fui capaz de me preocupar com a concordância das minhas proposições, mesmo quando algumas teses particulares me pareceram por algum tempo inconciliáveis, pois depois o acordo foi estabelecido por si mesmo, porque nada mais é do que a concordância da realidade consigo mesma, que nunca pode falhar”.

<sup>22</sup> Cf. *Le système stoïcien...*, p. 64, n. 5.

<sup>23</sup> Kant, C.R.P., A 832 sq.: “L’unité du but auquel se rapportent toutes les parties, en même temps qu’elles se rapportent les unes aux autres dans l’idée de ce but, fait que l’on ne peut manquer de remarquer l’absence d’une partie quelconque, quand on connaît toutes les autres, et qu’aucune addition accidentelle, ou aucune grandeur indéterminée de perfection, qui n’ait pas ses limites déterminées *a priori*, n’y peut trouver place” (je cite la traduction de Bami-Àrchambault, rééd. par B. Rousset, G. Arnier-Flammarion, 1976, p. 621, qui rend ici très exactement le texte en faisant l’économie de la “correction” de Hartenstein; cf. l’apparat critique dans l’édition de R. Schmidt, Reclam, p. 840).

“A unidade do fim a que se referem todas as partes, ao mesmo tempo que se referem umas às outras na ideia desse fim, faz com que cada parte não possa faltar no conhecimento das demais, e que

faculdades”<sup>24</sup>, ou seja, é já concebida segundo o modelo de uma totalidade orgânica e teleológica<sup>25</sup> (e, como tal, de uma ordem mais biológica do que histórica)<sup>26</sup>.

Podemos lembrar que F. Bopp, vinculando a linguagem a um organismo, dá a esta última palavra “o sentido que atribuímos ao de estrutura”<sup>27</sup>. Quanto ao sistema filosófico, todos os autores, sem dúvida, não o concebem como um todo orgânico<sup>28</sup>; mas pode-se pensar que ao escrever: “Ser consequente é o ofício supremo do filósofo e, no entanto, é o que se encontra com menos frequência”<sup>29(NT)</sup>, Kant não tem em vista apenas uma sequência demonstrativa.

A ideia de estrutura está, portanto, ligada à de sistema e poderia ajudar a formular, em novas bases, a questão de saber o que é uma doutrina filosófica e, assim, a própria filosofia. Como essa questão ultrapassa o espectro de uma exposição puramente metodológica, devemos nos limitar, pelo menos, a indicar trabalhos nos quais já se encontra a implementação da ideia de estrutura, para tentar resolver, se não a questão relativa à ideia, ao menos, à do próprio termo. Poderíamos citar os livros de K. Groos<sup>30</sup>, H. Leisegang<sup>31</sup> e, na Inglaterra, as obras de R.G. Collingwood<sup>32</sup>. Na França, devemos lembrar o livro de E. Souriau, pois sua data de publicação impediu parcialmente a repercussão que deveria ter<sup>33</sup>. M. Gueroult que, mais do que ninguém, ilustrou o método das estruturas, dedicou ao problema da essência da filosofia uma obra com um viés histórico e cujo papel sistemático

---

qualquer adição acidental, ou qualquer grandeza indeterminada da perfeição, que não tenha aos seus limites determinados *a priori*, possa fazer parte dessa unidade” (Eu cito a tradução Barni-Archambault, reeditada por B. Rousset, Garnier-Flammarion, 1976, p. 621, o que torna o texto exato economizando a “correção” de Hartenstein; cf. o aparato crítico da edição de R. Schmidt, Reclam, p. 840).

<sup>24</sup> “harmonie finale du système de nos facultés”. Essa expressão é de M. Gueroult in *Revue intern. de phil.*, 1954, p.333 (réimpr. in *Etudes de philosophie allemande*, G. Olms, 1977, p. 16).

<sup>25</sup> Kant, *Critique de la faculté de juger*, B 351 sqq. (§ 77).

<sup>26</sup> Après A. Kojève (Kant, Gallimard, 1973, p.59 sqq.), Y.Yovel trouve dans l'Architectonique une “vue proto-hégélienne” (Kant and the Philosophy of History, Princeton, University Press, 1980, p. 228); plus loin, cependant, il restreint beaucoup ce jugement et avec raison (p. 239). - Le modèle de l'Architectonique est bien d'ordre biologique et, en l'espèce, a priori, sans quoi il ne saurait servir, précisément, de modèle et de confirmation. - L'histoire de la philosophie est bien une découverte hégélienne.

Antes de A. Kojève (Kant, Gallimard, 1973, p. 59 sqq.), Y. Yovel procurou na Arquitetônica uma “via proto-hegeliana” (Kant and the Philosophy of History, Princeton, University Press, 1980, p. 228), mais adiante, no entanto, ele restringe muito esse julgamento e com razão (p. 239). - O modelo da Arquitetônica é de fato de ordem biológica e, neste caso, a priori, sem o que não poderia servir, precisamente, de modelo e confirmação. - A história da filosofia é de fato uma descoberta hegeliana.

<sup>27</sup> “le sens que nous donnons à celui de structure”. G. Mounin, *Histoire de la linguistique ...*, P.U.F., 1967, p. 172

<sup>28</sup> Do qual devemos aproximar, no século XIII, o modelo de máquina: cf. Montesquieu., *Pensées*, 2092 (833), éd. A. Masson, II, p. 641 déb.

<sup>29</sup> “Etre conséquent est le suprême office du philosophe et c'est pourtant ce qu'on rencontre le moins souvent”. Aqui, o autor parece fazer uma citação da obra kantiana, no entanto, não faz referência à obra da qual retirou o excerto. Nas pesquisas que realizamos para circunscrever essa tradução, não conseguimos localizar esse excerto nas obras kantianas consultadas.

<sup>30</sup> K. Groos, *Der Aufbau der Systeme*, F. Meiner, 1923

<sup>31</sup> H. Leisegang, *Denkformen*, de Gruyter, 1928. O método do autor já foi aplicado em *Die Gnosis*. A. Kröner, 1924 (trad. Payot).

<sup>32</sup> R.G. Collingwood, *Speculum mentis*. Oxford, Clarendon Press, 1924, e sobretudo em *An Essay on Philosophical Method*, *ibid.*, 1933

<sup>33</sup> E. Souriau, *L'instauration philosophique*, Alcan, 1939

iria receber o título de *Dianoématique*<sup>34</sup>. Dessa obra, que por muito tempo permaneceu inédita, fragmentos foram vieram a público em artigos e cursos<sup>35</sup>, e a parte sistematizada acaba de ser publicada por Ginette Dreyfus<sup>36</sup>.

## II

3. O que pode ser dito de mais simples e de mais fundamental sobre o método estrutural na história da filosofia está contido em uma ideia, comum a muitas filosofias do século XVIII até Kant, e que Rousseau formulou da seguinte maneira: “Comparar é julgar”<sup>37</sup>. Isso significa, no limite, que nenhuma estrutura é inteligível isoladamente (onde permanece, ao contrário, um dado a ser explicado), mas apenas no confronto com outra estrutura (solicitada ou construída, como modelo<sup>38</sup> explicativo). É assim que no Livro IV da *República* a estrutura da cidade com suas três classes sociais é a explicativa de outra estrutura, qual seja, a tripartição da alma. Mas a própria organização social da cidade não é inteligível por si mesma, graças ao número três, mas pela ajuda de uma nova estrutura que ela inclui, que é a harmonização, sob a ação da justiça, das outras três virtudes chamadas cardeais. Por outro lado, a tripartição da alma não pode se explicar pela ordem social e pelo número três, isso porque é ilustrada pela dialética das quatro virtudes.

Para dar outro exemplo: se o mito formulado por Hesíodo das raças exige uma explicação, é porque, embora apresente uma estrutura em si mesmo, contém outra que, longe de explicar a primeira, a torna aparentemente incoerente. À primeira vista, de fato, nos deparamos com um relato da sucessão de raças de “homens perecíveis”, raças cujo valor decrescente é expresso (e explicitado) pela menção aos metais que, a cada uma delas, servem como sinal. Mas, por outro lado, esses homens “perecíveis” ascendem, ao final de sua estada terrestre, a uma condição quase divina. Além disso, no final dessa série, introduz-se um elemento aparentemente incompatível com a economia primitiva da narrativa: a “raça divina dos heróis”, cujo lugar é difícil de se ver entre esses homens perecíveis e para os quais nenhum emblema metálico é reservado. Como o texto, tal como está, é de difícil compreensão, procuraremos, portanto, outra estrutura que possa explicar sua ordem. Poderíamos apelar tanto ao sistema de tripartição funcional dos indo-europeus (como foi proposto, seguindo uma sugestão feita em 1941, por G. Dumézil, e por J.P. Vernant, em 1960), ou à teologia dos seres divinos, atestada

---

<sup>34</sup> O projeto dessa obra é anunciado e analisado pelo autor em *Mélanges d'esthétique et de science de l'art offerts à Etienne Souriau*, Nizet, 1952, p. 95, nota.

<sup>35</sup> Procuramos caracterizar a *Dianoématique* depois das publicações que se tornaram acessíveis em uma homenagem coletiva a Martial Gueroult in *Archiv f. Geschichte d. Philosophie*, 59,1977, p. 304-12.

<sup>36</sup> M. Gueroult, *Dianoématique, Livre II: Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Aubier, 1979.

<sup>37</sup> “Comparer, c'est juger”. Cf. V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique...*, p. 409, et F. Courtès *Etude historique et critique sur “La fausse subtilité des quatre figures syllogistiques”...*, Vrin, 1972, p. 105 sqq.

<sup>38</sup> On doit donc distinguer une structure encore confuse, à l'état brut et à titre de donnée, et un modèle, soit construit soit simplement découvert, qui puisse expliquer la première. C'est, dans un domaine plus particulier, la différence entre relations sociales et modèle social (CL Lévi-Strauss, *Anthr. structurale*, p. 305 sq.).

Devemos, portanto, distinguir entre uma estrutura ainda confusa, em seu estado bruto e como dado, e um modelo, construído ou simplesmente descoberto, que pode explicar o primeiro. É, num domínio mais específico, a diferença entre relações sociais e modelo social.

pelas inscrições e assinalada pelos pitagóricos, por Platão e por Plutarco (como eu mesmo havia indicado em 1950). Essas duas tentativas de solução foram posteriormente objeto de controvérsia amigável e até, em certa medida, de um acordo de princípio<sup>39</sup>. A última declaração sobre este assunto é, até onde sei, a de E.R. Dodds<sup>40</sup>.

4. Pouco importam aqui os detalhes dessas duas tentativas de solução, e mesmo a preferência que se deseja conceder a uma ou a outra. Mas eles permitem, a partir do texto de Hesíodo, junto ao de Platão, tirar um certo número de conclusões.

a) As duas soluções são adequadas na medida em que se propõem esclarecer uma dada estrutura, à primeira vista obscura e incoerente, à luz de uma estrutura conhecida e, por si mesma, clara, embora a cada vez situada, originalmente, em um contexto completamente diferente.

b) Note-se, entre parênteses, que as duas estruturas reivindicadas (a teologia tripartida grega e a tripartição funcional indo-europeia) se apresentam, precisamente, como estruturas, embora sejam invocadas a explicar uma narrativa aparentemente histórica. Se aceitarmos a solução teológica, a classificação dos seres divinos não seria apenas invocada como um esquema explicativo que o historiador compararia mais ou menos arbitrariamente ao mito: seria visada pela intenção consciente do próprio poeta, então o texto de Hesíodo seria duplamente memorável, pois constituiria um dos exemplos mais antigos, senão o mais antigo, de uma “tentativa de conciliação entre um mito genético e uma divisão estrutural”<sup>41</sup>. Um exemplo posterior será fornecido pelo V canto de Lucrécio, onde a história da civilização “é de certa forma a propagação ao longo do tempo da hierarquia epicurista dos desejos”<sup>42</sup>, ou ainda, as duas interpretações não são mutuamente excludentes, um catálogo de invenções humanas, de uma “heurematologia”<sup>43</sup>.

c) O método de explicação (ou de pesquisa) estrutural, que é praticado pelo historiador ou, como no caso da *República*, pelo próprio filósofo, pode ser denominado pelo termo platônico *paradigma*. O processo é claramente formulado por Platão: “Se pedíssemos às pessoas que não têm visão aguçada para ler pequenas letras à distância, e alguém percebesse que essas mesmas letras podem ser encontradas em outro lugar em uma escala maior e em uma superfície maior, seria, eu imagino, uma chance real de primeiro decifrá-las e, em seguida, examinar as menores para ver se elas são precisamente as mesmas” (*Rep.*, II, 368d)<sup>44</sup>.

Na medida em que, nos exemplos até aqui considerados, se tratava de uma questão de coordenação termo a termo, podemos caracterizar esse processo, conscientemente aplicado pelos próprios autores, como o de “séries

---

<sup>39</sup> Sobre esse assunto, cf. *Questions platoniciennes*, p. 159-172

<sup>40</sup> E.R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, Oxford, Clarendon Press, 1973, p. 3.

<sup>41</sup> “conciliation tentée entre un mythe génétique et une division structurale”. *Questions platoniciennes*, p. 155 n. 104.

<sup>42</sup> “est en quelque sorte l'étalement dans le temps de la hiérarchie épicurienne des désirs”. J. Brunschwig in *Revue philosophique*, janv.-mars 1962, p. 137

<sup>43</sup> Ph. Merlan in *Journal of the History of Ideas*, XI/3, 1950, p. 368

<sup>44</sup> “Si l'on demandait à des gens qui n'ont pas la vue bien perçante de lire à longue distance de petites lettres, et que quelqu'un s'avisât que ces mêmes lettres se trouvent peut-être ailleurs en plus grand et sur une surface plus grande, ce serait, j'imagine, une vraie chance de déchiffrer d'abord celles-ci et d'examiner ensuite les plus petites pour voir si ce sont justement les mêmes”

correspondentes”. Encontraríamos muitos outros exemplos disso em Platão ou Plutarco, nos estoícos ou em Kant<sup>45</sup>.

d) Uma vez que existem evidências falsas, não basta coordenar duas séries das quais uma anunciaria a explicação da outra: ainda é preciso dar conta da legitimidade da própria coordenação. É isso que o texto que acabamos de citar indica muito bem: comece lendo as letras grandes e depois examine as demais “para ver se são exatamente iguais”. No exemplo escolhido por Platão, essa legitimidade se manifesta por si só, como na decifração da pedra de Roseta. Isso ocorre porque as letras são em si mesmas significantes e carregam um sentido unívoco. Isso pode acontecer, em termos linguísticos, entre a sociologia e a sociologia da religião. Assim, o vínculo histórico fornece uma legitimidade de princípio para comparações estruturais entre as línguas indo-europeias e as que são derivadas delas, ou mesmo, como na obra de G. Dumézil, entre as civilizações da Índia, Irã, Roma, os alemães ou os celtas, que mantiveram algo de sua origem.

Ao ignorar a necessidade de tal princípio para legitimar a comparação, corre-se o risco de recair na arbitrariedade e sucumbir a aparências enganosas: “O que, aos olhos de muitos, por muito tempo, havia tirado crédito da análise estrutural, em matéria de mitologia comparada, era a aparente arbitrariedade na escolha dos materiais: qualquer coisa pode ser comparada a qualquer outra. Que essas críticas não tenham sido, neste caso, relevantes, não é razão, especialmente hoje em que o ‘método estruturalista’ sofre tantas aplicações fantasiosas, ignorando seu fundamento em princípio. Pode haver, sem dúvida, estruturas comuns ‘espontâneas’, ainda que, na maioria das vezes, coloquem mais problemas que não permitem resolver. Mas é preciso, sempre que possível, justificar, antes de qualquer análise detalhada, as condições de possibilidade do confronto, especialmente quando se trata de um texto literário (ou filosófico)”<sup>46</sup>.

Podemos acrescentar que este problema que certos métodos (e modas) contemporâneos hoje nos impõem, não tem nada de novo: Platão e Aristóteles recomendaram, como o sinal de um espírito filosófico, perceber semelhanças entre coisas aparentemente muito distantes umas das outras: tais pesquisas correspondem em filosofia ao que em termos de estilística é chamado de uso das metáforas; no entanto, os antigos livros de retórica concordam em alertar contra o uso irresponsável ou arbitrário desse processo<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> Cf. *Questions platoniciennes*, p. 155 n. 103; *Le système stoïcien*., 19-20 nota.

<sup>46</sup> “Ce qui, aux yeux de beaucoup, avait discrédité longtemps l’analyse structurale, en matière de mythologie comparée, c’était l’apparence d’arbitraire dans le choix des matériaux: n’importe quoi pouvant être comparé à n’importe quoi. Que ces critiques n’aient pas été, en l’espèce, pertinentes, n’est pas une raison, surtout aujourd’hui où la “méthode structuraliste” subit tant d’applications fantaisistes, d’en méconnaître le fondement de principe. Il peut y avoir, sans doute, des structures com munes “spontanées”: encore, la plupart du temps, posent-elles plus de problèmes qu’elles ne permettent d’en résoudre. Mais l’on doit, chaque fois qu’on le peut, justifier, avant toute analyse de détail, des conditions de possibilité de la confrontation, surtout quand il s’agit d’un texte littéraire (ou philosophique)”. “Ce qui, aux yeux de beaucoup, avait discrédité longtemps l’analyse structurale, en matière de mythologie comparée, c’était l’apparence d’arbitraire dans le choix des matériaux: n’importe quoi pouvant être comparé à n’importe quoi. Que ces critiques n’aient pas été, en l’espèce, pertinentes, n’est pas une raison, surtout aujourd’hui où la “méthode structuraliste” subit tant d’applications fantaisistes, d’en méconnaître le fondement de principe. Il peut y avoir, sans doute, des structures com munes “spontanées”: encore, la plupart du temps, posent-elles plus de problèmes qu’elles ne permettent d’en résoudre. Mais l’on doit, chaque fois qu’on le peut, justifier, avant toute analyse de détail, des conditions de possibilité de la confrontation, surtout quand il s’agit d’un texte littéraire (ou philosophique)”. *Questions platoniciennes*, p.171sq.

<sup>47</sup> *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, P.U.F., 1947, §§ 32-34.

e) Quando se trata de textos, literários ou filosóficos, justificar as condições de possibilidade de comparação é, essencialmente, mostrar que a pretensa estrutura explicativa pode ter adentrado, se não na intenção do autor, ao menos no plano da consciência, do escritor. Assim, podemos confrontar a ordem das três classes sociais dos povos indo-europeus com a tripartição da *República*: teremos assim proposto um “modelo” objetivo e historicamente aceitável e, do ponto de vista sociológico, esclarecedor. Mas a comparação só é explicativa do próprio texto se alguém conseguir responder afirmativamente a essa pergunta: “Platão estava consciente disso?”. Ao levantar essa questão, sobre um livro de G. Dumézil, E. Bréhier formulou exatamente o problema que surge aqui<sup>48</sup>. Faz-se uma observação semelhante sobre o tema do mito hesiódico das raças: a tripartição funcional indo-europeia, se puder ser objetivamente justaposta ao texto (e assim fornecer uma contribuição à sociologia religiosa), não lança luz sobre seu objetivo interno, no entanto, a teologia tripartida permite recuperar o sentido, e o sentido completamente novo, que o poeta dá à antiga narrativa das épocas do mundo, na qual ele produz o mito etiológico, que permite que a intenção do autor seja recuperada.

Porém, é intenção do autor que, em última instância, deverá legitimar confrontos, e é a partir daí que podemos colocar, de maneira mais precisa, o problema do método das estruturas aplicado aos textos filosóficos.

### III

5. Existem duas maneiras de ler os autores. A primeira consiste em conhecer seus escritos historicamente, como dizia Kant, um *cognitio ex datis*, esse seria um desvio inútil para chegar ao enunciado dos “*filosofemas*” que, de um modo ou de outro, encontraríamos expostos de forma mais sucinta e, muitas vezes, de forma mais clara, nas compilações doxográficas, antigas ou modernas. A segunda consiste em lê-los como faria um geômetra-aprendiz ao ler os *Elementos de Euclides*: esse tipo de leitura se esforçará por compreender os *dogmata* como eles eram para o próprio autor, isto é, como *mathemata*<sup>49</sup>. Já no que diz respeito aos teoremas filosóficos, a demonstração, segundo a resposta de Hegel a Kant, não é “um caso externo à coisa”, porque a filosofia é “o processo que produz por ela mesma seus momentos e os percorre, e é esse movimento que constitui sua positividade e sua verdade”<sup>50</sup>. Por isso, se é verdade que “nunca se aprende filosofia, senão historicamente”, esta leitura é ao mesmo tempo o único meio de “aprender a filosofar”<sup>51</sup>, porque vincula os *dogmas* a seus princípios e, portanto, merece o nome de *cognitio ex principiis*. O “processo que gera seus momentos e os perpassa” é o que, no sentido etimológico da palavra, constitui, para uma filosofia o seu método, e eu o nomeio a estrutura de uma obra ou de uma doutrina, o conjunto de procedimentos de investigação, de descoberta, de exposição e de demonstração que garantem coerência e lhe conferem inteligibilidade. Por parte do historiador, o

<sup>48</sup> E. Bréhier, “Les trois classes de la cité platonicienne”, Rev. phil., juil-sept. 1942-43, p. 84, réimp. in Etudes de philosophie antique, P.U.F., 1955, p. 54sq.

<sup>49</sup> Kant, C.R.P., A 836-837, 736 (tr. B.-A., p. 623-4,561).

<sup>50</sup> “le processus qui engendre pour lui ses moments et les parcourt, et c’est ce mouvement entier qui constitue sa positivité et sa vérité. Hegel, *Phénoménologie...*, Préface, p. 36, 39, éd. G. Lasson.

<sup>51</sup> “ne peut jamais apprendre la philosophie, si ce n’est historiquement”, cette lecture est en même temps le seul moyen d’“apprendre à philosopher”. Kant.C.R.P., A 837.

método estrutural é o esforço para evidenciar essa estrutura, o que pode ser feito, é verdade, em diferentes níveis e com diferentes termos de comparação.

Pode-se argumentar que a filosofia grega, desde suas origens, fez perguntas em relação ao método. O certo é que a partir de Zenão de Eléia, a quem Aristóteles atribui a invenção da dialética, os grandes filósofos da Antiguidade, Platão, Aristóteles, Crisipo, Plotino, não separam suas pesquisas doutrinárias de uma reflexão sobre suas condições teóricas. Sabemos a importância dos métodos, os mais diversos, que o pensamento medieval desenvolveu e aplicou<sup>52</sup>. O século XVII pode ser caracterizado como o do *Discurso do Método*: todos os grandes cartesianos compuseram algo equivalente a ele. As considerações sobre método desempenham um papel determinante em Kant e nos pós-kantianos, isso também é válido para Augusto Comte e Renouvier, do mesmo modo, devem ser acrescentados, apesar das aparências, Bergson, na época contemporânea, e de Husserl à filosofia analítica. Pode-se até mesmo se questionar se as reflexões sobre o método não se tornaram o todo da filosofia.

Portanto, o método ensinado por um filósofo é a primeira condição, o mais aparente e o mais acessível, que deve ser comparado à obra onde o método é aplicado. Esse confronto é legitimado e até exigido pelo próprio autor. A esse respeito, pode-se generalizar o que Descartes escreve sobre o método exposto no *Discurso*: “O método consiste mais na prática do que na teoria, e faço referência os tratados subsequentes ao *Essais de cette Méthode*, pois afirmo que as coisas que os ensaios apresentam não poderiam ser encontradas sem ele, e que se pode conhecer por ele mesmo o seu valor”<sup>53</sup>. Devemos lembrar aqui a tese do P. Le Blond, que se inspirou toda nesta ideia, até então bastante nova, de que o método de Aristóteles é conhecido de forma muito imperfeita e apenas pela leitura do *Organon*, se não anexarmos a ele “sua prática da ciência”, de onde o programa é formulado nos títulos atribuídos às duas partes do trabalho: *I. La méthode d’après la théorie de la science; II. La méthode dans les traités de science*<sup>54</sup>. Em Platão, o método dialético está intimamente ligado à estrutura dos *Dialogues*; existe, para o leitor, uma relação simétrica, visto que, tanto o método dialético permite elucidar a estrutura dos escritos platônicos, quanto mais a *démarche* concreta desses escritos ajuda a esclarecer as indicações teóricas que Platão deu sobre seu método. Do mesmo modo, o sistema estoíco é guiado, em cada uma de suas três partes, pela teoria lógica da *consequência (conséquence) e implicação recíproca (l’implication réciproque)*. Em suas *Méditations*, Descartes segue o método analítico, descrito no *Discours*: “Descartes organiza as ideias como os geômetras, não em ordem das matérias, mas pela ordem das razões”, como Lévy-Bruhl<sup>55</sup> havia indicado, e como mostrou magistralmente M. Güeroult em *Descartes selon l’ordre des raisons*. A obra crítica de Kant (até a terceira *Critique*) é dificilmente concebível sem a lógica clássica que lhe serve tanto de fio condutor quanto como uma confirmação<sup>56</sup>,

<sup>52</sup> Cf., por exemplo, H.d e Lubac, *Exégèse médiévale*. Aubier, 1959

<sup>53</sup> “Elle consiste plus en pratique qu’en théorie, et je nomme les traités suivants des *Essais de cette Méthode*, parce que je prétends que les choses qu’ils contiennent n’ont pu être trouvées sans elle, et qu’on peut connaître par eux ce qu’elle vaut”. Descartes, *Lettre à Mersenne*, mars 1637 (A.T., t. I, No LXX, p. 349; Bibl. de la Pléiade, p. 960)

<sup>54</sup> J.M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, Vrin, 1939

<sup>55</sup> “Descartes dispose les idées comme font les géomètres, non par ordre de matières, mais par ordre de raisons”. L. Lévy-Bruhl, ap. E. Gilson, *Commentaire sur le Discours de la méthode*, Vrin, 1925 (1976), p. 342

<sup>56</sup> Cf. *Le système stoïcien...*, p. 19 n. 3

embora ele a aperfeiçoe e a reinterprete inteiramente. Não há necessidade, nessas comparações, de estarmos incondicionalmente submetidos à cronologia: assim podemos mostrar que o método que emerge da conferência sobre a *L'Intuition philosophique*, feita em 1911, nos permite explicar a estrutura dos quatro grandes livros de Bergson, embora os três primeiros lhes sejam anteriores<sup>57</sup>. Em contrapartida, o estudo comparativo do método e sua aplicação não devem ser confundidos. Assim, temos um dos primeiros escritos de Rousseau, intitulado *Idée de la méthode dans la composition d'un livre*. Esse pequeno texto nos permite entender, pelo menos em parte, a estrutura do *Discours sur les sciences et les arts*, mas não cabe utilizá-lo para compreender as obras da maturidade, como o *Second Discours*, e, menos ainda, o *Contrat social*, como pode ter sido feito de forma inadvertida<sup>58</sup>.

6. Essas indicações são insuficientes. Primeiro, pode acontecer que a reflexão metodológica de um autor (bem como a ambição que lhe está ligada) ultrapasse sua aplicação concreta: isso se daria segundo a tese do P. Le Blond, para Aristóteles, ou ainda, de acordo com a opinião dominante, para F. Bacon e J. Stuart Mill. Então, a estrutura de uma obra pode ser guiada por um esquema que não pertence ao próprio autor. Por exemplo, o *Discours sur l'origine de l'inégalité*, e esta é mesmo a primeira coisa a ser compreendida pelo intérprete, conforme seu ordenamento, aparentemente histórico, segundo a ordem das matérias estabelecidas nos tratados contemporâneos de direito natural (encontramos aqui, quanto à relação entre história e divisão estrutural, algo comparável ao que foi observado acima em relação ao *V chant* de Lucrécio). Outro exemplo pode ser encontrado na coletânea de *Maximes Capitales*, de Epicuro, e é até um exemplo primordial, uma vez que a coletânea não contém, por definição, aquilo que Kant chamou de *dogmata*, destituídos de seu aparato de demonstração e se sucedendo, em estado de isolamento, aos olhos da erudição, de incoerência, cujo agrupamento pode ser atribuído a um aluno desatento. No entanto, ao juntar o esquema circular que muitas vezes rege a composição dos Antigos, ao processo milenar, destacado por H. Cherniss, de compor por “sequências de pensamento e associação de ideias”<sup>59</sup>, conseguimos devolver à coletânea sua estrutura original (e sua coerência completa), que, em troca, permite ilustrar seu ensino doutrinário. Por último, e sobretudo: a reflexão metodológica de um autor, mesmo quando expressamente formulada em um programa, fica sempre aquém da *démarche* efetivamente seguida pelo filósofo e nunca pode ser explicada plenamente. Essa *démarche*, de fato, não pode ser reduzida à simples aplicação de “regras” pré-estabelecidas. Ela obedece, à medida que se desenvolve, a novas exigências metódicas que o filósofo parece inventar à medida que avança e que não são necessariamente, por seu turno, objeto de uma teoria reflexiva. Para distingui-la da metodologia propriamente dita, podemos chamá-la de método em ação. Esta coincide com a própria filosofia em que se expõe e se é exposta (sem que seja necessário fazer a menor distinção entre invenção e exposição), e, na qual, ela apresenta uma estrutura cuja complexidade define o conjunto da doutrina.

<sup>57</sup> Eu apresentei mais detalhadamente essas indicações em uma comunicação feita na Association des Amis de Bergson em 21 de fevereiro de 1953

<sup>58</sup> M. Launay in *Etudes sur le "Contrat social"*. Les Belles Lettres, 1964, p. 358 sq.

<sup>59</sup> “séquences de pensée et association d'idées”. H. Cherniss, *Plutarch's Moralia*, XIII, Part II, coll. Loeb (L.C.L.), 1976, p. 396. - Cf. *La doctrine d'Epicure et le droit*, p. 285

a) Se esta *démarche*, formalmente considerada, é a própria filosofia, vários conselhos exegéticos resultam dela. A busca pela verdade não se dá instantânea ou globalmente: ela consiste em um movimento que ocorre no que poderíamos chamar de *tempo lógico*<sup>60</sup>. É nesse tempo que se dá a descoberta dos *dogmas*, de tal modo que permaneçam unidos à *démarche* que os gerou e os fazem permanecer. O intérprete, portanto, precisará estar atento para nunca isolar uma tese de seu método gerador e fundador, sem o qual a tese seria privada de seu próprio significado. Rejeita-se, portanto, qualquer tipo de historiografia que afastada de seu contexto original, atribua aos dogmas uma falsa inteligibilidade e os torne um modelo para a doxografia dos Antigos. Ao mesmo tempo, abdicaremos de julgar a coerência (e, mais prontamente e mais facilmente, a incoerência) de uma filosofia, justapondo seus dogmas, separados de sua *démarche*, na falsa atemporalidade de um presente eterno onde será fácil trazer à tona sua aparente discordância. Seria oportuno, a esse respeito, meditar sobre esta frase de Rousseau: “Todas as minhas ideias se sustentam, mas não poderia expô-las todas ao mesmo tempo”<sup>61(NT)</sup>. Da mesma forma, será repudiada qualquer comparação entre duas doutrinas que limite seu horizonte (e seu trabalho) ao recenseamento de seus respectivos dogmas<sup>62</sup>.

b) Se a *démarche* (o método traduzido por *via et ratio*), entendida como o próprio ato de filosofar, contém ela mesma suas regras de interpretação, de que forma estas se relacionam com o estruturalismo, e onde buscar então o termo de comparação, cuja necessidade foi afirmada acima? (Além disso, essa necessidade não dita apenas a leitura de textos filosóficos<sup>63</sup>.) Ou seja: se a obra se apresenta como a estrutura a ser explicada, qual será a estrutura explicativa? Do ponto de vista técnico, só podemos dar respostas circunstanciais a esta questão, tão numerosas quanto a variedade de textos a serem compreendidos. Porém, de um ponto de vista técnico, de forma mais ampla, podemos dar uma resposta tão geral quanto a pergunta: a estrutura explicativa da obra é a própria obra. Ela está oculta tanto quanto está a estátua no bloco de mármore, ou, na estrutura anatômica e nas funções que lhes correspondem, na vida. Usando uma metáfora talvez mais adequada, pode-se dizer que a obra, em repetidas leituras, surge como uma iluminação interna que revela, a cada leitura, o seu sentido, a sua coerência e a sua necessidade. Esse tipo de duplicação nada mais é do que a passagem, segundo Aristóteles, do “que é mais claro e mais conhecido por nós” para “o que é mais claro e mais conhecido por natureza”<sup>64</sup> ou, se preferirmos uma formulação

---

<sup>60</sup> Cf. Questions platoniciennes, p. 13sqq.

<sup>61</sup> “Toutes mes idées se tiennent, mais je ne saurais les exposer toutes à la fois”. Aqui, o autor parece fazer uma citação da obra de Rousseau, no entanto, não faz referência à obra da qual retirou o excerto. Indicamos, no entanto, que essa passagem pode ser encontrada no Contrato Social.

<sup>62</sup> Sobre os quatro pressupostos de tal historiografia, cf. Platonisme et pensée contemporaine, p. 236 sqq.

<sup>63</sup> Assim, na história antiga: “Un unique document est à peine un document, il en faut toujours un autre qui fournirait moins une quelconque confirmation qu'une remise en cause du découpage auquel semblait inviter le premier” (Nicole Loraux, “Thucydide n'est pas un collègue”, in Quaderni di rforta, juil.-déc. 1980(12), p. 64)

“Um único documento dificilmente é um documento, é sempre necessário outro que forneça ao menos uma confirmação que remeta àquilo que parece indicar o primeiro”.

<sup>64</sup> “ce qui est plus clair et plus connu par nous” à “ce qui est plus clair et plus connu par nature”. Aqui, o autor parece fazer uma citação da obra de Aristóteles, no entanto, não faz referência à obra da qual retirou o excerto. Indicamos, no entanto, que essa passagem pode ser encontrada no livro da Física.

contemporânea desta mesma verdade: a “substituição de uma complexidade mais inteligível por outra menos inteligível”<sup>65</sup>.

c) Na constituição das estruturas e no esforço do intérprete para as reconstituir, há uma ideia que deve ser enfatizada: a do *movimento*. Como estamos preocupados aqui apenas com a historiografia da filosofia, devemos preferir este termo (ligado à ideia de tempo lógico) ao de transformação, que é usado de maneira mais ampla e mais técnica, e que coloca em evidência J. Piaget quando define a “atividade estruturante” como um “sistema de transformações”<sup>66</sup>. A ideia de movimento está implicada em todos os sentidos do termo estrutura. Isso é verdade para o método teórico de um autor que contém regras para uma *démarche*. Isso é verdadeiro para a própria *démarche*, para o método em ato, durante o qual essas regras, às quais outras serão acrescentadas, são postas em aplicação e em movimento e, da mesma forma, passam por transformações. Assim, a obra, uma vez construída, preserva o movimento que a engendrou. Isso é finalmente verificado pelo processo subsequente do leitor ou do intérprete, que consiste em nada mais do que redescobrir e repetir o movimento que deu origem à obra. E é isso que justifica profundamente um comentário *line by line*: não é que qualquer comentário, em sua apresentação final, deva estar vinculado a esta disciplina, mas ninguém pode, de antemão, poupar esforços.

Assim, há um movimento em todo diálogo de Platão (embora particularizado e, nesse sentido, “transformado” em relação à estrutura geral da *démarche* dialética que emerge da metodologia do filósofo); há um movimento na *Crítica da Razão Pura* (apesar da diversidade cronológica de suas partes), o que não parece ser encontrado, à primeira vista, na *Métaphysique* de Aristóteles, na qual a exegese se refugiou no solo supostamente firme da evolução do autor. Em *La Philosophie comme science rigoureuse*, só o movimento do texto permite compreender que os valores vitais, inicialmente enraizados pelas “concepções de mundo” no sentimento, serão finalmente fundamentados pela filosofia como ciência.

7. Relacionar a obra ao seu leitor, falar, como acabamos de fazer, do que é *claro*, para nós ou por natureza, admitir graus de inteligibilidade é, pode-se objetar, rotular o método estrutural de um subjetivismo que, no entanto, lhe era inteiramente estranho: o processo fundamental de *comparação* que ele implica fora elaborado precisamente para quebrar o enfrentamento do leitor com a obra, e para protegê-lo contra as divagações e o imperialismo da subjetividade que pode acometê-lo sem obstáculo, enquanto a relação com outro termo, o de estrutura comparável e explicativa, deve, pelo contrário, limitar o leitor, sem, contudo, lhe tornar a leitura mais fácil, como um simples copiador. Se me é permitido, mais uma vez sugerir uma metáfora: o desdobramento da questão na qual se tratou da estrutura a ser explicada e da que explica, em um sentido inteiramente “objetivista”, pode ser compreendido como aquele realizado pelos ídolos epicuristas em relação ao real, que se libertam das estruturas atômicas e as fazem conhecer. A objeção seria ainda mais ilusória, dado que até agora, apenas consideramos a *démarche* do autor e a prescrição ao intérprete a retomar a sua intenção.

---

<sup>65</sup> “substitution d’une complexité mieux intelligible à une autre qui l’était moins”. CL Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, p. 328.

<sup>66</sup> l’“activité structurante” comme un “système de transformations”. J. Piaget, *Le structuralisme*, loc. cit., chap. I.

No entanto, a estrutura, como foi dito no início, é, se não um organismo, ao menos um sistema. Ela pode muito bem ser construída na *démarche* de um processo aparentemente linear: este percurso, uma vez atingido seu fim, produz, no entanto, uma totalidade completa (ou, exigindo, nas obras posteriores, uma nova conclusão). Para que isso seja possível, parece que o processo precisa obedecer a outras regras, mesmo que estas não tenham sido formuladas pelo autor ou mesmo, necessariamente, pretendidas por ele. Trata-se aqui, para usar um termo neutro, de requisitos, muitas vezes formais, que garantem a coerência da doutrina e ajudam a determinar a estrutura do trabalho, não na forma de axiomas que comandam um sistema, mas antes como categorias, pelo menos no sentido de que tornam o conhecimento possível, sem serem elas mesmas objeto do conhecimento. Portanto, só podemos tentar apreendê-las tomando o sistema, segundo a expressão escolástica, *in intentione obliqua*. Sua ação no e sobre o sistema não é, no entanto, completamente objetiva e objetivamente identificável, embora imponha ao intérprete um esforço e uma intencionalidade mais sutil do que aquela exigida de uma leitura linear do texto. Devemos nos limitar aqui a alguns exemplos.

Uma das demandas dominantes, mas não formuladas, do sistema estoico é a preocupação em conciliar monismo e pluralismo. Ensina-se assim a singularidade da causa, da virtude, da divindade, mas, ao mesmo tempo, promove-se uma extensa pesquisa sobre a multiplicidade de causas e virtudes dos deuses. - Na física, os seres (orgânicos e inorgânicos) são unificados e “contidos” por um movimento de tensão (*tonos*) que vai do centro para a periferia, para retornar ao centro. Da mesma forma, a hierarquia de categorias pode ser percorrida em ambas as direções. O esquema que subjaz à tese da “mistura total” (segundo a qual uma gota de vinho pode penetrar o oceano inteiro) encontra-se no “paradoxo” do sábio cuja felicidade, alojada num único instante, vale a eternidade. A primazia concedida ao presente, apesar de ser uma afirmação dogmática, é um esquema de conhecimento que rege toda a filosofia estoica<sup>67</sup>. - E. Bréhier destacou que o conceito formal de *akolouthia* intervém em todas as três partes do sistema<sup>68</sup>. Por sua vez, Claude Imbert pôde renovar a interpretação da lógica estoica confrontando, segundo seu parentesco estrutural, a teoria da representação e a dialética, considerada em suas duas partes, e mostrar, além disso, que esse mesmo parentesco é observado, no período alexandrino, entre as artes pictóricas e as artes da palavra<sup>69</sup> (o exemplo é tão instrutivo que levou a descartar uma falsa analogia: aquela que, desde as obras de Lukasiewicz e outros, julgou necessário estabelecer entre a lógica estoica e, por outro lado, o cálculo das proposições e a semântica fregeana, o que, além de um pressuposto anacrônico, exigiu um tratamento isolado à segunda seção da dialética, isolamento contra o qual os textos que, anteriormente, foram tidos como falsos<sup>70</sup>). No epicurismo, que é um infinitismo, Ph. H. De Lacy destacou o papel central da ideia de *limite* que, como “tema unificador”, permite resolver problemas

<sup>67</sup> Cf. *Le système stoïcien...*, p. 35,25, 45 et passim.

<sup>68</sup> E. Bréhier, ap. A. Virieux-Rcyronnd, *La Logique et l'épistémologie des stoïciens*, Chambéry, S.d., p.v.

<sup>69</sup> CL.Imbert, “Théorie de la représentation et doctrine logique dans le stoïcisme ancien” in *Les stoïciens et leur logique*, Vrin, 1978, p. 223-249. Essa interpretação e desenvolvida em “Stoic Logic and Alexandrian Poetics”, in *Doubt and Dogmatism*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 182-216.

<sup>70</sup> Cf. Cl. Imbert, “Sur la méthode en histoire de la logique” in *Lecture Notes in Mathematics, Logic Conference, Proceedings of the International Summer Institute and Logic Colloquium*. Kiel, 1974, Springer-Verlag, 1975, p. 364-383.

de ética, de física e de lógica<sup>71</sup>. Nesta mesma filosofia, a diversidade das línguas nacionais e dos sistemas de direito positivo são tratados conjuntamente, embora isso nunca seja expressamente afirmado: em ambos os casos, estamos tratando de produções naturais ou (no caso de direito) de acordo com a natureza: nenhum deles, portanto, pode fornecer o menor argumento a favor do relativismo (ou de um ceticismo jurídico); (por outro lado, uma interpretação falsamente estrutural queria coordenar as etapas da evolução da linguagem com as do direito: um exemplo aqui novamente instrutivo, pois mostra que o método estrutural não comporta uma aplicação mecânica). A lógica epicurista, segundo os relatos doxográficos dos Antigos, faz parte da física: de fato, a procura do critério que, por um lado, permite e a ideia que, por outro, implica em um futuro que não está inteiramente fora do nosso alcance, são encontradas tanto na ética quanto na teoria do direito<sup>72</sup>.

8. A partir daí, projetar-se-iam pesquisas sobre os fundamentos de um sistema (ou sobre o que Collingwood chamou de seus “pressupostos”<sup>73</sup>): certamente não para descobrir, como os bergsonianos, uma “intuição original”, um “núcleo simples, voluntário e livre”, enfim, algo como um “caráter inteligível” (sabemos que a caracterologia, até mesmo a psicanálise, pôde escolher filósofos para vítimas), mas sim buscar, uma vez que esse “caráter” é dado ao intérprete apenas em seus efeitos e em seu comportamento, o que podemos chamar de sua “estrutura de comportamento”<sup>74</sup>, ou seja, a constelação de conceitos e modos de pensar que conferem a uma doutrina sua originalidade. Devemos citar aqui o belo trabalho, ao qual é difícil encontrar um equivalente, de George Boas, *Some Assumptions of Aristotle*, onde são estudados temas como: ordem serial, princípio de parcimônia, observação e razão, necessidade e acaso, natureza, superioridade do todo sobre suas partes, o conceito de hierarquia etc<sup>75</sup>.

Essas pesquisas teriam como objetivo chegar à estrutura constitutiva do sistema e, em última análise, ao que se poderia considerar seu primeiro motor. Mas isso, por sua vez, não pode ser concebido em separado da obra na qual se supõe ter sido suscitado, que permanece o único lugar de sua manifestação e o único lugar onde seu poder inaugural e efetivo pode ser atestado. Somos, portanto, novamente encaminhados a um uso mais propriamente exegético de tais esquemas ou conceitos, um uso que pode ser situado, como dissemos no início, em níveis muito diferentes e cujas modalidades seria bastante artificial querer classificar. Indicamos apenas, a título de exemplo, duas questões que tais “suposições”, integradas em uma leitura estrutural, podem ajudar a resolver.

a) A primeira questão estaria ligada à coerência de uma doutrina segundo os seus *dogmas*, que nem sempre estão expressamente relacionados pelo autor, mas se encontram ligados por uma ideia mais fundamental. Assim, em Descartes, a ideia de invenção (da qual surgiria, mais tarde, a de perfectibilidade) determina e

---

<sup>71</sup> Ph. H. De Lacy, “Limit and Variation in the Epicurcan Philosophy” in *Phoenix*, 23 (1969), p. 104-113.

<sup>72</sup> Cf. *La doctrine d'Epicure...*, p. 166-172, 273.

<sup>73</sup> R.G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1940, Chap. IV et V et passim.

<sup>74</sup> Cf. *Questions platoniciennes*, p. 14 sq

<sup>75</sup> G. Boas, “Some Assumptions of Aristotle” in *Transactions of the American Philosophical Society*, NewSer.-Vol. 49, Part6, Philadelphie, oct. 1959.

combina entre si a teoria dos animais-máquinas, a teoria da linguagem<sup>76</sup>, a moral<sup>77</sup> e, desde o início, a concepção do método<sup>78</sup>. Em Espinosa, a relação, muitas vezes questionada, entre teoria política e metafísica é claramente revelada por uma comparação estrutural entre *Ethique, Tractatus de Intellectus Emendatione* (T.d.I.E) e o *Traité politique*<sup>79</sup>. Em Bergson, há uma proximidade necessária entre a teoria do número, a da atividade da mente, o princípio da individuação, a ontologia e a concepção da filosofia (segundo uma estrutura que se opõe, quase ponto por ponto, àquela que coordena as teorias de Kant<sup>80</sup>). Em Aristóteles, como tivemos oportunidade de mostrar em outro lugar, a teoria da tragédia não pode ser separada da do acaso, a qual está ligada à do ser por acidente.

b) A segunda questão está relacionada aos textos tomados em si mesmos, cujo rigor e até mesmo a coerência puderam ser contestados pela crítica e revelados por uma leitura estrutural: assim, o IV livro da *Physique* (a respeito dos problemas de lugar e tempo)<sup>81</sup>, o primeiro livro da *Politique* (e a teoria da escravidão)<sup>82</sup>, o problema da exegese bíblica levantado no XII livro das *Confessions* de Santo Agostinho<sup>83</sup>, a pretensa inconsistência na composição de *L'Esprit des lois* (mas já muito bem explicado por d'Alembert)<sup>84</sup>, ou no do *Contrat social*<sup>85</sup>, as dificuldades, na primeira *Critique*, da Dedução dos Princípios<sup>86</sup>, ou o texto da *Phénoménologie de l'Esprit*, o qual se costuma chamar de “dialética do senhor e do escravo” (texto que, além do mais, é tanto mais instrutivo quanto permite, a não ser por clichês, ver concretamente em funcionamento o método hegeliano e as verdadeiras relações, em sua filosofia, entre dialética e história)<sup>87</sup>. Até mesmo para um autor que se opõe aos “sistemas” (e, aparentemente<sup>88</sup>, ao rigor) como

<sup>76</sup> Cf. N. Chomsky, *La linguistique cartésienne*, tr. fi. Seuil, 1969, p. 18 sqq. (p. 3sqq. de l'éd. orig); *Anthropologie et politique...*, p. 286sqq.

<sup>77</sup> “... Pour connaitre ce qu'il doit faire ou ne pas faire en toutes les occurrences de la vie” (Lettre à Elisabeth, 4 août 1645).

“... Saber o que deve ou não fazer em todas as circunstâncias da vida”

<sup>78</sup> “... Pour qu'en chaque circonstance de la vie son entendement montre à sa volonté le parti à prendre” (Régula I i.f.).

“...Para que em todas as circunstâncias da vida seu entendimento mostre sua vontade o caminho a seguir”

<sup>79</sup> “La place de la théorie politique dans la philosophie de Spinoza” in *Manuscrito*, Campinas, vol. II, No I. oct. 1978, p. 105-122

<sup>80</sup> *Questions platoniciennes*, p. 275-284.

<sup>81</sup> “La théorie aristotélicienne du lieu” in *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr Diès*, Vrin, 1956, p. 79-119.

<sup>82</sup> “La théorie aristotélicienne de l'esclavage et sa méthode” in *Zetesis*, Antwerpen/Utrecht, 1973, p. 147-163 (tr. ital. in *Schiavittù Antica e Moderna*, éd. par Livio Sichirollo, Guida Editori, Napoli, 1979).

<sup>83</sup> “Exégèse et axiomatique chez saint Augustin” in *Etudes sur l'histoire de la philosophie en hommage à Martial Gueroult*, Fischbacher, 1964, p. 14-42.

<sup>84</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*. Garnier-Flammarion, 1979, 1. 1, p. 11-57.

<sup>85</sup> “Rousseau et le droit” in *Tijdschrift voor Filosofie*, 40/4, déc. 1978, p. 578-608.

<sup>86</sup> J. Vuillemin, *Physique et métaphysique kantienne*, P.U.F., 1955. (Cf. G.-G. Granger, R.M.M., 1956, p. 195-200).

<sup>87</sup> “Etat de nature et pacte de soumission chez Hegel” in *Rev. phil.*, janv.- mars 1964, p. 45-65.

<sup>88</sup> A comparação que se tornou corriqueira entre Kierkegaard e Nietzsche, na perspectiva do existencialismo, desconsiderou totalmente que Kierkegaard, diferentemente, recebeu uma formação filosófica e “aprendeu a filosofar” na disciplina da dialética hegeliana.

Kierkegaard, a “análise da estruturação interna da obra” poderia ser aplicada com sucesso<sup>89</sup>.

9. A palavra “rigor” poderia levar a um mal-entendido que, por si só, já seria uma ocasião oportuna para encerrar estas notas gerais. Um comentador não deve acreditar ser mais “lógico” que o seu autor (lugar onde muitas exegeses que se utilizam da filosofia analítica recaem), nem se trata de dotar o texto de um rigor que o próprio autor não teria sido capaz de realizar. O rigor é exigido apenas do comentário, e o que corresponde a ele no texto é de outra ordem, e seria melhor nomear de outro modo, por exemplo, como proposto por Kant, *de consequência*. Mas talvez seja melhor, depois de ter falado das tentativas do comentador ao longo de todas estas observações, começar pela obra em si mesma

É preciso, antes de qualquer leitura, creditar a uma (grande) filosofia aquilo que, por falta de algo melhor, poderíamos chamar de sua *unidade substancial*: “Isso nem sempre garante um acordo à risca, embora o preveja de maneira mais geral do que imagina a exegese estocástica, à procura de fórmulas aparentemente incompatíveis, colhidas aqui e ali. Mas, responde à concordância fundamental deste pensamento consigo mesmo, e deve recomendar ao leitor, quando ele se percebe confrontado por incoerências, que busque a causa, antes de mais nada e, preferencialmente, em sua própria inaptidão como leitor, e só por último e em desespero de causa, com seu autor”<sup>90</sup>.

Essa substancialidade (aristotélica) do sistema poderia explicitar por que nenhum comentário (que pode “explicar” apenas as outras categorias de que é portador) pode suprimir o texto nem, muito menos, substituí-lo. O método estrutural não goza de nenhum privilégio a esse respeito, e o único “progresso” que conseguiu aportar à exegese foi ter contribuído para se fazer uma leitura um pouco melhor dos textos. E também, talvez, por fazer compreender, ao contrário das ilusões da interpretação *dogmática*, que na “república dos espíritos” os eruditos não estão alojados no mesmo andar que os criadores.

Um autor, no entanto, nem sempre diz tudo o que sabe (pressuposto agradavelmente cômico que serviu de base para as construções dos historiadores evolucionistas<sup>91</sup>), nem diz tudo o que seria útil ao leitor apressado e desejante de saber: quer se trate, como d'Alembert o tinha bem elucidado, de “omissões voluntárias e fundamentadas” quando “permite que os leitores forneçam as ideias intermediárias”<sup>92</sup>, ou que repreende, como Santo Agostinho, por consideração aos seus adversários, uma polêmica bastante aberta<sup>93</sup> ou, finalmente, de maneira mais

<sup>89</sup> I’ “analyse de la structuration interne de l’oeuvre”. A. Clair, Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard, Vrin, 1976.

<sup>90</sup> “Celle-ci ne garantit pas toujours un accord à la lettre, encore qu’elle y pourvoie plus généralement que ne l’imagine l’exégèse stochastique, à l’affût de formules apparemment incompatibles, cueillies de-ci de-là. Mais elle répond de la concordante fondamentale de cette pensée avec elle-même, et doit recommander au lecteur, quand il se croit en face d’incohérences, d’en chercher la cause, d’abord et de préférence, dans sa propre inaptitude à la lecture, et en dernier lieu seulement et en désespoir de cause, chez son auteur”. Anthropologie et politique..., p. 12

<sup>91</sup> Questions platoniciennes, p. 28 déb. et, plus récemment, M. Craven Nussbaum, A.S., De motu animalium, op.clt., p. 11: “ It is dangerous to assume that in each work Aristotle set out to tell us everything he believed about a given problem...”.

É perigoso assumir que em cada trabalho de Aristóteles há algo para nos dizer tudo aquilo que acredita o filósofo.

<sup>92</sup> d’ “omissions volontaires et raisonnées” quand il “laisse à suppléer aux lecteurs les idées intermédiaires”. D’Alembert in Montesquieu, De l’esprit des lois, éd. citée, p. 57, 36.

<sup>93</sup> “Exégèse et axiomatique chez saint Augustin”, loc. cit., p. 41.

simples e geral, porque o pensamento de um filósofo não avança exatamente no mesmo ritmo e segundo as mesmas leis que o trabalho do comentador. Nesse sentido, a complexidade da obra com a qual o leitor se depara inicialmente não é apenas “o que nos é mais claro e mais conhecido” (§ 6.b): mesmo quando já foi analisada em “o que é mais claro e mais conhecido pela natureza”, guarda algo de secreto, e é nisso que consiste sua substancialidade ou o papel a ser dado ao gênio, enfim, a própria vida da obra, que a faz sobreviver a qualquer descrição anatômica.

#### IV

10. Resta indicar, na falta de possibilidade de discuti-las mais longamente aqui, algumas objeções, e a mais geral delas estaria vinculada ao que precede imediatamente.

Lembramos no início, seguindo G.G. Granger, as “fontes do estruturalismo”. No que diz respeito às ciências humanas, a legitimidade de um método estrutural dificilmente é contestada (quero dizer, por aqueles que são competentes para julgá-lo) na linguística ou na antropologia. Isso porque essas duas ciências têm como objeto os dados, talvez não naturais, mas objetivos e objetivamente determináveis, estendidos no tempo e no espaço, e cujo nascimento ou desenvolvimento não se vinculam a uma consciência individual. Nesse caso, é sempre possível atribuir formas ou modelos invariáveis cuja posição hipotética é suscetível de verificação. (Pelo menos esta é uma possibilidade teórica, confiada ao critério – e à consciência científica dos estudiosos. Esse método não impede a subjetividade, principalmente em matéria de sociologia aplicada ao presente ou à história, mesmo a da Antiguidade grega, de se apresentar subrepticamente sob a forma de uma ideologia que apresenta como estruturas explicativas suas grades pré-fabricadas, manejadas de maneira descuidada.)

Isso não ocorre diante de um texto, ou mesmo de um sistema filosófico, onde é a *intenção* do autor que está, não só na origem, mas ao término, e da qual os dados, neste caso, não podem ser separados sem serem destruídos. (A conhecida frase de Valéry sobre o *Cimetière Marin*<sup>94</sup> nada tem a ver com o fenômeno em questão, e não pode ser usada para encobrir alguma preguiça exegética, justamente porque uma obra filosófica, à qual voltaremos mais tarde, não é uma obra de arte.) Um método estrutural, portanto, não pode reivindicar, por seu próprio objeto, para não dizer com o mesmo rigor, as mesmas evidências que em outras disciplinas. No entanto, não seria justo nem pertinente rebaixá-lo ao nível do que foi feito por um “estruturalismo” recentemente praticado na história literária, um empreendimento que pode ter atraído críticas merecidas<sup>95</sup>. Essa empreitada, de fato, ainda que admitamos livremente que é ditada pela procura da verdade e não por uma submissão aos gostos do momento, seria, ainda assim, obra de autores que, na história deste movimento, ocupam um lugar de epígonos, enquanto os primeiros historiadores da filosofia, atentos às estruturas, inventaram, como se estivessem sob a coação do objeto, um método que, ainda, não tinha nem antecedentes nem fama.

11. Três outras objeções atingem o que se poderia considerar os pressupostos do método estrutural e seriam formuladas da seguinte forma: este método favorece indevidamente a ideia de obra, e de obra escrita (1); dissolve a

<sup>94</sup> P. Valéry, Oeuvres, Bibl. de la Pléiade, tJ, p. 1507.

<sup>95</sup> R. Boudon, op. cit., p. 227-229; Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, 2, p. 322-325.

história da filosofia em uma atemporalidade a-histórica (2); faz com que as preocupações estéticas prevaleçam no estudo da filosofia, em detrimento da verdade das doutrinas (3).

1) O método estrutural só pode ser aplicado a um texto escrito (vimos acima que a sua ambição é justamente fazer com que se leia melhor os textos) e a este respeito, sem dúvida, enfatiza o trabalho escrito, como o único testemunho no qual se manifesta um pensamento filosófico. No entanto, grande parte da sabedoria oriental não corresponde a esta concepção e, no próprio ocidente, houve filósofos que não foram autores: Sócrates, os mestres da Nova Academia, Ammonios Saccas e Epiteto e Plotino. Não parece haver uma objeção convincente sobre isso. Acontece que, apesar da oposição um tanto artificial construída por Gilbert Murray<sup>96</sup>, a civilização greco-romana logo se tornou uma civilização da escrita (o próprio Fedro, em seu protesto contra o “discurso escrito”, testemunha isso), que a filosofia, desde suas origens, foi formulada por escrito (H. Chemiss mostrou que os primeiros fisiologistas de Ionia foram os criadores da prosa, e da prosa fixada pela escrita<sup>97</sup>) e que, afinal, a filosofia, como Husserl insistia, é uma invenção europeia: trabalhos sobre “filosofia comparada” não conseguiram minar esse fato. O pressuposto – se é que existe um pressuposto – é, portanto, perfeitamente admissível para a área cultural em que ela se aplica. A grande exceção de Sócrates, apesar de tudo, permaneceu isolada: seu significado, é verdade, revive em certas filosofias helenísticas e até no que Kant dirá do conceito cósmico de filosofia: mas isso vai além do quadro metodológico que estabelecemos aqui.

Poderíamos acrescentar uma consideração menos geral. A ideia de obra poderia servir hoje para determinar, não certamente a essência, mas aquilo que é *próprio* da filosofia, a impedir a filosofia de se tornar uma filosofia popular e a proteger contra contaminações, muitas vezes impulsionada pela moda do “estruturalismo”, a se tornar aquilo que ela não é: mitologia, psicanálise, linguística, poesia, romance, cinema etc. Nesse sentido, sublinhar a ligação necessária entre o método estrutural e a obra escrita é uma consideração perfeitamente atual e, ao mesmo tempo, muito saudável. 2) Defender os direitos da história contra o método estrutural (desconsiderando aqui as controvérsias ideológicas que surgiram sob a cobertura, e o pretexto, desses dois termos), é, em um primeiro nível, buscar uma discussão totalmente infundada. Seria insensato contestar e, por parte do estruturalista, ignorar que uma obra filosófica tem uma data de nascimento, que essa data deve ser colocada na rede de determinações históricas que a definem, que deve ser levada em consideração para a compreensão da obra, que esta mesma obra, enfim, se insere num desenvolvimento histórico que teve antecedentes e que terá sucessores – em suma, que há para cada sistema um condicionamento histórico e fontes variadas. O que se poderia debater é se essas determinações históricas que condicionam a obra podem, além disso, ser suficientes para constituí-la como filosofia. Não parece ser o caso e, além disso, parece que a história em si não está autorizada a se pronunciar sobre este ponto. É perfeitamente legítimo que a história política, econômica e social, a psicanálise ou o marxismo estudem e explorem uma filosofia como um *documento*. Mas essa mesma filosofia, como filosofia (e inseparável, como tal, da intenção do autor e de

<sup>96</sup> G. Murray, *Greek Studies*, Oxford, 1946; cf. A.J. Toynbee, *La civilisation à l'épreuve*, tr. fr., Gallimard, 1951, chap.IV.

<sup>97</sup> H. Chemiss, *Ancient Forms of Philosophie Discourse*, The First Annual George Boas Lecture (1er mai 1970) in *Selected Papers*, Brill, Leyde, 1977, p. 14 sqq.

sua pretensão de ser verdadeira), requer uma investigação e interpretação de natureza diferente.

A obra não é de forma alguma removida do seu contexto, nem privada de suas "fontes". Estas podem ser objeto do que se chamou de "pesquisa das fontes", uma tarefa muito útil, mas que, da maneira como era concebida, pertencia à erudição pura, sem conseguir explicar a obra. Isso ocorre porque as "fontes", que não devem ser limitar a trechos de citações e frases isoladas, apresentam elas próprias estruturas, e o papel do leitor deve consistir em dedicar-se à intenção do autor, para o qual, mais acertadamente do que "fontes", poderíamos chamar de seus interlocutores, a fim de revelar, nesse diálogo (nem sempre polêmico), as estruturas de pensamento nas quais o contexto da obra é integrado em sua própria substância. Não insistiremos neste ponto que procuramos estabelecer sobre o *Discours sur l'inégalité*, senão para especificar que o método estrutural, longe de retirar um texto de seu contexto, pode servir para definir suas relações, e, assim, sem a finalidade de erudição, de acordo com a intenção filosófica da obra. Além disso, esse contexto não é, necessariamente, de ordem puramente filosófica ou científica: ele também pode ser de ordem política ou jurídica, sem que esse método de exegese seja falho; isso é o que tentamos mostrar a respeito da doutrina de Epicuro.

Não se trata aqui de levantar questões mais gerais sobre a própria ideia de história e seu equívoco, quando projeta, simultaneamente à sucessão de fatos políticos, descobertas científicas, criações artísticas e sistemas filosóficos, nem a temporalidade (ligada, mas não idêntica, ao que se chamou de tempo lógico) em que esses sistemas são construídos e preservados, ou mesmo o modo de existência das correntes (às quais às vezes reduzimos a história da filosofia).

Sobre a história das correntes filosóficas, podemos citar pelo menos dois estudos que utilizam, sobretudo o segundo, um método estrutural: os *Antécédents doctrinaux de la Doctrine de la Science*<sup>98</sup> e *L'Héritage kantien et la Révolution copernicienne*<sup>99</sup>. As condições de possibilidade, no sentido transcendental da expressão, de uma história que parece dominar os sistemas que são os elementos para ordenar e coordenar em uma consciência que só poderia ser a de Deus (é na compreensão desta exigência que está enraizada a doutrina hegeliana do *Espírito Absoluto* – doutrina profunda e incômoda, a qual a ideologia daquele momento nunca parou de perseguir com suas cândidas refutações) dificilmente foram o objeto, em nosso tempo, de uma reflexão fundamental. Podemos apenas notar que, neste ponto, o romance moderno há muito antecipou a reflexão exegética (e filosófica), quando substituiu a cronologia vulgar, com sua pretensão ingênua de conter todos os eventos, por uma temporalidade de outra ordem, centrada, precisamente, em uma (ou mais) consciência(s).

Deve ser suficiente aqui distinguir a história da filosofia (seja qual for o significado que se dê a ela, e o nível em que se deseja tratá-la) de dois empreendimentos rivais que, por sua vez, não levantam qualquer problema transcendental: a história das ideias, por um lado (disciplina relativamente recente que, entre seus melhores representantes, distingue cuidadosamente as "ideias" das "doutrinas") e, por outro lado, a visão *histórica*, iniciado por Nietzsche e muito imitado pelo seu seguidor, Heidegger: são construções amplamente arbitrárias

<sup>98</sup> M. Gueroult, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Les Belles Lettres, 1930, 1.1, p. 3-153.

<sup>99</sup> J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, P.U.F., 1954.

onde a história é colocada em perspectiva para afirmar uma tese pessoal do autor, e o esquema cronológico intervém apenas como um argumento de autoridade<sup>100</sup>.

12. 3) Ao trazer à tona, em uma obra filosófica, as estruturas pelas quais ela foi estabelecida e constituída, corremos o risco de confundir os meios com o fim, e tratar um sistema como uma simples obra de arte: “Como, de fato, admirar, senão esteticamente, uma ordem que não conduz ao que se reconhece como verdadeiro?”<sup>101</sup>. Esta advertência foi feita durante uma controvérsia em torno da interpretação de Descartes; seria inútil reacender o debate, mas pode servir para fazer alguns questionamentos.

a) Quer o leitor admire ou deteste a verdade dogmática de uma filosofia, isso, quanto ao resultado, é bastante independente de seu método de leitura, que pode muito bem ser estruturalista, mas também existencialista, psicanalítico, marxista ou de qualquer outro tipo que se queira, uma vez que qualquer adesão (ou encarceramento) é, em última análise, um ato decisivo (que repousa sobre o que foi chamado, em outro momento, de responsabilidade filosófica)<sup>102</sup>. Não há nisso, portanto, nada de específico ou mesmo de especificamente contrário a um método particular, exceto se nos mantivermos no nível da interpretação *dogmática* e, portanto, compelida à incessante tentação de atribuir a sua própria verdade à do autor<sup>103</sup> - precisamente contra a qual o método estrutural se coloca em alerta.

b) Quanto à acusação de mostrar uma verdade na qual o próprio intérprete não acredita (deixando de lado o argumento *ad hominem*), isso afetaria qualquer dos métodos, históricos e filológicos, que se constituíram desde o positivismo e, portanto, ignoram a situação do historiador moderno. De Aristóteles a Hegel, bastava, face a uma doutrina do passado, perguntar-se se esta era verdadeira: desde a segunda metade do século passado, devemos primeiro nos perguntar o que o autor quis dizer. Essa situação, para dizer a verdade, não é absolutamente inédita: encontra-se algo análogo na exegese bíblica, como Santo Agostinho a analisou perfeitamente, opondo duas leituras, aquela que se contenta com chegar aos *voluntas* do autor e aquela que, a partir daí, quer acessar o *veritas rerum*. Ele procurou elaborar um método que pudesse reconciliar essas duas *démarches* de um texto<sup>104</sup>.

c) O método estrutural, como notado acima, pressupõe (e faz aprovar) esta verdade kantiana de que não é possível aprender a filosofia, mas, no máximo, aprender a filosofar. Uma vez que compreendemos essa verdade, o conceito de verdade dogmática, em torno do qual se chocam partidários e oponentes de uma doutrina, a da verdade-coisa, depositada em um livro, não faz qualquer sentido.

<sup>100</sup> Cf. *Platonisme et pensée contemporaine*, p. 239-246.

<sup>101</sup> “Comment, en effet, admirer, sinon esthétiquement, un ordre qui ne conduit pas à ce que l’on reconnaît soi-même pour vrai?”. F. Alquié, “Note sur l’interprétation de Descartes par l’ordre des raisons” in *juil.-déc. 1956*, p. 417.

<sup>102</sup> *Questions platoniciennes*, p. 20.

<sup>103</sup> Cf. *Platonisme et pensée cont.*, p. 258, et J. Vuillemin: “L’historien de la philosophie croit souvent que, pour rester philosophe, il doit apprêter la réalité. Il conçoit alors sa tâche à la façon d’un Dialogue des morts. Il donne beaucoup pour recevoir un peu. L’intérêt de l’histoire est à ce prix que les Modernes ne peuvent gagner qu’autant que perdent les Anciens” (*Physique et métaphysique kantiennes*, p. 2).

O historiador da filosofia muitas vezes acredita que, para permanecer filósofo, deve preparar a realidade. Ele então concebe sua tarefa à maneira de um Diálogo dos Mortos. Ele dá muito para receber um pouco. O interesse da história está neste preço que os Modernos podem ganhar desde que os Antigos percam.

<sup>104</sup> 97 Cf. “Exégèse et axiomatique chez saint Augustin”, *op. cit.*, p. 39

Pois como poderia essa verdade ser concebível, senão como um objeto, separada do espírito que a descobriu ou que tenta redescobri-la? O próprio espírito tem a universalidade apenas como vocação, não como uma posse: portanto, não seria de espantar que G. Bruno foi um dos poucos leitores que compreendeu Epicuro, enquanto “a opinião comum não o interpreta dessa maneira”<sup>105</sup>. Não é que este conceito estático não tenha sido muitas vezes revisto ao longo da história, em seu ensinamento (*enseigne*), mas o leitor atual, que passou pela escolarização – não pelo catecismo – dos grandes sistemas, sabe que a *veritas rerum*, tanto quanto em seu ensino doutrinário, encontra-se no *caminho* que eles trilharam para alcançá-la, isto é, em estruturas que não são de forma alguma um simples “meio”, porque a verdade, em matéria de filosofia, não se separa da busca da verdade. Sem desenvolver aqui estes indícios, acrescentemos apenas que procuramos mostrar em que sentido se pode, perante um sistema, colocar esta questão, sob os títulos tradicionais de verdade formal e de verdade material, em que as análises epistemológicas de G.G. Granger forneceram uma valiosa confirmação<sup>106</sup>, e que o conceito definido e ilustrado por Alain Roger de *esquematização artística* (*schématisation artistique*)<sup>107</sup> poderia, devidamente transposto e adaptado, por sua vez, fornecer indicações para o uso das estruturas filosóficas.

d) A ideia de esquematização não significa que a obra filosófica deva ser considerada uma obra de arte: os trabalhos de Panofsky procedem de forma correta na análise estrutural, mas quando se trata da identidade (genérica) de um método para com os objetos, a consequência não é boa.

A comparação de um sistema com uma obra de arte remonta ao Romantismo alemão (Schelling). Ela é recuperada na *Histoire de la philosophie* de W. Windelband e na *Instauration philosophique* de E. Souriau. É de se lamentar que M. Güeroult, talvez por considerar esse último livro<sup>108</sup>, tenha, por vezes, assumido por sua própria conta, o tenha julgado insuficiente.

O termo arquitetônico, às vezes usado, pode muito bem sugerir essa comparação: ele continua a ter um uso puramente metafórico. Assim, a Sexta Parte de *L'Esprit des lois* (onde os estudiosos queriam ver apenas um “apêndice”) se equilibra com a Primeira e, nesse sentido, ajuda a definir a arquitetura da obra. Mas essa observação não é de forma alguma estética: introduz a inteligibilidade do texto, ao fazer compreender que o sistema jurídico e constitucional, objeto da Primeira Parte, é de fato inseparável de seu desenvolvimento histórico<sup>109</sup>. Da mesma forma, os dois capítulos dedicados respectivamente ao Legislador e à Religião Civil integram-se na estrutura do *Contrat social*, ao qual imprimem um movimento circular: mas essa observação de aparência puramente formal pouco importaria, se ela não permite o acesso ao conteúdo doutrinário do tratado<sup>110</sup>. Nenhuma das estruturas destacadas pela interpretação tem um objetivo estético.

Considerar a obra filosófica, em seu conjunto, uma obra de arte, instituída pela arquitetônica que lhe é própria, e um juízo de verdade que a torna tributária

<sup>105</sup> “l’opinion vulgaire n’interprète pas ainsi Epicure”. G. Bruno, *Des fureurs héroïques*, I, V, éd. P.- H. Michel, Les Belles Lettres, 1954, p. 271 i.f.sq.

<sup>106</sup> Cf. *Questions platoniciennes*, p. 19-21

<sup>107</sup> A. Roger, *Nus et paysages. Essai sur la fonction de l’art*, Aubier, 1978.

<sup>108</sup> Livro no qual M. Güeroult consagrou um importante estudo: “La voie de l’objectivité esthétique” in *Mélanges d’esthétique et de science de l’art offerts à E tienne Souriau*, Nizet, 1952, p. 95-124.

<sup>109</sup> Cf. Montesquieu, *De l’esprit des lois*, éd. citée, p. 38 sq.

<sup>110</sup> Cf. “Rousseau et le droit”, toc. cit., p. 585 sqq

do progresso das ciências, embaraça-nos numa aporia inextricável<sup>111</sup>. Além disso, em uma leitura superficial, o Verdadeiro e o Belo, nesta perspectiva (reduzido, um à verdade científica, o outro a uma espécie de arte pela arte) seriam separados e contraditoriamente combinados (favorecendo assim a fácil objeção de “esteticismo”). No entanto, as estruturas constitutivas de uma doutrina são ininteligíveis sem sua ambição de promover a verdade, e o Belo artístico, por sua vez, mesmo entendido, segundo o idealismo kantiano, como “natureza artializada” (A. Roger), é inseparável da verdade. O primeiro questionamento da arte, em Platão, fez-se em nome da verdade; Aristóteles julgou a poesia “mais filosófica” do que a historiografia (e a tragédia, segundo ele, consegue até resolver o problema do acaso diante do qual a filosofia permanece impotente); às vezes, como em Zola, a arte procede explicitamente de uma filosofia. A verdade, por sua vez, mesmo confinada ao domínio da ciência, pode atingir um nível e escopo filosóficos: Schelling pôde julgar que “os verdadeiros promotores da filosofia na França e na Inglaterra são os grandes naturalistas”<sup>112</sup>, e poderíamos perguntar, hoje em dia, se não existe, nos trabalhos de Cl. Lévi-Strauss, mais filosofia do que em tudo o que é publicado hoje sob este título.

Parece, portanto, preferível, embora reconhecendo essas relações de participação, manter a obra filosófica, com sua verdade autônoma manifestada em sua própria configuração, na sua irreduzível e indissociável originalidade.

Recebido em: 08/2023  
Aprovado em: 09/2023

<sup>111</sup> Cf. o artigo já citado em *Archiv f G esch d. Phil.*, 59, 1977, p. 312

<sup>112</sup> “les véritables promoteurs de la philosophie en France et en Angleterre sont les grands naturalistes”. Schelling, *Contribution à la philosophie moderne*, Gesamtausgabe, Stuttgart-Augsbourg, 1856 sqq., t, X, p. 199 i.f sq. (citado em *Platonisme et pensée contemporaine*, p. 246.