

## PENSAMENTO, LINGUAGEM E CONTEMPORANEIDADE

Sérgio Sklar  
ssklar@uol.com.br

<http://lattes.cnpq.br/0588310438969088>

Estrella Bohadana

<http://lattes.cnpq.br/7222923651475012>

### RESUMO

Este artigo recoloca o confronto de Nietzsche com o cogito cartesiano, ressaltando como o pensamento, para Descartes, implica um eu pensante e uma ordem, privilegiando um lugar da linguagem e do pensamento distanciado da vida e de seus acontecimentos. Apresenta a perspectiva vigente no período clássico a partir da qual o pensamento e a linguagem, restritos a um método e a uma ordem, interpretam o existente segundo a referência de um sentido universal. Discute como o pensamento do século XX lança o homem diante de outra possibilidade de interpretar, distante de qualquer universal. Conclui mostrando como o movimento estruturalista subverte a relação cartesiana entre sujeito e objeto, conhecimento e verdade, ressaltando um lugar da linguagem, no qual do lugar de quem fala é retirada toda potência, enquanto à palavra é conferido o poder de circular, ora finitizando, ora infinitizando o sentido.

Palavras-chave: Pensamento; Linguagem; Método; Discurso; Estruturalismo.

### ABSTRACT

This article reintroduces Nietzsche's confrontation with the Cartesian cogito, highlighting how thought, for Descartes, entails a thinking self and an order, favoring a place of language and thought detached from life and its happenings. It presents the mainstream perspective of the Classical period, from which thought and language, restricted to a method and an order, interpret the existing based on the reference of a universal sense. Also, it discusses how the twentieth-century thought puts man before another possibility of interpretation, far away from any universal. Finally, the article closes by showing how the structuralist movement subverts the Cartesian relationship between subject and object, knowledge and truth, emphasizing a place of language in which all power is removed from the place of the speaker, while the word is given the power to move around, sometimes finitizing, sometimes infinitizing sense.

**Keywords:** Thought; Language; Method; Discourse; Structuralism.

### INTRODUÇÃO

Este artigo apresenta uma reflexão sobre o elo que a filosofia contemporânea estabelece entre pensamento e linguagem, e está dividido em três seções. A primeira seção, *Nietzsche e o exílio da linguagem*, destaca que, se o conhecimento e a verdade se colocaram no ápice dos mais altos ideais alcançados pelo pensamento, isto se deu, como denuncia Nietzsche, por um afastamento entre o que a linguagem expressa e o que de fato acontece na vida. A segunda seção, *O discurso como método*, reencontra a questão

do método, tal como foi pensada por Descartes. Para a filosofia cartesiana, só se pensa por meio de uma ordem das proposições; a produção do conhecimento passa a depender, assim, do pensador, que, ao alcançar a via correta do pensar, é capaz de produzir um conhecimento universal. A terceira seção, *O período clássico*, ressalta como Descartes, ao inaugurar um modo de pensar clássico, traz para a modernidade a ideia de que o mundo só pode ser pensado através de regras, e que estas só são efetivadas no pensamento por um personagem que se torna marco – e meio – de explicação sobre o mundo: o sujeito-de-conhecimento. A quarta seção, subdividida em *Descortinando o século XX* e *O século XX e o método como parcela do discurso*, reexamina a ordem cartesiana e questiona a existência de um sujeito que, para falar e explicar o mundo, se afasta das coisas, da natureza, da realidade viva e real. Com Marx e Freud, ao lado de Nietzsche, o pensamento filosófico contemporâneo repensa o lugar de exílio do sujeito que conhece o mundo. No alvorecer do século XX, o sujeito passa a ser parte de uma estrutura que assimila o que se expressa na circunscrição do que constitui o homem em termos econômicos, psíquicos, ou de forças de uma vontade que anima o pensar sobre o mundo. E é estendendo essas três obras que o mesmo século XX vai recolocar definitivamente, com o estruturalismo, a busca da ordem cartesiana em condições de verdade que se formulam sob variações de lugares do sujeito-de-conhecimento.

Finalmente, o artigo conclui que a linguagem ficou exilada, apartada das forças que conduzem o viver do homem. A permanência dessa perspectiva não deve nos impedir, no entanto, de formular sua própria crítica; e é nessa direção que o artigo revê o caminho que levou a filosofia a um exílio forçado da linguagem diante dos acontecimentos.

### **Nietzsche e o exílio da linguagem**

“Não se pode demonstrar nem o sentido metafísico, nem o sentido ético, mas somente o sentido estético da existência” (NIETZSCHE, 2001, p. 29, frag. 83). Após esse vaticínio, o silêncio. Dispensando qualquer pergunta sobre o sentido do acontecer da existência, o acontecer é o próprio sentido. Entretidos, acontecer e existência confundem-se. Indissociável do acontecer, o sentido não diz o acontecer: funda

aconteceres. Desdobrando e transbordando como cascata, sem designar, manifestar ou significar, o sentido estético da existência não exige que se diga o sentido do que se diz. Opondo-se à concepção de estética como ação desinteressada, Nietzsche concebe a arte inteiramente fora de parâmetros tais como a cura, a sublimação, a suspensão do desejo, do instinto ou da vontade. Nela, encontra uma ação estimulante e excitante. Se o ativo na vida só se efetua em relação a outra afirmação, a arte, longe de ser uma aparência a negar o real do mundo, seria a afirmação da vida.

Vendo na arte uma afirmação da vida, Nietzsche propõe uma nova imagem do pensamento, em que o conceito de verdade, até então um universal abstrato, vincula-se às noções de sentido e valor. Percebida como “a efetuação de um sentido ou a realização de um valor” (NIETZSCHE *apud* DELEUZE, 1976, p. 85), a verdade torna-se uma busca na qual o pensado, ao encontrar uma força correspondente no pensamento, apropria-se também de toda força fora do pensamento. Somente através da avaliação das forças e do poder que conduzem o pensamento a pensar é que a verdade de um pensamento seria encontrada, nunca como elemento intrínseco ao próprio pensamento. Ironizando o entendimento dos filósofos quanto à verdade, Nietzsche proclama: “A arte foi-nos dada para nos impedir de morrer da verdade” (NIETZSCHE, 1945, frag. 453). Como arte, o pensamento abandona o *cogito*, e a vida deixa de se mostrar uma reação, enquanto a ação do pensar torna-se a expressão do amálgama entre o pensamento e a vida. Assim, “a vida faz do pensamento uma coisa ativa” e “o pensamento faz da vida qualquer coisa de afirmativo” (NIETZSCHE, 1984, p.18). A verdade de um pensamento deve ser, então, avaliada a partir das forças ou do poder que se apropriam do pensamento, momento no qual se efetua o sentido estético da existência.

Porque contido na proposição que o exprime, em que o expressado e a expressão reúnem-se, o sentido não existe *de per se*. Insistindo ou subsistindo no interior da ação, o sentido não é um ser, mas uma maneira de ser; atribui-se sem, contudo, tornar-se atributo da proposição. Se Nietzsche reivindica para a filosofia fundamentos plásticos, é justamente porque, dando conta do sentido e do valor das crenças, das interpretações e avaliações, opõe-se a uma filosofia escrava da razão. A filosofia, exacerbando-se em humanismo, fez do pensar outra forma de viver, acreditando ser

possível criar, pelo poder da razão, um sentido para a vida, como se o sentido pudesse ser construído fora do ato de viver. Ou como se tal sentido fizesse falta e, portanto, fôssemos indispensáveis para criá-lo.

Apenas há poucas décadas as palavras de Zarathustra, que sempre ressoaram na lúgubre floresta, tornaram-se audíveis, rompendo as rígidas e sedimentadas muralhas alçadas ao longo de dois milênios de Ocidente. Sentenciar a tradição do pensamento ocidental como decadente, por encontrar-se este regido pelo princípio segundo o qual tudo o que se apresenta esconde a verdade – foi esse o clamor de Nietzsche contra o filósofo que supervalorizou as ideias (NIETZSCHE, 1991). Submetendo o pensamento à razão, esse filósofo teria oposto o pensamento à vida, esquecendo-se de que a vida deve ser pensada como uma força ativa do pensamento, assim como o pensamento deve ser percebido como um poder que afirma a vida (NIETZSCHE, 1945). A preeminência do conhecimento e da verdade inscreveu a filosofia em uma experiência na qual a linguagem limitou-se a mero instrumento de metaforização da existência. Ora tornada designação da coisa, ora manifestação, ora significação, a filosofia teria exilado a linguagem, afastando-a dos acontecimentos.

### **O discurso como método**

No exílio da linguagem, o conhecimento e a verdade passam a exigir do filósofo um método que assegure o conhecimento verdadeiro. Embora tome os enunciados de Descartes como um dos seus principais alvos, a crítica de Nietzsche ao método não deixa de atingir também os filósofos da Antiguidade. Quando enuncia que todas as coisas passíveis de serem conhecidas pelos homens seguem-se umas às outras da mesma maneira, Descartes atribui ao método um valor em si mesmo e não apenas um meio para conhecer. Partindo das “proporções em geral” e depositando no método a garantia para encontrar o conhecimento verdadeiro, Descartes instaura uma questão metodológica voltada para o ser, na qual o método se torna, ele próprio, objeto de conhecimento (DESCARTES, 1973, p. 56).

Entretanto, em seu sentido mais genérico, o termo método ( $\mu\epsilon\theta\text{-}\omicron\delta\omicron\zeta$ , *meth-odos*) é utilizado para indicar um “caminho”, uma “via” ( $\omicron\delta\omicron\zeta$ , *ódos*) a ser adotada para que um determinado fim, definido em termos apriorísticos, possa ser alcançado. Esse fim, diferente daquele adotado a partir do século XVII, não se voltando exclusivamente para o conhecimento, pode ser de caráter moral, humanístico, etc. Estabelecer um método é, porém, propor uma ordem, manifestada num conjunto de regras que não se contenta apenas em atingir um fim estipulado, e sim busca abrir caminhos para outros fins, conduzindo a outros conhecimentos que não haviam sido preestabelecidos.

Em oposição à maneira de compreender o método como meio que conduz ao conhecimento, ocorre no período clássico, ou moderno – séculos XVII ao XIX –, quando o atomismo se impõe, inaugurando a ideia de análise e decomposição, uma maneira de raciocinar que visa à criação de uma *mathesis universalis*: decompor o todo em partes, introduzindo, ao mesmo tempo, outra unidade comum a cada parte, sem que esta esteja referenciada a uma unidade exterior, mas a algo da ordem do pensamento. A produção do conhecimento passa a depender exclusivamente do pensador, em cuja proposta está incluída a de um conhecimento que se pretende universal<sup>1</sup>.

Já no primeiro preceito estabelecido em *O discurso do método*, Descartes estipula a primeira regra: somente aceitar como verdadeiro aquilo que é evidente. O termo evidência refere-se aqui à intuição: uma ideia clara que se origina na razão. Portanto, uma ideia cujos elementos constitutivos, sendo percebidos de maneira clara e distinta, a tornam inconfundível com qualquer outra. Como *constructum*, a ideia é o ponto de partida para que um objeto de conhecimento seja construído, sendo construtor o sujeito-de-conhecimento. As operações subsequentes, como a da decomposição de uma ideia complexa em seus elementos simples, a reconstituição do complexo partindo do simples – o que se denomina dedução, na qual a ordenação, sendo de caráter lógico, vincula as verdades construídas umas em relação às outras – e a contagem ou enumeração, entre

---

1 Expressão utilizada por Descartes para designar seu ideal de conceber uma ciência universal, em oposição à maneira de compreender o método como meio que busca conhecer as coisas da natureza.

outras, fazem com que as regras metódicas consigam, no dizer de Bachelard (1979, p. 159), “explicar tão bem o mundo”, mas não chegam a “complicar a experiência”.

Visto que a nenhum método é dado capturar o próprio do viver, a criação ou opção por determinado recorte revela o lugar que o homem se outorga diante de si mesmo e da vida. A noção antiga de método e o método de análise e decomposição proporcionam ao homem, ora como o ordenador e medidor do mundo, ora como aquele que o descreve, a certeza de que a verdade última das coisas será encontrada. No entanto, é inegável também que, ocorrendo o método na circunscrição da linguagem, os diferentes estatutos conferidos ao signo no interior de cada um desses métodos indicam uma ruptura entre as duas estratégias que conformam cada método. A importância em demarcá-las é apenas a de reafirmar o que Foucault fizera anos antes, quando mostrou que, se há uma ruptura no século XVII da qual emerge outra *episteme*, é exatamente quando se instaura uma teoria sobre o signo (FOUCAULT, 1968, p. 64-69).

Diferentemente do conhecimento concreto, o conhecimento que busca uma *mathesis universalis* entende a linguagem como propriedade dos homens, em que os signos somente são reconhecidos por meio do conhecimento, *locus* a partir do qual o signo passa a significar. O mundo, para alguns, torna-se reconhecido apenas naquilo que se faz objeto de conhecimento, em que haverá sempre uma mediação, uma representação que torna possível estabelecer relações de ordenamento e medida. Esse foi o contexto do popular tropeço epistemológico segundo o qual muitos começaram a acreditar que as coisas caem ao chão por causa da lei da gravidade, deixando implicitamente de lado dois fatos: o de que antes de Newton e de sua lei, as coisas já caíam e nunca deixaram de fazê-lo, e o de que o mesmo ocorre e sempre ocorreu inclusive em regiões onde o nome de Newton e de sua genial formulação jamais foram ouvidos.

## O período clássico

No período clássico, os signos já estavam formalizados por uma teoria. Não parece ter havido questionamento algum, ao menos explicitamente, quanto aos

paradigmas utilizados pelos pensadores para formalizar a interpretação. Foi justo nesse período que as críticas baconiana e cartesiana colocaram em suspenso as interpretações até então vigentes (FOUCAULT, 1968, p. 58-59).

Não é sem propósito que os gregos interpretavam por meio de alegorias. Pois, sendo a alegoria (“dizer outra coisa”) uma figura de retórica que apresenta uma informação, visando fixar a atenção em outra não expressa, empregá-la era uma forma de interrogar os limites e o alcance da linguagem. Ao se valer da alegoria, é inegável que Platão induz o leitor a procurar entre os vários significados aquele que diz a existência de um significado ainda mais preciso. Da mesma forma, o *semeion* (linguagem não-verbal) dos gregos, tão visível nos sofistas, em Platão e em Aristóteles, revela a dúvida quanto aos signos que, longe de se manterem inscritos nas formas verbais, assinalavam sua presença por meio de sinais. Daí existir entre os gregos uma parte da medicina encarregada de interpretar os signos das enfermidades. Em Filodemo, o termo *semeiosis* é encontrado na acepção de enfermidade marcada por um signo. Aqui, a interpretação considera outros sinais que sequer se fizeram *verbum*. O mundo torna-se falante, podendo muitas dessas falas articular-se com a linguagem verbal. Mesmo deflagrando novas questões, esse modo de interpretar prevaleceu até o século XVI.

O *Discurso do método* anuncia de maneira sistemática o término de uma forma de conhecer, na qual vigorava a operação analógica em que a comparação e a criação de regras visavam ordenar os signos portados por cada uma das coisas do mundo. Pelas várias formas de relacionar, até a mais sutil das associações era realizada, embora o único intérprete permanente fosse o homem. Homem que acreditava criar um conhecimento natural, por meio do qual as plantas se ligavam por associação ao sol, cujo brilho se ligava por similaridade ao da lua, etc. Assim, os signos se faziam conhecer por estarem num movimento de permanente relação (FOUCAULT, 1968, p. 64-69).

Contudo, se o raciocínio baseado na análise e decomposição restringe a linguagem ao homem, inserindo-a na ordem do conhecimento, as antigas formas de conhecer, ainda que de maneira inversa, tampouco deixam de ser uma produção do homem. São dois modos opostos de tentar dizer o mundo: o primeiro, restringindo a linguagem ao pensamento, dela faz um meio de comunicar suas reflexões; o segundo,

mantendo a linguagem como instrumento de comunicação, crê que descrever o visível do mundo por meio de regras é mostrá-lo em sua natureza. Essas diferenças quanto à crença no conhecimento revelam-se importantes por demarcar o estatuto que a linguagem adquire no interior dessas duas noções de método.

### **Descortinando o século XX**

No século XX, Freud, Marx e Nietzsche lançam-nos diante de outra possibilidade de interpretar. Não mais uma interpretação que forneceria outro sentido das coisas, mas que alteraria a natureza do símbolo, modificando a forma geralmente utilizada de interpretá-lo, na qual este se oferecia à interpretação (FOUCAULT, 1997).

Destituído da condição de original a ser interpretado, o símbolo já seria a interpretação de outro símbolo, sem que haja, contudo, um primeiro que se constitua como origem. Todo *interpretandum*, diz-nos Foucault (1997), já fora antes um *interpretans*. Assim, seja o símbolo, o sintoma ou mesmo a palavra, quando se apresentam à interpretação, não o fazem como originais à cata de um significado, mas sempre como interpretações a serem interpretadas – um sentido de outro sentido.

Freud com o inconsciente, Marx com o capital e Nietzsche com a força ativa do pensamento, para os mais apressados e assustadiços, falaram do profundo que está escondido em outro lugar à espera de alguém que o descubra. No entanto, não esqueçamos que, ao infinitizarem a interpretação, aquilo que neles se diz profundo nada mais é do que aquilo que jamais saiu da ordem dos acontecimentos, sejam eles circunscritos na esfera psíquica, econômica ou do pensamento. Em suas revelações, os enigmas não estão submersos nas profundezas, pois jamais deixaram de perambular pela superfície dos acontecimentos, na exterioridade decorrente do sentido infinito da interpretação. Exterioridade a partir da qual se funda o elemento inaugural do assim chamado estruturalismo do século XX (FOUCAULT, 1972).

Os termos estrutura e estruturalismo são antigos. Referem-se de forma ampla à ideia de relação e, por vezes, estão ligados a outras noções, como as de totalidade, forma, sistema, interconexão, associação, função, etc. Apenas no início do século XX os



termos estruturalismo, estrutura ou estrutural ganham um campo limitado de aplicação, reportando-se somente ao vínculo entre linguagem e acontecimento.

Mais tarde, empregado pela matemática e pela lógica, o estruturalismo se volta para o estudo dos conjuntos ou grupos de elementos funcionalmente correlacionados, e dos conjuntos ou grupos de elementos relacionados entre si segundo certas regras. Encontrável onde não houvesse o estado de inércia, a estrutura espalhava-se por toda a volta, permitindo afirmar que qualquer ocorrência observada possuía estrutura passível de ganhar uma regra genérica ou particular, mesmo nas chamadas estruturas abstratas. Numa série numérica genérica, por exemplo, de zero a dez, é possível deduzir que após o número quatro segue-se o número cinco, pois a regra estabelecida para esse tipo de série afirma que cada número é seu antecessor mais um. Mesmo numa série numérica da ordem do acaso, à qual é impossível conferir uma regra *a priori*, limita-se o observador a descrever uma ocorrência absolutamente particular, não podendo aplicá-la a outra. Na série “três, oito, sete, etc.”, seria impossível estabelecer uma relação entre esses números, a ponto de deduzir qual seria o próximo, já que tal regra só poderá ser criada após a ocorrência. Nesse caso, a regra é apenas uma maneira de descrever uma ocorrência, sem se prestar a prevê-la ou alterá-la.

A definição abstrata de estrutura remete à maneira pela qual os elementos se relacionam no interior do domínio de um objeto não especificado, ou como se relacionam entre si os elementos. Assim, a discussão não se volta nem para os tipos de objetos nem para os tipos de relações ocorridas entre os elementos, e sim para o padrão segundo o qual os objetos estão articulados. A partir daí, passa-se a falar de estrutura matemática, lógica, física, biológica, psicológica, social, linguística, entre outras. Contudo, a noção de estrutura também indicava um conjunto ou grupo de sistemas, não mais sendo uma realidade composta de elementos, e sim um modo de ser dos sistemas, no qual cada um funciona de acordo com a estrutura que possui. O sistema passa, assim, a servir de modelo para outro qualquer.

## O século xx e o método como parcela do discurso

Extrapolando as noções de sistema, modelo, associação e relação, características do que até então definia o termo estrutura, o estruturalismo do século XX apresenta-se como um novo atalho para o pensamento contemporâneo. Radical contraponto a todo método no qual o sujeito pensante faz-se condição imperativa, o estruturalismo, ao anunciar a inexistência de um sujeito pensante que não esteja inserido num modo de produzir discursos, opera uma inversão: o método passa a ser uma parcela do discurso. O método, pois, é um dos elementos que o discurso utiliza para redigir a si próprio. Como exterioridade, o discurso é a parte da linguagem na qual a interpretação, virando-se sobre si mesma, infinitiza-se sem jamais abandonar a superfície dos acontecimentos. Superfície que, abolindo as noções de profundo e oculto, rompe com a dualidade entre o abstrato e o natural, característica pretensiosa do pensamento clássico, e introduz uma nova ordem: o simbólico (DELEUZE, 1973, p. 300-304).

Acreditando-se produtor de modelos plenos, o pensamento clássico funda a relação de univocidade entre o significado e o significante, fazendo do signo a representação do significado e, assim, um produto do conhecimento. No século XX, o signo deixa de ser demarcado pelo conhecimento, passando a encontrar sua representação no exterior, na ordem simbólica: aquilo que, não sendo o real, ao mesmo tempo não é interior ao homem. É externo ao homem na medida em que se sobrepõe a ele, em que não é produzido por ele. Mas não é o real, uma vez que é produzido pela cultura. Tampouco é social, visto que o social tem uma origem e, portanto, uma memória finita, enquanto a origem do cultural só poderia ser detectada por uma memória infinita. Neste sentido, não cabe, no estruturalismo, sequer levantar a questão de uma origem. Estando o signo na ordem do simbólico, encontrando sua significação naquilo que lhe é externo, qualquer modelo construído com base na ordem simbólica será, necessariamente, um modelo vazio.

Se o simbólico é o sustentáculo da proposta estruturalista, é esse mesmo sustentáculo que impossibilita defini-lo. Mesmo que reconheçamos que a primeira área a deflagrar esse debate tenha sido a linguística – e não apenas Saussure, mas os

integrantes de diversas escolas, como as de Praga e Moscou –, isso ainda não é suficiente para delimitar o estruturalismo. Modelo vazio, o estruturalismo não se espalha por outros domínios por analogia ou equivalência. Não basta aplicar a análise feita pela linguística a outros territórios. É inteiramente inadequado considerar o estruturalismo dotado de um corpo teórico fechado, ou constituindo uma ideologia. Embora não seja um corpo doutrinário, ecoa dos estruturalistas a afirmação peremptória de que só há estrutura no que é linguagem.

Essa perspectiva é decerto um convite para recolocar a discussão tal como o fizera Deleuze, que, em 1967, em vez de perguntar o que é o estruturalismo, interroga sobre quem são os estruturalistas, descobrindo assim alguns domínios nos quais haveria pensadores que, em suas áreas específicas, identificaram o que se constitui como linguagem, para então problematizá-la. Não é difícil arrolar domínios que tiveram pensadores estruturalistas: a antropologia, com C. Lévi-Strauss; a psicanálise, com J. Lacan; a matemática intuitiva, com Frege e Lewis Carroll; a filosofia, com Louis Althusser e mesmo Foucault, no momento em que escreveu *As palavras e as coisas*. Essa lista, hoje, poderia triplicar.

Ao estender-se a diferentes domínios, o estruturalismo prestou-se a análises como a do inconsciente, dos mitos, das narrativas, da poesia, dos sonhos, das relações de parentesco, entre outras. Embora em muito pouco se assemelhem às proposições daqueles pensadores, em todos eles encontramos uma mesma característica: os elementos que formam uma estrutura possuem tão-somente o sentido de posição; uma topologia e uma relação. É exemplar a definição de Lévi-Strauss para os sistemas de parentesco como aqueles que só se revelam numa ordem de vizinhança, na qual os termos ganham significação apenas sob a condição de integrarem um sistema. Não há, então, parentesco em si mesmo. Ou há um sistema de parentesco, em que os vários lugares se definem reciprocamente na estrutura, ou não há coisa alguma (LÉVI-STRAUSS, 1973, p. 45-70).

Mesmo confrontados com a impossibilidade de definir o estruturalismo, em termos bem genéricos podemos mencionar características comuns aos vários recortes estruturais, ainda que elas se mantenham insuficientes: a estrutura é o próprio simbólico;

o espaço estrutural é fundamentalmente topológico; os lugares e as posições são anteriores aos seus ocupantes, sendo, portanto, o lugar e as posições que fundam os seus ocupantes (DELEUZE, 1973, p. 304-307). Além disso, podemos citar a função do significante vazio, um operador que só existe na irrealidade dele mesmo, mas que possibilita a circulação e o posicionamento dos demais elementos – os significantes – da estrutura. É também por meio do termo operador que compreendemos não existirem relações em si mesmas, salvo quando produzidas por um valor. Valor que, vazio de sentido, torna-se o receptáculo de qualquer sentido. Sua função, afirma Lévi-Strauss, é a de preencher a distância entre um significante e um significado (LÉVI-STRAUSS, 1968).

Se por um lado não há a relação como um dado em si, por outro não se pode falar de estrutura sem que haja relação entre os elementos da estrutura. Deleuze estabelece algumas condições mínimas para que possamos determinar uma estrutura em geral (DELEUZE, 1973):

a) a existência, no mínimo, de duas séries heterogêneas, em que uma seja estabelecida como significante e a outra como significada;

b) em cada uma dessas séries, os elementos, quando considerados isoladamente, não existem. O que lhes confere existência é a relação produzida entre eles. A essas relações correspondem acontecimentos particulares: “singularidades designáveis na estrutura”;

c) as duas séries convergem para um mesmo elemento que, sem pertencer a nenhuma delas, circula em ambas. Sua função é a de conjugar, articular as séries. Fazê-las comunicar-se, coexistir. Esse elemento é, de fato, o operador. Somente a partir dele podemos dizer que há uma estrutura. Portanto, é o operador que permite o funcionamento da estrutura, além de assegurar o sentido nas duas séries.

### **Considerações finais**

Intrépido, o movimento estruturalista, nas contorções e retorções de cada obra produzida, revela as volutas de um novo modo de pensar o pensamento e o pensador. Pensamento e pensador subtraídos da condição de sujeito-de-conhecimento, já que é a

própria condição do conhecimento que muda. Se a relação sujeito-de-conhecimento / objeto-de-conhecimento, proposta por Descartes, já havia sido alvo de críticas desde Kant, fora-o basicamente no que se refere à anterioridade do sujeito em relação ao objeto, sem, contudo, questionar a autonomia conferida ao sujeito como produtor de conhecimento. No recorte estrutural, o sujeito-de-conhecimento, prescindindo de qualquer eu, definir-se-á como um lugar que, preexistindo ao seu ocupante, torna o pensamento função da posição ocupada no lugar. O sujeito é, então, o ocupante de um lugar, do qual emerge um discurso. Mantendo-se na paradoxalidade das variações das posições relativas, nesse discurso fica abolida a cristalização do verdadeiro e do falso.

Admitir uma mudança de estatuto na noção de sujeito conduz inevitavelmente a uma mudança no estatuto do objeto. É visível a influência que a mudança de objeto efetuada pela matemática exerceu sobre o estruturalismo, quando, por exemplo, faz da variação o seu objeto, trazendo por consequência não só o destaque à noção de função, como ainda tornando o objeto funcional. Ao não mais responder à relação matéria-forma, atinge o objeto uma funcionalidade pura, na qual matéria e forma ficam submetidas a uma modulação temporal, tornando-se um acontecer. Por conseguinte, instaura-se outra noção de sujeito que, deixando de ser representável por um ponto, passa a ser um lugar, uma posição, não mais existindo a dependência do objeto diante de um sujeito definido previamente. Será sujeito aquele que se instalar no ponto de vista. Este, por sua vez, estará sempre correlacionado a uma variação, embora a variação não seja o sujeito. O ponto de vista é, assim, condição para que um eventual sujeito apreenda uma variação. Se há um relativo, este não é dado pelo sujeito, e sim pela própria variação. Não sendo a variação proveniente do ponto de vista, este se torna o ponto a partir do qual um sujeito apreende uma variação. Esse relativismo apresentado pela variação do objeto da matemática é o mesmo proposto por alguns filósofos. Para Nietzsche, entre outros, afirma Deleuze, a noção de relativismo, diferenciando-se do seu emprego habitual, refere-se não a uma “variação da verdade de acordo com um sujeito, mas à condição sob a qual a verdade de uma variação aparece ao sujeito” (DELEUZE, 1991, p. 40).

Se a subversão efetuada pelo estruturalismo redefiniu as concepções de sujeito e objeto, conhecimento e verdade, ela o fez, antes, por haver redefinido o lugar da

linguagem. Uma vez que à linguagem é conferida uma potência, a quem fala é retirada toda potência, enquanto à palavra é conferido o poder de circular, ora finitizando, ora infinitizando o sentido. Segundo Lévi-Strauss (1968), antes de o homem saber o que significava o universo, este já existia como estrutura de linguagem. A integralidade dos significantes teria causado sempre certo embaraço ao homem, quando exposto à tarefa de atribuir significados. Se são oferecidos os significantes como tais, sem que sejam conhecidos pelo homem, permanece no vazio que os separa dos significados uma eterna interrogação. Essa tensão que se faz paradoxo, sempre exposto para jamais ser resolvido, encontra sua expressão no discurso. E o discurso, por sua vez, funda o falante e o falado, mas o falado não é o falante. Por isso, antes de valer pelo que diz, o discurso provoca... Antes de valer pelo que define, o discurso vale pelo que deflagra. E, antes de constituir-se em resposta, o discurso é pergunta, indagação – em suma, estímulo.

## REFERÊNCIAS

BACHELARD. O novo espírito científico. *In*: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DESCARTES, René. Discurso do Método. *In*: Obra Escolhida. São Paulo, 1973. p. 38 - 103.

DELEUZE, Gilles. Nietzsche e a Filosofia. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

\_\_\_\_\_. À quoi reconnaît-on le structuralisme? *In*: CHÂTELET, François. Histoire de la Philosophie VIII. Paris: Hachette, 1973. p. 299-335.

\_\_\_\_\_. A Dobra. Leibniz e o Barroco. Campinas: Papirus, 1991.

FOUCAULT, Michel. Las palabras y las cosas. México: Siglo veintiuno editores, 1968.

\_\_\_\_\_. A Arqueología do saber. Rio de Janeiro: Vozes, 1972.

\_\_\_\_\_. Nietzsche, Freud e Marx. São Paulo. Princípio Editora, 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss. Paris: PUF, 1968. Disponível em: [http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss\\_marcel/socio\\_et\\_anthropo/0\\_introduction/intro\\_socio\\_et\\_anthropo.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/0_introduction/intro_socio_et_anthropo.pdf). Acesso em: 28 de Outubro de 2012.

\_\_\_\_\_. A análise estrutural em Lingüística e em Antropologia. *In*: Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

NIETZSCHE, F. O livro do filósofo. São Paulo: Centauro, 2001. frag. 83.

\_\_\_\_\_. Crepúsculo dos Ídolos. São Paulo: Hemus, 1984.

\_\_\_\_\_. Assim falou Zaratustra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

\_\_\_\_\_. Vontade de potência. Rio de Janeiro: Ed. Globo, 1945.

### **SOBRE OS AUTORES**

Estrella Bohadana é Doutora em História dos Sistemas de Pensamento, título que obteve em 1990, na Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Leciona como Professora-Adjunta na Faculdade de Educação (Departamento de Estudos da Subjetividade e Formação Humana), da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ-EDU-DESF) e como Professora-Orientadora do Mestrado em Educação e Cultura Contemporânea da Universidade Estácio de Sá. Autora de diversos livros e artigos sobre mitologia, filosofia-psicanálise e filosofia-educação.

Sergio Sklar Doutor em Filosofia (USP), Professor-Adjunto do Departamento de Estudos da Subjetividade Humana da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Faculdade de Educação-DESF-UERJ), Membro da Sociedade Internacional de História da Psiquiatria e da Psicanálise (Paris). Autor de diversos livros e artigos sobre filosofia-psicanálise, filosofia-educação, psicanálise-educação.