Estruturalismo – história, definições, problemas*

Léa Silveira Sales
Universidade Federal de São Carlos

Resumo

O objetivo do presente artigo¹ consiste em traçar uma visão breve e geral do que podemos delimitar como pensamento estruturalista. Para alcançá-lo, iniciaremos retomando um pouco da história do conceito de estrutura e sua definição específica no estruturalismo moderno. Em segundo lugar, procuraremos percorrer três espécies de críticas direcionadas ao estruturalismo: uma crítica a seu método, uma crítica epistemológica e outra de cunho filosófico.

Abstract

This article aims at giving a brief overview of what we can single out as the structuralist thought. In order to do so, we begin with by presenting a brief history of the concept of structure and its specific definition in modern structuralism. In addition, we will try to evaluate three kinds of critiques to structuralism, namely, a critique as to its method, an epistemological critique, and a philosophical one.

* Structuralism – history, definitions, problems

¹ Este artigo faz parte de uma pesquisa financiada pela CAPES, sob a orientação do professor Dr. Richard Theisen Simanke.

Palavras-chave: Estruturalismo, **Keywords:** Structuralism, French pensamento francês contemporâneo. contemporary thought.

Ao longo dos anos 50 e 60, as produções intelectuais francesas viveram o que se denominou retroativamente de momento estruturalista. Esperança de um espírito científico para as Ciências Humanas e contraponto à Fenomenologia, o chamado programa estrutural suscitou o interesse e a dedicação de pensadores tão distintos entre si quanto, por exemplo, Lévi-Strauss, Lacan, Foucault, Althusser ou Roland Barthes -, mesmo que alguns dentre eles tenham negado veementemente este possível rótulo. De qualquer forma, quer seja o termo estrutura recusado ou abraçado, importa que, se quisermos compreender os desdobramentos do pensamento francês assim demarcado, teremos que visitar a questão “que é o estruturalismo?”. Torna-se necessário, então, tentar circunscrever a problemática colocada por este modo de pensar investigando um pouco de sua história, algumas definições de estrutura e algumas críticas que lhe foram dirigidas. Vale informar de saída que o que será apresentado a seguir constitui apenas um entre tantos recortes possíveis e que, como tal, obviamente não pretende esgotar o assunto, mas oferecer elementos que possam apontar direções de respostas para a pergunta em jogo.

Breve histórico

Primeiramente, é preciso apontar a existência de dois tipos de conceito de estrutura e, a partir dessa distinção, delimitar a área para a qual se voltará o interesse. Segundo Pouillon (*apud* LIMA, 1970), podemos falar de um “conceito diacronizado de estrutura” e de um outro conceito mais específico, próprio ao estruturalismo em seu momento francês. Fica claro, pelo resumo deste artigo, que se trata aqui de pensar mais detalhadamente o campo do segundo tipo de conceito. Quanto ao primeiro tipo, pretendemos apenas esboçar algumas linhas que lhe pertencem, pois, apesar da radicalidade de suas diferenças, é possível pensar que esse conceito diacronizado de estrutura forneça uma espécie de pano de fundo para o que queremos analisar.

Segundo Bastide (1959), a palavra “estrutura” tem sua origem no latim *structura* (do verbo *struere* = construir), e seu primeiro sentido vem da arquitetura, significando a maneira como um edifício é construído. A partir do século XVII, seu uso sofreu uma expansão que ocorreu em duas direções: em direção ao homem, especialmente por meio de uma comparação de seu corpo com uma construção arquitetônica, e em direção às suas obras, principalmente à língua. Fazendo referência à existência de um conjunto que pode ser pensado em termos de suas partes componentes e ainda às relações que essas partes estabelecem entre si, a estrutura ganhou terreno na Anatomia e na Gramática. O que explica essa expansão do termo para outras disciplinas além da arquitetura é justamente a riqueza heurística fornecida por um método comparativo, ou seja, é possível reproduzir, de forma abstrata, o plano segundo o qual o objeto é constituído para reconhecê-lo em outros conjuntos, o que torna possível o cotejamento entre diversas totalidades (BASTIDE, op. cit.). Essa idéia de estrutura seria sinônima, de acordo com Pouillon (op. cit.), da noção de harmonia, e a observação empírica seria suficiente para captar a estrutura, pois ela pertenceria à ordem do visível. Os termos estrutura, organização, agenciamento das partes e arranjo dos elementos são substituíveis sem perda de significado.

A ampliação do conceito de estrutura para o âmbito das Ciências Humanas, ainda seguindo Bastide (op. cit.), só foi efetivada no século XIX com Spencer, Morgan e Marx, e alcançou a consagração na obra de Durkheim com a publicação de *As regras do método sociológico* em 1895. Spencer toma do modelo biológico os insumos para forjar a expressão “estruturas sociais”, que nasce, assim, de um contexto organicístico – ele pensa a estrutura social em termos de organismo, apesar de ter insistido nas diferenças entre o organismo social e o organismo biológico². Segundo Bastide (op. cit.), Morgan, apesar de não falar de estruturas, mas de “sistemas de parentesco”, estava mais próximo de Lévi-Strauss porque se opunha àquela tendência naturalística.

² Também para Radcliffe-Brown, mais recentemente, haveria uma correspondência significativa entre a estrutura orgânica e a estrutura social. (Cf. LÉVI-STRAUSS, 1953, p. 344) Radcliffe-Brown fixou três objetivos para o estudo dos sistemas de parentesco: levantar uma classificação sistemática, compreender os traços próprios de cada sistema e atingir generalizações sobre a natureza da sociedade.

De fato, é o próprio Lévi-Strauss (1953) quem o situa como fundador daquele que seria o domínio específico do etnólogo: o estudo dos sistemas de parentesco. Já a contribuição de Marx está relacionada às suas importantes definições das relações entre a base, a estrutura e as superestruturas da sociedade. Lefebvre (1959) mostra que seria necessário distinguir no projeto de Marx vários termos que corresponderiam aos diversos significados de “estrutura” no estruturalismo moderno, tais como sistema, forma, todo, indivíduo e a própria palavra estrutura.

No início do século XX, surge, então, o neologismo “estruturalismo”, desta vez, no seio da Psicologia e refletindo uma postura de oposição à Psicologia funcional e ao associacionismo. Inicialmente, foram descobertas estruturas lógicas na Psicologia do pensamento da escola de Wurzburg, daí sua conclusão: “o pensamento é o espelho da lógica”. Para esta escola os processos mentais são conduzidos por uma estrutura cognitiva e motivacional subordinada a uma “tendência determinante” capaz de organizar o pensamento. Todavia, a estrutura em Psicologia foi bem mais fecunda com os trabalhos de Psicologia da *Gestalt* desenvolvidos por Köhler, Wertheimer, Lewin e Koffka. O que existe para a *Gestalt*, desde o início, é a totalidade; os elementos psicológicos da experiência imediata não podem ser pensados em si mesmos como se possuíssem uma existência prévia à estruturação. Era importante descobrir, com base na suposição do isomorfismo psicofísico, as leis que determinavam esse campo organizado – leis da totalidade perceptiva, da boa forma, das relações entre figura e fundo, etc³.

No entanto, o método estruturalista, em sua concepção moderna e na medida em que promove conseqüências em todas as Ciências Humanas, tem sua origem nos limites da Matemática e da Linguística. Aqui, uma referência importante é o *Curso de Linguística geral* de Saussure, obra resultante das anotações de seus alunos relativas aos cursos que ele proferiu entre 1907 e 1911, e publicada em 1916. Se, para a vertente historicista da Linguística, compreender era estabelecer a gênese e o sentido da evolução das palavras, para Saussure, no *Curso de Linguística geral*, importava a inteligibilidade dos arranjos e das organizações sistemáticas.

³ Com relação ao conteúdo deste parágrafo, cf. Figueiredo, 1991, p. 155 a 159, e Piaget, 1968, p. 45 a 50.

Por influências vindas da economia, Saussure afirmava que a história de uma palavra não dava conta de sua significação atual. Essa inversão das relações entre sistema e história é introduzida, segundo Ricoeur (1970), pela distinção entre língua e fala, e termina na formalização de três regras que serão generalizadas para outras disciplinas: a idéia de sistema, a relação entre sincronia e diacronia (com privilégio para a primeira) e o nível inconsciente, não reflexivo e não histórico das leis que operam na língua. A Lingüística saussureana tem como objeto o sistema de signos constituído pelas relações de determinação recíproca entre uma cadeia de sons (significantes) e uma cadeia de conceitos (significados):

Nesta determinação mútua, o que conta não são os termos, considerados individualmente, mas os afastamentos diferenciais; são as diferenças de som e de sentido e as relações entre ambos que constituem o sistema dos signos de uma língua. (RICOEUR, op. cit., p. 159).

Apesar de Saussure ser muitas vezes colocado como o pai fundador do estruturalismo, ele praticamente não usou o termo estrutura (e sim “sistema”), e a difusão de sua obra foi constantemente mediada pela Escola de Praga, sobretudo por Trubetzkoy e Jakobson. Certamente, não se trata apenas de uma questão de nomenclatura. Ocorre que a concepção fonológica com ênfase na sintaxe diz mais respeito às características centrais do estruturalismo tal como se difundiu pelas diversas Ciências Humanas (como veremos adiante) do que a concepção ainda semântica de Saussure⁴. Isso se reflete, por exemplo, na recusa, por parte de Jakobson, da arbitrariedade do signo e no fato de que, enquanto Saussure confundia som e fonema, Trubetzkoy dizia que o específico do fonema não era seu caráter puramente psíquico, mas que seu valor lingüístico residia exatamente em seu caráter diferencial.

⁴ Cf. Ricoeur, op. cit., p. 159 e Lima, 1970: “[...] Saussure só teve importância funcional para a antropologia de Lévi-Strauss depois ou correlatamente ao haver este apreendido a relevância das conclusões dos lingüistas russos. [...] só indiretamente Lévi-Strauss pensa em Saussure, e, quando o faz, é trazendo incorporadas as retificações propostas por Trubetzkoy, Jakobson [...]” (p. 25)

Nesta esteira é Hjelmslev quem promove o estruturalismo como programa fundador ao lançar a revista *Acta Linguistica* em 1939⁵. Trubetzkoy, Jakobson e Hjelmslev dão início a uma revolução epistemológica nas Ciências Humanas que passam a imaginar ter finalmente encontrado no estruturalismo aquilo que lhes garantirá um caráter verdadeiramente científico.

Essa difusão das sementes do instrumental estruturalista a partir da Linguística como disciplina piloto na direção de todas as Ciências Humanas encontra seu primeiro solo na Antropologia por ocasião do tão famoso encontro, em Nova York, entre Lévi-Strauss e Jakobson. É lá que o filósofo convertido à Antropologia assiste às aulas do linguísta sobre fonologia estrutural, o que lhe conduz a formular tanto a tese de correspondência formal entre a língua e o sistema de parentesco, quanto o modelo da metodologia estruturalista. Nasce *As estruturas elementares do parentesco*, obra que se torna referência para o que será produzido em seguida.

Em paralelo a essas origens na Linguística, é possível seguir um outro afluente: a influência, sobre os pensadores estruturalistas, daquela que é a linguagem formalizada por definição, a Matemática. Segundo Piaget (1968), a estrutura mais antiga que foi conhecida e estudada como tal foi a “estrutura de grupo”, descoberta por Galois. Vejamos como Piaget a define:

Um grupo é um conjunto de elementos (por exemplo, os números inteiros, positivos e negativos) reunidos por uma operação de composição (por exemplo, a adição) tal que, aplicada aos elementos do conjunto, torna a dar um elemento do conjunto; existe um elemento neutro (no exemplo escolhido, o zero), tal que, composto com um outro, não o modifica (aqui $n + 0 = 0 + n = n$) e, sobretudo, existe uma operação inversa (no caso particular a subtração), tal que, composta com a operação direta, fornece o elemento neutro ($+ n - n = - n + n = 0$); finalmente, as composições são associativas (aqui $[n + m] + l = n + [m + l]$). (Ibid., p. 18-19).

⁵ Cf. Dosse, 1991a.

Essa noção, aos poucos, conquistou a Matemática do século XIX e terminou por constituir o fundamento da álgebra⁶. A contribuição mais forte que a Matemática forneceu ao estruturalismo, colaborando para forjar seu modo de pensar, vem do grupo Bourbaki, com sua ideologia do rigor. Ao procurar colocar as Matemáticas inteiras sob a égide da estrutura, os Bourbaki operam uma abstração de segunda ordem: além do fato de não ser considerada a natureza dos elementos (ou seja, os elementos já possuem um caráter abstrato não importando seu conteúdo), são colhidas certas transformações comuns aos conjuntos que podem ser aplicadas a quaisquer elementos por meio de um princípio de isomorfização. Essas transformações conduzem, portanto, às estruturas gerais (as chamadas estruturas-mãe) e a seus axiomas, e deslocam a atenção aos termos das relações para as relações entre os termos. Fazer a teoria axiomática de uma estrutura consiste em deduzir todas as conseqüências lógicas de seus axiomas. Logo, fica estabelecida uma visão exclusivamente formalista da Matemática em detrimento de sua dimensão empírica⁷. André Weil, proveniente deste grupo, contribui diretamente para os trabalhos de Lévi-Strauss ao escrever o apêndice matemático de *As estruturas elementares do parentesco*, impulsionando, em função disso, a solidificação do paradigma estruturalista e, supostamente, a dissolução das fronteiras entre a Matemática e as Ciências Humanas⁸.

Daf à hegemonia do estruturalismo como paradigma central de vários outros campos do saber houve o passo da efervescência cultural francesa. Trata-se de uma história complexa e difusa com matizes e nuances que promovem ora o alargamento das fronteiras, ora a restrição do campo do signo⁹, de forma que se torna perigoso falar do estruturalismo como se este termo compreendesse uma unidade de pensamento ou mesmo uma circunscrição bem delimitada de premissas. Melhor seria falar dos estruturalismos, e compreender cada um deles significa certamente ter que se debruçar sobre cada história específica.

⁶ Sobre o que segue, cf. Dosse, 1991a.

⁷ Em entrevista a François Dosse, (1991a) Jacques Hoaurau declara que, na matemática estruturalista dos Bourbaki, “[...] o encadeamento, a concatenação, o engavetamento das proposições é dado como uma espécie de necessidade sem sujeito, objetiva, cuja tessitura interna cumpre analisar sem que isso signifique ter que se considerar os processos propriamente históricos da descoberta matemática.” (p. 250).

⁸ Para Descombes (1979), a definição de estrutura forjada pela matemática seria, rigorosamente, a única aceitável, e o único filósofo efetivamente sintonizado com o método matemático ao transpô-lo para a cultura seria Michel Serres.

⁹ Para o estudo mais detalhado dessa história – que não se insere nos objetivos deste trabalho – remetemos a Dosse, 1991a e 1991b.

Algumas definições para a estrutura

O que significa a incrível força adquirida pelo termo estrutura, sobretudo durante os anos 50 e 60? Qual a sua contribuição diferencial em termos de método e de valor heurístico? Será que tudo não passa de um mero modismo a circunscrever o conjunto de um certo número de pensadores? Devemos concordar com Kroeber quando se arrepende de ter ajudado a difundir o uso da estrutura ao afirmar que esse termo “[...] não acrescenta absolutamente nada ao que temos no espírito quando o empregamos, senão que nos deixa agradavelmente intrigados” (apud LÉVI-STRAUSS, 1953, p. 314)? Ou será que, ao contrário, pôr os olhos no mundo através desse novo instrumento é uma atitude capaz de carregar consigo novas possibilidades de interpretação, contribuindo, dessa forma, para o alargamento de nossa razão e de nosso conhecimento? Podemos, sim, falar do estruturalismo como moda, mas somente no sentido de que ele constitui, na expressão de Deleuze, “um ar livre do tempo” (1972, p. 271), conjunto de fluxos e intensidades virtuais que acabaram por se converter em diversos modelos concretos. Desta forma, é aí que se inserem as subsequentes tentativas de definição.

Em torno do sentido desse termo foi realizado um colóquio em Paris em 1959. Bastide (1959) relata que, ao realizar o discurso inaugural, esta foi uma das pronunciações de Moulin:

Termos de uso corrente como “grupo”, “classe”, “poder” ou “estrutura” não têm, hoje, dois, três, quatro significados fundamentais – o que é normal –, mas tantas acepções como autores, acepções estas inteiramente irreduzíveis a um denominador comum, quando não totalmente antinômicas. (p. 1).

Diante desta dificuldade, não cabe aqui saná-la apontando ilusórios caminhos que conduziriam a tal denominador comum. Ao contrário, pretendemos apenas, neste momento, colher algumas definições gerais fornecidas por autores afinados com o contexto do estruturalismo na tentativa de proporcionar uma primeira aproximação das significações acolhidas pela estrutura.

Uma estrutura pode ser definida como um sistema integrado de elementos¹⁰. Essa integração se dá de uma maneira específica, qual seja, se um dos elementos sofre uma mudança, todos os outros elementos serão modificados. As partes componentes dessa totalidade sistemática estão relacionadas entre si segundo leis específicas que garantem a identidade da estrutura. Esse sistema não se confunde com a idéia de organização interna de um conjunto e isso por dois motivos: 1) o sistema é imanente aos objetos considerados, o que permite a construção de um modelo que, por sua vez, torna possíveis a explicação e a previsão dos fatos observados; 2) se a idéia de organização procurava promover a inteligibilidade de um sistema por meio de um inventário de características recorrentes em diversos conjuntos observados, eliminando as diferenças que aparecem (consideradas acidentais ou apenas índices dos limites do conjunto), o estruturalismo, ao contrário, estabelece a possibilidade comparativa por outro caminho; trata-se, agora, de evidenciar o aparecimento das diferenças e não mais de eliminá-las: “O estruturalismo propriamente dito começa quando se admite que conjuntos diferentes podem ser aproximados não a despeito, mas em virtude de suas diferenças, que, então, se procura ordenar.”(POUILLON, *apud* LIMA, 1970, p. 31) As diferenças não constituem alteridades puras, mas se definem de acordo com relações estruturais comuns. Para Merleau-Ponty (1960) as diferenças ordenadas, ao invés de darem lugar a oposições, formatam complementariedades¹¹.

Levar a efeito o estudo da estrutura significa estabelecer a sintaxe das transformações que promovem a passagem de uma configuração a outra. Essa sintaxe, por ser limitada, restringe as possibilidades de mutação e dita a forma segundo a qual a estrutura será apresentada concretamente nos modelos.

A pesquisa estrutural só atinge, com efeito, resultado completo quando alcança ordenar a pluralidade dos fatos regulados na simplicidade do modelo. Este, por conseguinte, condensa as conclusões do raciocínio e, simultaneamente, as mostra de maneira mais compreensiva.(LIMA, 1970, p. 34).

¹⁰ O que vem a seguir tem como base os trabalhos de Bastide, *op. cit.*, e Lima, 1970.

¹¹ “O maior interesse desta nova investigação consiste em substituir as antinomias por relações de complementariedade.” (MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 197).

Após terem sido construídos, os modelos poderão ser comparados entre si, seja no interior de uma mesma disciplina, seja de forma interdisciplinar. Por tudo isso, ocorre um deslocamento no que se refere à procura do sentido; ele não é mais aquilo que se mostra camuflado numa linguagem obscura, mas deve ser procurado do lado das relações latentes na estrutura e passíveis de serem organizadas num modelo.

Em um estudo introdutório sobre o tema, Piaget (1968) empreende um esforço de generalização do conceito de estrutura com base no argumento que passamos a expor. É possível separar dois grandes tipos de problema no interior da temática estruturalista: um que se refere a um ideal de positividade e outro ligado às intenções críticas de cada disciplina, ou seja, a questão de saber a que o viés estruturalista se opõe ao se instalar em um determinado campo do conhecimento. Tais intenções críticas têm como características a variabilidade e a contradição. São irredutivelmente múltiplos os alvos atacados pelo estruturalismo: na Matemática, ele se queixa da compartimentagem dos assuntos heterogêneos; na Lingüística, das investigações diacrônicas; na Psicologia, do atomicismo e, de uma forma geral, da história, do funcionalismo e do sujeito. Portanto, não é possível procurar, por este caminho, a generalização almejada. Todavia, Piaget percebe que, se mirarmos as empreitadas estruturalistas através da lente de seu desejo de positividade, encontraremos dois aspectos comuns a todas elas: 1) o fato de que a estrutura é auto-suficiente e promove um potencial heurístico intrínseco ao objeto delimitado, sem precisar recorrer a nada que esteja fora desses limites, 2) o fato de que todas as áreas que aplicam o método estruturalista realmente alcançam a formalização de estruturas que revelam propriedades comuns. Em suas palavras:

[...] [Encontramos] de uma parte, um ideal ou esperanças de inteligibilidade intrínseca, fundadas sobre o postulado de que uma estrutura se basta a si própria e não requer, para ser apreendida, o recurso a todas as espécies de elementos estranhos à sua natureza; por outro lado, realizações, na medida em que se chegou a atingir efetivamente certas estruturas e em que sua utilização evidencia alguns caracteres gerais e aparentemente necessários que elas apresentam, apesar de suas variedades. (Ibid., p. 8).

Quais seriam essas propriedades, esses caracteres gerais comuns a todas as estruturas? Investiguemos, então, a definição de Piaget que, logicamente, é a mais adequada à sua epistemologia genética¹². Para este autor uma estrutura é, fundamentalmente, um sistema de transformações internas auto-reguladas, isto é, o mecanismo dessas transformações é submetido a leis (reguladas por processos obrigatórios de equilíbrio) que pertencem, não às propriedades dos elementos, mas ao sistema em si. Assim, as características do conjunto como totalidade serão distintas do acúmulo das características dos elementos. Além disso, a totalidade também define que as transformações do sistema não ultrapassarão os limites desse mesmo sistema. A transformação, a auto-regulação e a totalidade são os pontos capazes de definir uma estrutura. O primeiro desses pontos, a transformação (uma totalidade estruturada é também, por definição, estruturante), é o que especifica a problemática estruturalista, porque, se esta se reduzisse a definir as possibilidades de formalização, seríamos obrigados a admitir como de teor estruturalista todas as teorias, filosofias e formas de conhecimento que não fossem estritamente empiristas, ou seja, toda tentativa de estabelecer um tipo qualquer de formalização poderia vir a ser caracterizada como estruturalismo. Ao contrário, uma teoria estruturalista deve definir a totalidade dos movimentos virtuais do sistema de transformações.

Para Piaget (op. cit.), a existência da estrutura é independente do pesquisador que tem como tarefa construir sua formalização. Por trás da possibilidade de consecução dessa tarefa, há o postulado de que a estrutura é passível de tradução em modelos lógico-matemáticos ou cibernéticos. Mas, então, onde se situa a estrutura, se sua existência independe do teórico? Piaget descarta três possibilidades: 1) que elas sejam dadas como essências eternas, 2) que surjam, de forma contingente, no curso da história, 3) que possam ser retiradas do mundo físico. Resta-lhe ratificar sua visão construtivista (formada a partir de estudos sobre a estrutura e a gênese da inteligência), afirmando ser o real uma construção estruturada ao invés de um acúmulo de estruturas pré-formadas¹³.

¹² Isto porque é possível perceber que as linhas gerais da estrutura, tal como vistas por ele, estão bem de acordo com os processos de assimilação, acomodação e equilíbrio.

¹³ "Apoiá-lo [o virtual da estrutura] sobre essências é somente uma petição de princípios. Procurá-lo no mundo físico é inadmissível. Situa-lo na vida orgânica já é mais fecundo, porém sob a condição de se lembrar que a álgebra geral não está 'contida' no comportamento das bactérias ou dos vírus. O que resta, então, é a própria construção e não se vê porque seria insensato pensar que a natureza última do real é estar em construção permanente, em lugar de consistir em uma acumulação de estruturas prontas." (PIAGET, op. cit., p. 56).

Piaget pode, por conseguinte, afirmar que as estruturas pertencem ao sujeito na medida em que seus comportamentos operatórios interagem com o mundo físico na sua construção. Se a desconsideração pelo conceito de sujeito faz parte do discurso dos estruturalistas que procuram estruturas consideradas puras, sem história, sem gênese e sem funções, para Piaget, “É fácil construir tais essências no terreno filosófico, onde a invenção é livre de todo constrangimento, mas é difícil encontrá-las no terreno da realidade verificável.” (Ibid., p. 47) E aí não se trata do sujeito do vivido, nem do sujeito da consciência, mas do sujeito como centro de funcionamento, como instância de atividade de um comportamento operatório, instância sempre aberta para uma incessante construção cujas transformações ocorrem devido a necessidades internas que nascem de suas interações com o meio exterior. Desta forma, para Piaget, a estrutura é inevitavelmente acompanhada da história, da função e da gênese, enfim, da construção:

[...] A gênese não é senão a passagem de uma estrutura a uma outra, mas uma passagem formadora que conduz do mais fraco ao mais forte e a estrutura não é senão um sistema de transformações, cujas raízes, porém, são operatórias e resultam, portanto, de uma formação prévia dos instrumentos adequados. (Ibid. p. 115)¹⁴.

Certamente, para que essa tentativa de definição e caracterização do estruturalismo não apareça de uma forma estanque, é importante passar a problematizá-la. Realizaremos essa tarefa a partir de dois pontos: a crítica empreendida por Paul Ricoeur com respeito ao questionamento da importância da dimensão histórico-hermenêutica e os paradoxos inerentes ao estruturalismo apontados por Descombes e Derrida. Esses três autores fornecerão três espécies distintas de crítica: uma crítica do método estruturalista, uma crítica epistemológica e outra filosófica, respectivamente.

¹⁴ Se, para Lévi-Strauss, a etnologia é primeiro uma psicologia (Cf. RICOEUR, 1970, p. 183). para Piaget, a Psicologia é primeiro uma biologia, porque as estruturas da inteligência se situam a meio caminho entre o sistema nervoso e o comportamento consciente.

Estrutura e interpretação

É a partir da hermenêutica que Ricoeur tem algo a questionar sobre o método estruturalista – sua pergunta gira em torno do sentido que este método reconhece ao tempo histórico. Para formular este questionamento ele aloca seu alvo sobre aquela que foi a primeira e a mais discutida tentativa de transpor os modelos lingüístico e matemático para as Ciências Humanas: a Antropologia Estrutural de Claude Lévi-Strauss. O ponto central de sua análise recai sobre a relação entre diacronia e sincronia. Como apontamos acima, o estruturalismo opera af uma inversão a partir da qual a dimensão diacrônica passa a reter uma importância teórica menor do que a sincrônica. Não se trata de uma relação de oposição, mas de subordinação, que confere à história um incômodo segundo lugar, o lugar de algo que, ao invés de explicar, funciona como fator de perturbação – ela só aparece como vetor de alteração do sistema a ser compreendido e se efetiva pela comparação dos diversos estados, anteriores e posteriores, do sistema. “A história é mais responsável pelas desordens que mudanças significantes [...]” (RICOEUR, 1970, p. 160).

Além disso, há um outro aspecto muito importante que diz respeito à própria relação de compreensão entre o observador e o sistema, e que contribui no deslocamento da dimensão temporal para um segundo lugar. Na Fonologia, as leis Lingüísticas não se abrigam no clarão da consciência, mas pertencem a um inconsciente essencialmente não reflexivo e não histórico. Obviamente este inconsciente não tem que ver com o inconsciente pulsional, freudiano. Ricoeur o designa como um inconsciente kantiano que, no entanto, não faz referência a um sujeito pensante, um inconsciente categorial e combinatório; ele determina uma ordem ignorada. Entre este espírito inconsciente e a natureza, é postulada uma isomorfia que garante as possibilidades de compreensão do sistema considerado. Ricoeur (op. cit.) lembra que, em *Antropologia estrutural* (1958), bem antes de *O pensamento selvagem* (1962), onde este ponto atinge seu clímax metafísico, Lévi-Strauss já falara de uma identidade entre as leis do mundo e as leis do pensamento. Se as leis do mundo são fundamentalmente sincrônicas, e as do pensamento, também e na mesma medida, o método estrutural não pode consistir numa retomada histórica do sentido, e podemos nele encontrar, em última instância,

um princípio metafísico que institui uma relação não-histórica entre observador e sistema, ao mesmo tempo que garante a potência explicativa do estruturalismo e seus anelos de cientificidade — já que a relação de compreensão é entendida como algo objetivo e, por conseguinte, independente do observador.

A pergunta/crítica de Ricoeur poderia, numa primeira aproximação, ser formulada nos seguintes termos: o estruturalismo consegue dar conta da dimensão histórica do sentido? Poder-se-ia argumentar, aqui, que Lévi-Strauss considera, sim, a historicidade dos fatos, apesar de priorizar a dimensão sincrônica. Isso fica claro quando ele diz, por exemplo, que o parentesco não é um fenômeno estático e que existe simultaneamente na diacronia e na sincronia, ou que não existe contradição entre a dialética estrutural e o determinismo histórico, ou ainda que o método histórico não é incompatível com uma atitude estrutural¹⁵. Certamente, essas passagens não são desconhecidas para Ricoeur, e não é por este caminho que se desenvolve sua reflexão. Interessa-lhe apontar que, se a história tem lugar no estruturalismo, é somente na medida em que é entendida como diacronia. Podemos, então, fornecer uma outra formulação da crítica de Ricoeur: as relações entre sincronia e diacronia, com o governo da primeira sobre a segunda, são capazes de dar conta da historicidade própria aos símbolos? Este filósofo, por estar inscrito em um universo de sentido distinto, suspeita haver um tipo de historicidade não esgotado pelo conceito de diacronia¹⁶ — o qual só faz sentido dentro da episteme estruturalista —, especialmente naquilo que não se subordina às relações sincrônicas. Em suas palavras:

[...] o ponto crítico será alcançado quando estivermos em face de uma verdadeira tradição, isto é, de uma série de retomadas interpretantes, que já não podem ser consideradas como a intervenção da desordem num estado do sistema. (Ibid., p. 160)

¹⁵ Sobre esses três pontos, conferir, respectivamente, Lévi-Strauss 1945, p. 65, 1956, p. 275 e 276, e 1953, p. 329.

¹⁶ Citamos uma passagem de Ricoeur extremamente esclarecedora quanto às diferenças entre historicidade e diacronia: na análise estrutural, “[...] compreender não consiste em retomar intenções de sentido, em reanimá-los [os arranjos] por um ato histórico de interpretação que se inseriria, ele próprio, numa tradição contínua; a inteligibilidade se prende ao código de transformações que assegura as correspondências e as homologias entre arranjos ligados a níveis diferentes da realidade social [...]” (Ibid., p. 169).

Outro objetivo de Ricoeur nesse texto é procurar saber, tendo em vista as diferenças entre história, de um lado, e o par sincronia/diacronia do outro, como uma compreensão de tipo estrutural pode interagir com outra de tipo hermenêutico, o que o estudo das estruturas tem a contribuir para uma compreensão interpretante, e vice-versa.

Nosso problema será saber como uma inteligência objetiva que decodifica pode revezar uma inteligência hermenêutica que decifra, isto é, que retoma para si o sentido, ao mesmo tempo que se amplia do sentido que decifra. (Ibid., p. 165),

Como já anunciamos, foi com *As estruturas elementares do parentesco* que Lévi-Strauss iniciou a transposição do método fonológico para a Antropologia. Nesta obra encontramos, segundo Ricoeur (op. cit.), a reiteração das três principais inovações da fonologia: os sistemas de parentesco se situam em nível inconsciente, seus elementos só são significantes na medida em que se diferenciam entre si constituindo pares de oposição, e são entendidos em termos de sincronicidade. Mas não é o simples aparecimento dessas três características da organização o que autoriza o uso do modelo lingüístico na Antropologia. Ou melhor, se elas aparecem, é porque existe uma razão que lhes é anterior. O que garante essa passagem é, sobretudo, o fato de o parentesco ser considerado um verdadeiro sistema de comunicação, tal como qualquer língua. Segundo Lévi-Strauss, a cultura consiste em regras que governam todas as formas de comunicação, ou seja, regras que produzem os três principais níveis de comunicação (ou de trocas): mulheres, bens e mensagens. Ele diz:

Em toda sociedade, a comunicação se opera ao menos em três níveis: comunicação de mulheres, comunicação de bens e serviços, comunicação de mensagens. Por conseguinte, o estudo do sistema de parentesco, o do sistema econômico e o do sistema lingüístico oferecem certas analogias. Todos os três dependem do mesmo método; diferem somente pelo nível estratégico em que cada um escolhe se situar no seio de um universo comum. (1953, p. 336).

Tal seria, portanto, a fundamentação do princípio de generalização: os fenômenos da vida social são do mesmo tipo dos fenômenos lingüísticos; também o parentesco é um sistema arbitrário de representações. Fundamental para este princípio de generalização do método estrutural é a idéia de código. É ela que garante a correspondência formal entre as estruturas e a compreensão da função simbólica.

Ricoeur (op. cit.) passa, então, a analisar a validade do princípio de generalização e de analogia. Em sua avaliação as generalizações de Lévi-Strauss são inicialmente prudentes e cautelosas, e a homologia entre as trocas de palavras e trocas de mulheres é considerada “legítima” e “esclarecedora”. Entretanto, essa passagem não seria tão tranqüila se o objeto não fosse mais o sistema de parentesco, mas a arte e a religião, pois, para Ricoeur, os discursos artístico e religioso não constituem simplesmente “uma espécie de linguagem”, mas são discursos significantes e particulares, cuja construção tem como base um instrumento de comunicação, ou seja, a língua. Portanto, se o modelo lingüístico conduz a investigação, procurando estabelecer uma lógica de oposições e de diferenças, não estaria, a princípio, garantida a validade desse modelo para aqueles discursos particulares. Noutras palavras, não seria assim tão certo que a arquitetura da cultura seja formalmente parecida com a da linguagem, e o papel universal da linguagem na cultura não seria o bastante para justificar essa relação de semelhança. “*As coisas ditas não têm forçosamente uma arquitetura similar à da linguagem, enquanto instrumento universal do dizer.*” (RICOEUR, op. cit., p. 166). Por isso é que Lévi-Strauss teria recorrido ao “espírito humano” como um terceiro termo que pudesse completar essa justificativa. Mas, se esta foi uma tentativa de solucionar o problema, é aí que Ricoeur encontra elementos para levar adiante sua crítica e torná-la ainda mais central, pois, para ele, nada sustenta que esse espírito seja regido pelos mesmos princípios que a Lingüística. Assim, a análise estrutural deveria limitar-se a procurar esclarecer relações entre a estrutura Lingüística e a estrutura social somente quando se tratasse de expressões homogêneas a essas duas estruturas e que já tivessem sido formalizadas. Esta seria a condição de existência de uma Antropologia estrutural consciente de seus próprios limites e que se definisse como uma teoria geral das relações diferenciais.

Segundo Ricoeur (op. cit.), em *Antropologia estrutural*, o próprio Lévi-Strauss estava preocupado em considerar esses limites, prudência que se perde com a ousadia das generalizações de *O pensamento selvagem*. Aqui, a passagem do modelo linguístico à arte, à religião e até à natureza mesma das coisas é totalmente realizada a partir do princípio de que espírito e natureza possuem estruturas homólogas e, portanto, o funcionamento do primeiro seria capaz de permitir compreender o funcionamento da segunda. Se *O pensamento selvagem* faz definitivamente uma escolha radical pela sintaxe em detrimento da semântica, para Ricoeur:

Falta infelizmente uma reflexão sobre suas condições de validade, sobre o preço a pagar por este tipo de compreensão, numa palavra uma reflexão sobre os limites, que contudo aparecia sempre nas obras anteriores. (Ibid., p. 169).

Ora, Ricoeur percebe que esta escolha definitiva a favor da sintaxe se fundamenta sobre exemplos injustificadamente restritos exatamente à área geográfica que melhor se presta à aplicação do método estrutural. Ao fazer convergir todos os seus esforços explicativos na direção do totemismo, o estruturalismo realiza uma generalização indevida a todo um nível de pensamento considerado globalmente – o pensamento selvagem –, pois é aí que podem ser encontrados, da maneira mais manifesta (apesar de excepcional), toda a importância dos arranjos e toda a irrelevância dos conteúdos. Ricoeur se pergunta, então, o que aconteceria se fossem considerados, ao invés do totemismo, os pensamentos semítico, proto-helênico e indo-europeu – justamente aqueles que exercem influência sobre o fundo mítico da cultura ocidental moderna. Será que eles se submeteriam assim tão tranquilamente ao esquema estrutural? A resposta de Ricoeur é que o método estrutural se presta, sim, à análise de tais pensamentos mas isso não pode se passar sem que sobre um resto de extrema importância. Ele supõe que:

[...] Talvez haja um outro pólo do pensamento mítico onde a organização sintática é mais fraca [...] e onde, ao contrário, a riqueza semântica permite retomadas históricas indefinidas nos contextos sociais mais variáveis. (Ibid., p. 170).

Para Ricoeur esses outros tipos de pensamento mítico só são passíveis de compreensão a partir de uma inteligência hermenêutica que considere em primeiro plano a natureza de seus conteúdos. Nela os acontecimentos não são mais entendidos como simples interferências na estrutura, mas como o próprio fator explicativo, na medida em que são continuamente retomados e reinterpretados numa tradição de sentido que precede a idéia de sistema. O acontecimento não é mais o que ameaça a harmonia da estrutura, mas o aspecto a merecer maior atenção na atividade explicativa. De fato, aqui se revela a primazia da história no próprio método de pesquisa, pois este consistiria em restituir o trabalho intelectual de cada povo procurando o seu sentido fundador. Trata-se de uma dupla historicidade: método histórico que se aplica a fatos históricos¹⁷. Assim, tomando como exemplo a tradição hebraica, Ricoeur mostra que o método estrutural não esgota o sentido de certos mitos. Nestes casos, seria necessário considerar o excesso de significados e uma regulação semântica, e não o excesso de significantes e uma regulação estrutural, como queria Lévi-Strauss.

Um outro tipo de limite do estruturalismo analisado por Ricoeur (op. cit.) refere-se aos momentos em que esse paradigma tenta passar de ciência a filosofia. Com isso, o estruturalismo só consegue atingir esboços de filosofias. De acordo com a análise deste filósofo, Lévi-Strauss atinge desdobramentos filosóficos diversos, desnecessários e, por vezes, contraditórios em *O pensamento selvagem*. Podemos afirmar que esses desdobramentos oscilam entre: 1) uma absolutização do modelo lingüístico que termina por designar um inconsciente categorial kantiano sem sujeito; 2) a afirmação de que a estrutura desempenha um papel mediador entre *praxis* e práticas — ponto de vista oposto ao primeiro, pois não absolutiza a estrutura, existe algo anterior a ela: a *práxis*; 3) a tentativa de dissolução do homem e de reintegração da cultura à natureza a partir da afirmação de que o espírito é uma coisa e, portanto, de funcionamento homólogo ao da natureza — ponto de vista oposto ao segundo, visto que retorna a uma postura formalista absoluta.

¹⁷ “O trabalho histórico sobre estes acontecimentos é, com efeito, ele mesmo uma história ordenada, uma tradição interpretante. A reinterpretação por cada geração do fundo de tradições confere a esta compreensão da história um caráter histórico, e suscita um desenvolvimento que tem uma unidade significante impossível de projetar num sistema.” (Ibid., p. 177).

Ao invés dessas três posições, seria mais interessante, segundo Ricoeur, e mais de acordo com o modelo lingüístico, se a estrutura fosse entendida como um inconsciente instrumental “[...] por meio do qual um sujeito falante se propõe de (sic.) compreender o ser, os seres e ele mesmo.” (Ibid., p. 184).

Apesar de todas essas críticas, Ricoeur pensa que o estruturalismo pode funcionar como uma fase importante na compreensão dos fatos culturais. Se o estruturalismo só pode existir na suposição da existência de uma função simbólica, Ricoeur pode afirmar que ele é justamente a fase abstrata (preocupada com a sintaxe) da compreensão dessa função. Restaria pensar a sua fase concreta, que estaria do lado da compreensão semântica, e é isso que lhe permite resgatar a importância da hermenêutica. Ao filósofo caberia a tarefa de restituir uma compreensão plena que abrangesse tanto uma análise formal quanto uma análise semântica, “[...] o fundo semântico assim mediatizado pela forma estrutural tornar-se-ia acessível a uma compreensão mais indireta, porém mais segura.” (RICOEUR, op. cit., p. 165). Nos casos em que a historicidade prevalece sobre a dimensão sincrônica, o método estrutural fornece apenas um esqueleto abstrato a ser retomado pela inteligência hermenêutica. Se a hermenêutica não opera sem um mínimo de compreensão das estruturas, no sentido inverso, também o estruturalismo não pode funcionar sem uma consideração da interpretação semântica:

Um exame cuidadoso de La pensée sauvage sugere que sempre se pode procurar, na base das homologias de estrutura, analogias semânticas que tornam comparáveis os diferentes níveis de realidade [...] [a] afinidade dos conteúdos é de alguma maneira residual; residual, mas não nula. Por isso é que a inteligência estrutural nunca se faz sem um grau de inteligência hermenêutica, mesmo se esta não é tematizada. (Ibid., p. 186).

Paradoxos do estruturalismo

A teoria da informação

Dissemos que a Antropologia Estrutural nasce por uma analogia entre parentesco e comunicação. Mas qual é o aspecto que estabelece essa suposta afinidade entre método estrutural e sistemas de signos?

Existe alguma premissa que destine necessariamente um aos outros? Vincent Descombes, em *Le même et l'autre* (1979), diz que, se, por um lado, não existe nada a priori que garanta a aplicação privilegiada da análise estrutural aos signos nem que obrigue a ciência dos signos a ser exclusivamente estruturalista, por outro, podemos encontrar na noção de comunicação a ponte capaz de unir intimamente signos e estruturas. Mais especificamente, é a idéia de código que permitirá melhor compreender o que a comunicação diz da estrutura.

A teoria da informação, na qual também vem beber o estruturalismo, foi desenvolvida por dois engenheiros da telecomunicação: Shannon e Weaver no final da década de 40¹⁸. Seu objetivo era otimizar o rendimento da transmissão de informação através da formalização de um sistema exclusivamente sintático que tinha como ponto central justamente a idéia de código. Este não significa o estabelecimento de correspondências entre significantes e significados, mas compreende unicamente a sintaxe interna de uma seqüência de sinais. Para que se consiga atingir um nível ótimo de comunicação, é preciso extirpar o problema do ruído na transmissão das mensagens descobrindo as condições sob as quais podemos encontrar emissão e recepção cristalinas, com o mínimo grau possível de interferências indesejadas (idealmente, esse grau seria igual a zero). Noutras palavras, a comunicação acontece quando uma mensagem é recebida exatamente da mesma forma que foi emitida; quanto mais houver distorções e alterações no conjunto de sinais emitidos, mais ineficaz será o processo de comunicação.

O problema da transmissão é analisado a partir de dois pontos: a entrada e a saída do canal de comunicação¹⁹. Na entrada o problema consiste em encontrar uma forma de transformar as informações da fonte na emissão de determinados sinais que consistem na mensagem, ou seja, trata-se de codificar; na saída encontramos a situação diametralmente inversa: é preciso passar da recepção daquele conjunto de sinais à sua interpretação, trata-se de decodificar. O código se situa, então, exatamente entre a fonte de informações do emissor e a interpretação do receptor, e só funciona porque possui, por definição, três propriedades: precede a mensagem, é independente dela e é também independente do emissor. Vejamos cada uma delas mais detalhadamente.

¹⁸ Sobre esse parágrafo, cf. Wolf, 1987.

¹⁹ A partir desse ponto, voltamos a seguir Descombes, 1979.

O código não pode ser construído por quem dele faz uso durante o processo de comunicação, porque tal processo se define pela transmissão de informações codificadas segundo regras pre-estabelecidas. São essas regras que conduzem a comunicação e, por esta razão, devem possuir existência anterior a ela. Assim, o código precede necessariamente seu uso, definindo, de antemão, o conjunto das situações nas quais esse uso poderá ocorrer. Não há lugar para o novo no código, é impossível nele encontrar mensagens surpreendentes, inesperadas, inéditas ou poéticas: tudo o que, a partir dele, é possível dizer ou transmitir já foi, por uma questão de lógica, previsto por suas regras. Ser receptor implica conhecer o código, e conhecer o código implica saber quais são todas as mensagens latentes, tudo o que pode vir a ser dito, antes que a emissão tenha início. Resulta finito o número de mensagens suscetíveis de encontrar abrigo em cada código. O emissor, ao fazer uso do código deve aceitar essas restrições, e isso quer dizer que se torna vedada toda idéia de expressão. Fica claro que a mensagem não pode carregar consigo a experiência pura do sujeito que emite os sinais informativos, já que está prescrito, antes de qualquer comunicação, aquilo que é passível de sinalização. Nessa análise do processo de comunicação o foco não se direciona para a situação do emissor na fonte da informação; é o lugar do receptor que é sublinhado. Importa sobretudo que o destinatário receba exatamente aqueles sinais que foram transmitidos pelo emissor. Este, por conseguinte, se depara com uma complicada tarefa: traduzir em um número restrito de sinais uma informação essencialmente nova de forma a construir uma daquelas mensagens previstas pelo código.

O estruturalismo retoma toda essa definição do código e da transmissão de informação ao afirmar que os fenômenos lingüísticos (e por extensão, como vimos, os fenômenos sociais, etc.) são fenômenos de comunicação, e que as línguas “naturais” (como o português, por exemplo) são também códigos, tanto quanto os “artificiais”. Se a linguagem humana funciona como um sistema de comunicação, nela serão igualmente válidas todas aquelas propriedades que descrevemos para a noção de código. Daí resultam, segundo Descombes (op. cit.), as três teses fundamentais do estruturalismo, as quais passamos a apresentar.

A primeira afirma que o significante precede o significado. A linguagem não funciona como um elo entre um interior e um exterior, visto que foram suprimidas as possibilidades de expressão mediante a precedência do conjunto de significantes sobre a mensagem. A existência primordial de uma situação vivida, de um significado puro, e a necessidade urgente de exprimi-la não são consideradas no esquema estrutural. “A mensagem não é a expressão de uma experiência, mas ela exprime antes as possibilidades e os limites do código utilizado com relação à experiência.” (DESCOMBES, op. cit., p. 115).

A segunda tese supõe que a emergência do sentido se dá a partir do não-sentido. Ora, se a língua já contém em sua virtualidade a finitude de todas as mensagens possíveis, a única forma de produzir uma mensagem genuinamente nova e de fugir às convenções (do ponto de vista do locutor) é formular algo imprevisto e, portanto, sem sentido (para as determinações significantes do código). O sentido novo assim produzido como efeito do não-sentido ultrapassa as fronteiras do código. Parte de uma linguagem, mas nela não se detém.

Enfim, a terceira tese afirma a submissão do sujeito à lei do significante. Segundo Descombes (op. cit.), enquanto a fenomenologia analisava os fatos de linguagem tomando como referência a denotação, a perspectiva do sujeito falante e a produção intersubjetiva de um sentido que sempre revelava a originalidade de uma experiência, o estruturalismo se preocupa com o lugar do destinatário. Este decodifica a mensagem recebida ao conseguir enxergar o lugar diferencial que ela ocupa com relação a todas as outras mensagens que poderiam ter sido emitidas a partir do código disponível. A mensagem assim produzida não revela o que acontece na fonte da informação. Apenas afirma que algo desta situação se submete às exigências do código. Então não interessa a denotação, mas a forma da enunciação. Quando se trata de códigos artificiais, Descombes esclarece, eles são construídos de maneira a fornecerem um conhecimento suficiente da situação para o que se quer operacionalizar. No entanto, quando se trata de línguas naturais, não podemos saber qual o nível de correspondência que existe entre a língua e a experiência. Assim:

O código, não o emissor, decide sobre o que é pertinente e o que não o é. Se a língua é um código, é ela quem fala cada vez que o sujeito falante profere o que quer que seja. A fala não é um gesto que transportaria à expressão verbal o sentido da experiência “ainda muda” porque a experiência muda não possui por ela mesma nenhum sentido. O sentido aparece com o significante, isto é, com a primeira oposição de “sim” e de “não”, de “alguma coisa” e de “nada”. [O sentido da mensagem é aquele] que a experiência pode receber num discurso que a articulará segundo um certo código, ou seja, num sistema de oposições significantes. (Ibid., p. 118).

Descombes (op. cit.) critica a generalização que os pensadores estruturalistas realizam ao passarem do código às línguas ditas naturais. Esses dois tipos de linguagem não parecem se recobrir. Enquanto os códigos artificiais são construídos, as línguas não o são. Outra diferença é que um código artificial só pode ser construído a partir de uma língua. Além disso, os sujeitos falantes não estão de acordo, a princípio, quanto a todas as possíveis mensagens que podem ser geradas com uma língua (eles nem sequer são capazes de conhecê-las), nem sua única finalidade é visar à simples troca de informações; “[...] uma língua não possui a univocidade de um código, no qual o valor simbólico de cada um dos símbolos é fixado pela regra.” (Ibid., p. 123).

Este autor mostra ainda que existe uma evidente contradição no fato de se buscar na teoria da informação fundamentos para o estruturalismo. Ora, se por toda parte o estruturalismo apregoa a submissão do sujeito ao significante, como pode procurar solo em uma teoria cujo objetivo era fornecer ao homem um controle mais apurado da transmissão de mensagens graças a um melhor domínio sobre os fatos de comunicação?

A estruturalidade da estrutura

Derrida (1970) parte da idéia de centro para relatar a diferença que existe entre um momento que pensa a estrutura e outro que pensa a estruturalidade da estrutura como operação de repetição, de volta sobre si.

Ele reflete sobre aquela questão da distância entre um conceito diacronizado de estrutura e o conceito próprio ao estruturalismo (sobre a qual dissertamos no item “Breve histórico”) a partir de um outro aspecto.

A invasão da problemática universal pela linguagem é destacada como o evento divisor de águas. Antes dela, qualquer pensamento sobre a estrutura sempre terminava no exercício de uma limitação da “liberdade interacional” de seus elementos mediante o governo da idéia de centro. Até que tal evento ocorresse:

[...] A estruturalidade da estrutura, ainda que sempre presente, foi sempre neutralizada ou reduzida, através de um processo que consistia em atribuir-lhe um centro ou em referi-la a um ponto de presença, a uma origem fixa [...] [cuja função era] a de garantir que o princípio organizador da estrutura limitasse aquilo que poderíamos chamar de liberdade interacional da estrutura. (DERRIDA, op. cit., p. 260).

Segundo a maneira como o pensamento clássico se debruça sobre a estrutura, seu centro fixo é aquilo que, a um só e mesmo tempo, permite e impede a livre interação de seus elementos. Permite, na medida em que é ele quem confere a forma total da estrutura, determinando deslizamentos, permutações, transformações e trocas. Impede porque exatamente no centro as substituições não são mais possíveis. O centro rege a estrutura. No entanto, se nele não são possíveis aquelas operações que caracterizam a estrutura, é preciso dizer que ele se encontra fora da estruturalidade; “[...] o pensamento clássico a respeito da estrutura poderia dizer que o centro está paradoxalmente dentro da estrutura e fora dela.” (Ibid, p. 261) Eis o que seria, para Derrida, a contradição coerente da estrutura centrada. Portanto, a liberdade interacional da estrutura se fundamenta sobre uma imobilidade, sobre a certeza fixa de uma presença total que pode ser apontada como origem e/ou como fim (pois que se encontra dentro e fora). É por isso que o pensamento clássico fala das transformações da estrutura por referência a uma história do sentido “[...] cuja origem pode sempre ser revelada ou cujo fim pode sempre ser antecipado sob a forma de presença.” (Ibid., p. 261).

Se a estrutura é determinada por seu centro, podemos ver que sua história consiste numa série de substituições de um centro por outro, cujos nomes, em diferentes períodos, podem ser, entre outros, os de Deus, consciência, essência, substância, homem ou sujeito. “A história da Metafísica, bem como a história do Ocidente, é a história dessas metáforas e metonímias.” (Ibid., p. 262). Para Derrida todos esses nomes têm em comum a referência a uma determinação do ser como presença.

Mas, a partir do momento em que a linguagem passou a ser a referência central, a partir do instante em que tudo passou a ser discurso, tornou-se necessário pensar a própria estruturalidade da estrutura – e, conseqüentemente, tornou-se necessário também descentralizá-la. De que forma? Se antes o significado só podia ser pensado como transcendental, como algo que possuía uma existência absoluta para além da estrutura, agora ele só pode ser entendido como fazendo parte de um sistema de diferenças. Assim, a interação da significação não encontra mais limites ou impedimentos, visto que não é mais suposto um significado transcendental que exerça esse papel. As permutações da estrutura não se dão de forma a substituir algo que possuísse uma existência a priori, e é por isso que, a partir de então, poderão ser pensadas possibilidades infinitas de substituições.

Provavelmente a partir daí foi necessário começar a pensar que não havia um centro, que o centro não podia ser pensado na forma de um estar-presente, que o centro não tinha um locus natural, que ele não era um locus determinado e sim uma função, uma espécie de não-locus, onde um número infinito de substituições de signos entrava em jogo. (Ibid., p. 262).

Para situar essa descentralização da estrutura, Derrida (op. cit.) indica suas manifestações mais radicais: a crítica da Metafísica por Nietzsche, a crítica da consciência, do sujeito e da identidade pessoal por Freud, e a destruição heideggeriana da Metafísica (ou seja, a negação da determinação do ser como presença). Acontece que, segundo seu ponto de vista, todos os discursos destrutivos terminam por cair necessariamente numa circularidade.

A especificidade dessa circularidade é que ela estabelece uma dívida, um laço íntimo entre história da Metafísica e destruição da história da Metafísica — em vez de separá-las como seria de se esperar dos discursos destrutivos. Em que consiste essa circularidade? Segundo Derrida, os discursos que pretendem destruir a Metafísica se constituíram (e isso não poderia ocorrer de outra forma) tomando em seu corpo conceitos próprios àquilo que queriam criticar. Ou seja, eles precisam de idéias pertencentes à Metafísica para levar adiante seu projeto, e como essas idéias não consistem em átomos isolados, ao retomá-las, é todo o sistema de pensamento clássico que se está trazendo de volta.

Não faz sentido dispensar os conceitos da Metafísica para atacar a Metafísica. Não temos nenhuma linguagem — nenhuma sintaxe e nenhum léxico — que esteja alheio a esta história; não podemos enunciar uma única proposição destrutiva que não resvale na forma, na lógica e nas postulações implícitas, que pertencem precisamente àquilo que se procura contestar. (Ibid., p. 263).

A partir dessas considerações, Derrida explicitará alguns paradoxos inerentes ao estruturalismo de Lévi-Strauss, procurando mostrar que existem aí uma crítica da linguagem e uma linguagem crítica.

Derrida (op. cit.) explica que, quando Lévi-Strauss, em *O cru e o cozido*, pretende ultrapassar, mediante a idéia de signo, a oposição entre o sensível e o inteligível, ele propõe uma tarefa em si contraditória, pois o conceito de signo só existe na e desde aquela oposição (o signo é sempre signo de algo, significante ligado a significado).

Quanto à oposição entre natureza e cultura, Derrida diz que Lévi-Strauss sentiu simultaneamente “[...] a necessidade de utilizar essa oposição e a impossibilidade de torná-la aceitável” (Ibid., p. 265 e 266). Se o universal e o espontâneo pertencem à ordem da natureza, enquanto as normas e as regras são variáveis e pertencem à ordem da cultura, a proibição do incesto assume a face de um escândalo ao se definir ao mesmo tempo como algo universal e cultural. Norma universal que, portanto, não se encaixa na oposição entre natureza e cultura,

exigindo tanto as propriedades de uma quanto as de outra. Para Derrida a linguagem lévi-straussiana traz consigo a necessidade de sua própria crítica, porque, se, por um lado, a proibição do incesto só pode ser vista como escandalosa dentro de um sistema que toma como princípio a evidência da oposição entre natureza e cultura, por outro, ao tomar como ponto de partida a proibição do incesto, Lévi-Strauss já estaria apontando para a própria contestação daquela mesma oposição. Assim:

A proibição do incesto deixa de ser um escândalo com que nos deparamos ou nos chocamos no domínio dos conceitos tradicionais; é algo que escapa a esses conceitos e que certamente os precede – provavelmente como a condição de possibilidade deles. (Ibid., p. 266).

Essa crítica da própria linguagem possui, para Derrida, uma configuração singular: Lévi-Strauss continua a fazer uso dos conceitos tradicionais da Filosofia (signo e oposição entre natureza e cultura, por exemplo – apenas dois exemplos entre vários que Derrida analisa em seu artigo), mas como se eles pertencessem exclusivamente ao campo das descobertas empíricas, como se fossem instrumentos cuja utilidade não pode ser descartada. Lévi-Strauss considera os limites de tais conceitos e não espera que eles tragam consigo critérios de verdade absoluta. Enfim, recorre a eles para se contrapor àquela Metafísica à qual pertencem. No entanto, em vez de perceber esta contradição:

Lévi-Strauss pensa que pode, desta forma, separar método de verdade, os instrumentos do método e as significações objetivas visadas. [...] [ele] permanecerá sempre fiel a esta dupla intenção: preservar como instrumento aquilo cujo valor-verdade crítica. (Ibid., p. 267).

Enfim, para Derrida, o próprio surgimento da Etnologia só foi possível como descentramento da estrutura. Não é acaso que ele tenha sido concomitante às propostas de destruição da história da Metafísica.

O etnólogo, apesar de existir por oposição aos conceitos tradicionais, só sobrevive ao empregá-los, pois “[...] aceita no seu discurso as premissas do etnocentrismo no mesmo momento em que se dedica a denunciá-las.” (*Ibid.*, p. 265). Para Derrida é necessário pensar qual a posição de um discurso que tanto se enreda em seus argumentos.

Outras tentativas de definição e caracterização do estruturalismo, poderão, certamente, ser encontradas. Inúmeras outras críticas lhe foram realizadas. Tudo isto comprova o quanto este movimento filosófico chamou a atenção de numerosos e importantes pesquisadores, além de toda a sua centralidade e relevância no que toca à história das idéias. Desta forma, seus desdobramentos e conseqüências foram muito vastos e chegam, inevitavelmente, à própria contemporaneidade. Aliás, eis aí outro ponto fundamental: uma discussão referente à estrutura e seus efeitos também acaba, necessariamente, vinculada a um debate sobre o estatuto do pensamento contemporâneo. Estamos, pois, absolutamente distantes de esgotar o assunto. O recorte escolhido pretendeu apenas problematizar algumas visões do estruturalismo, sem que fosse preciso entrar em disciplinas específicas, mas de modo que pudéssemos, relativamente e em conjunto, focar uma determinada zona de seu espaço.

Referências bibliográficas

BASTIDE, R. Introdução ao estudo do termo “Estrutura”. In.: BASTIDE, R. (Org.) *Usos e sentidos do termo “estrutura”*: nas Ciências Humanas e Sociais. São Paulo: Herder, Editora da Universidade de São Paulo, 1971 [1959], p. 1-14.

DELEUZE, G. Em que se pode reconhecer o estruturalismo? In.: CHÂTELET, F. *História da Filosofia*: idéias, doutrinas. v. 8. O século XX. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981 [1972], p. 271-303.

DESCOMBES, V. *Le même et l'autre: quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Cambridge University Press e Les Éditions de Minuit, 1979, 224 p.

DERRIDA, J. Estrutura, signo e jogo no discurso das Ciências Humanas. In.: MACKSEY & DONATO (Org.) *A controvérsia estruturalista: as linguagens da crítica e as ciências do homem*. São Paulo: Cultrix, 1976 [1970], p. 260-284.

DOSSE, F. *História do estruturalismo, v. 1: o campo do signo, 1945-1966*. São Paulo: Ensaio; Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1993 [1991a], 447 p.

DOSSE, F. *História do estruturalismo, v. 2: o canto do cisne, de 1967 a nossos dias*. São Paulo: Ensaio; Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1993 [1991b], 518 p.

FIGUEIREDO, L. C. *Matrizes do pensamento psicológico*. Petrópolis: Vozes, 1991, 208 p.

LEFEBVRE, H. O conceito de estrutura em Marx. In.: BASTIDE, R. (Org.) *Usos e sentidos do termo "estrutura": nas Ciências Humanas e Sociais*. São Paulo: Herder, Editora da Universidade de São Paulo, 1971 [1959], p. 101-108.

LÉVI-STRAUSS, C. A análise estrutural em Linguística e em Antropologia. In.: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975 [1945], p. 45-70.

LÉVI-STRAUSS, C. A noção de estrutura em etnologia. In.: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975 [1953], p. 313-360.

LÉVI-STRAUSS, C. Estrutura e dialética. In.: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975 [1956], p. 267-278.

LIMA, L. C. Introdução. In.: LIMA, L. C. (Org.) *O estruturalismo de Lévi-Strauss*. Petrópolis: Vozes, 1970, p. 11-44.

MERLEAU-PONTY, M. *De Mauss a Claude Lévi-Strauss*. (Col. Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1984 [1960], p. 193-206.

PIAGET, J. *O estruturalismo*. São Paulo: Rio de Janeiro, DIFEL, 1979 [1968], 120 p.

RICOEUR, P. Estrutura e hermenêutica. In.: LIMA, L. C. (Org.) *O estruturalismo de Lévi-Strauss*. Petrópolis: Vozes, 1970, p. 157-191.

WOLF, M. *Teorias da comunicação*. Lisboa: Editorial Presença, 1987, 247 p.

Endereço para correspondências:

Léa Silveira Sales
Rua Rafael de Abreu Sampaio Vidal, 2729, apartamento 64, 13566-220,
São Carlos-SP.

*(Recebido em janeiro de 2003 e aceito para
publicação em setembro de 2003)*