

**X Simposio Luso-Galaico de Filosofía**  
(Universidade de Santiago de Compostela 2013)

**O DISCURSO FILOSÓFICO:  
DA POÉTICA Á POLÍTICA**

Oscar Parcero Oubiña  
Roberto Sixto Blanco  
Martín González Fernández  
(eds.)

**Seminario de Estudos Galegos**  
**Departamento de Filosofía (USC)**  
2015



Acilio da Silva Estanqueiro Rocha

## O ESTRUTURALISMO: MITO-POÉTICA E RACIONALIDADE

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA  
*(Universidade do Minho)*

É uma satisfação incontida – que muito agradeço –, abrir o Xº Simpósio Luso-Galaico de Filosofia, nesta vetusta cidade de Santiago de Compostela, na Faculdade de Filosofia da sua Universidade, com a conferência assim intitulada, num evento científico subordinado ao tema “O discurso filosófico: da poética à política”. Aliás, é interessante que o tema desta minha conferência corresponda à figura com que a Organização do Simpósio quis ilustrar o desdobrável descritivo do Programa, aí intitulado de “tribo filosófica”, mas que poderíamos denominar de “o encontro dos estruturalistas”, pois aí figuram (da esquerda para a direita) Michel Foucault, Jacques Lacan, Claude Lévi-Strauss e Roland Barthes.

### **i. múltiplos itinerários filosóficos**

Como todos os movimentos culturais, as novas correntes de pensamento surgem impregnadas de novidade; ora, também o estruturalismo esteve exposto a uma certa “moda”, mas, como em todas elas, chegaria o momento de se inanir para o vulgo. Com efeito, a moda é sempre um efeito de superfície, uma espuma que vem a diluir-se passado o momento da sua manifestação e o tempo de fragor; após o período de sedução, para alguns, ou de resistência, para outros, impõe-se a pertinência da análise filosófica, que é, por sua índole própria, analítica e crítica.

a) *“De uma certa maneira, os mitos pensam-se entre si”* (Lévi-Strauss)

De certo modo, quando Claude Lévi-Strauss (1908-2009) publicou, em 1945, na

revista *Word* – fundada por Roman Jakobson (1896-1982) e os seus colaboradores –, o artigo intitulado “A análise estrutural em linguística e em antropologia”, onde expõe as razões de aplicabilidade da linguística ao estudo dos fenómenos socioculturais, e aí condensa o programa do *estruturalismo*, este surge então como paradigma de racionalidade.

Claramente, Lévi-Strauss é a referência incontornável, pois a sua obra reveste-se de uma originalidade manifesta: não só fez avançar as exigências metodológicas com a emergência deste novo paradigma, como fê-lo de um modo tão radical e extenso que o seu método levanta questões de ordem filosófica para toda uma geração intelectual. A sua obra está mesmo na origem de avanços metodológicos e teóricos de Roland Barthes (1915-1980), Jacques Lacan (1901-1981), Michel Foucault (1926-1984), Louis Althusser (1918-1990), para me restringir ao campo estrito dos fautores do estruturalismo: “Sejamos linguistas, historiadores, etnólogos, trabalhamos todos em domínios bem delimitados. O estruturalismo exercido de maneira sã não traz-nos uma mensagem, não detém uma chave que abra todas as fechaduras; ele não pretende formular uma concepção do mundo ou do homem; previne-se de querer fundar uma terapêutica ou uma filosofia”<sup>2</sup>.

1. Caracterizando o método praticado, e citando Nikolay Trubetzkoy (1890-1938), o linguista russo que esteve na génese do Círculo de Praga e da corrente conhecida por “linguística estrutural”, Lévi-Strauss afirma: “em primeiro lugar, a fonologia passa do estudo dos fenómenos linguísticos *conscientes* para o da sua infra-estrutura *inconsciente*; ela recusa tratar os *termos* como entidades independentes, tomando ao contrário como base da sua análise as *relações* entre os termos; ela introduz a noção de *sistema*: “A fonologia actual não se limita a declarar que os fonemas são sempre membros de um sistema, ela *mostra* sistemas fonológicos concretos e põe em evidência a sua estrutura” [Trubetzkoy]; enfim, ela visa descobrir *leis gerais* encontradas quer por indução, “quer... deduzidas logicamente, o que lhe confere um carácter absoluto” [idem]. Assim, pela primeira vez, uma ciência social vem a formular relações necessárias”<sup>3</sup>. Sem dúvida, este conjunto de proposições que compendia a metodologia estruturalista, suscitará – como veremos – uma série de múltiplas questões filosóficas cuja ressonância ecoa ainda na actualidade.

Aplicando primeiramente o método ao estudo dos sistemas de parentesco, Lévi-Strauss mostra que estes constituem “uma espécie de linguagem, isto é, um conjunto

de operações destinadas a assegurar, entre os indivíduos e os grupos, um certo tipo de comunicação”<sup>4</sup>; depois, numa análise demorada e complexa, mostra que as relações de parentesco constituem sistemas, que os sistemas se explicam por estruturas inconscientes, e estas determinam a *reciprocidade*, cuja expressão negativa é dada pela interdição do incesto e a positiva pela emergência da *troca* e da *aliança*. Por sua vez, o enigma da lei do incesto expressa-se na *passagem* da natureza à cultura: “ela não é puramente de origem cultural, nem puramente de origem natural; (...). Ela constitui a via fundamental graças à qual, pela qual, mas sobretudo na qual, se realiza a passagem da natureza à cultura. Num sentido, ela pertence à natureza, porque ela é uma condição geral da cultura, e por conseguinte não é necessário admirar-se de a ver ter da natureza o seu carácter formal, isto é, a universalidade. Mas num sentido também, ela é já a cultura, actuante e impondo a sua regra no seio de fenómenos que não dependem mais primeiramente dela”<sup>5</sup>. Como é da ordem da natureza o que é universal, da ordem da cultura o que é normativo<sup>6</sup>, a lei do incesto surge, pois, como a *origem* da diferença entre natureza-cultura, abrindo Lévi-Strauss assim mais uma nova perspectiva de reflexão no âmbito da antropologia.

Deste modo, linguagem e cultura manifestam uma similaridade estrutural; com efeito, uma e outra edificam-se por meio de oposições e correlações, isto é, de relações lógicas. A este propósito, interpela o linguista Benveniste: “Longe de a língua se abolir na sociedade, é a sociedade que começa a reconhecer-se como “língua”. Analistas da sociedade perguntam se certas estruturas sociais, ou, num outro plano, esses discursos complexos que são os mitos, não seriam de considerar como significantes de que se teriam de procurar os significados. Estas investigações inovadoras fazem pensar que o carácter fundamental da língua, ser composto de signos, poderia ser comum ao conjunto dos fenómenos sociais que constituem a *cultura*”<sup>7</sup>. Abre-se assim caminho para a análise dos sistemas culturais simbólicos por analogia com os métodos das ciências da linguagem. É nesta perspectiva que Lévi-Strauss afirma: “Queremos aprender dos linguistas o segredo do seu sucesso. Não poderemos, também nós, aplicar no campo complexo dos nossos estudos – parentesco, organização social, religião, folclore, arte – esses métodos rigorosos de que a linguística verifica em cada dia a eficácia”<sup>8</sup>. Esta homologia entre linguagem e cultura é não somente afirmada do lado de celebridades do campo da antropologia, psicanálise, etc. – como veremos –, mas dos próprios linguistas.

Na verdade, são muitos os domínios susceptíveis de serem analisados em similaridade com o sistema linguístico – entre os quais, a arte, os ritos, os mitos. A

<sup>1</sup> O artigo publicado com este título, em *World, Journal of the Linguistic Circle of New York*, (vol. I, nº 2, August 1945, pp. 1-21), foi republicado em *Anthropologie Structurale* (Paris, Plon, 1958, cap. II, pp. 37-62). Note-se que o “e” do título – que conecta a linguística e a antropologia – referencia o estruturalismo que assim emerge conceptualmente, distinguindo-o de um outro que já existia (na linguística). Trata-se agora do projecto de uma “antropologia estrutural”, com a transposição da fonologia estrutural para o terreno dos fenómenos socioculturais. Cf. Michel Izard, “Claude Lévi-Strauss en son siècle”, *L’Herne* [sobre “Lévi-Strauss”], nº 82, 2004, p. 16.

<sup>2</sup> Discurso de Claude Lévi-Strauss [na entrega da medalha de ouro do C.N.R.S.], *Le Monde*, 13 janvier 1968, p. 9.

<sup>3</sup> Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1858, p. 40.

<sup>4</sup> C. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, p. 69.

<sup>5</sup> C. Lévi-Strauss, *Les Structures Élémentaires de la Parenté* [1949], La Haye/Paris, Mouton, 1967, pp. 28-29; doravante, *SEP*.

<sup>6</sup> Sobre a dualidade “natureza-cultura” no pensamento de Lévi-Strauss, com incidência no seu pensamento ecológico, cf. o nosso trabalho “Natureza e cultura no pensamento de Lévi-Strauss”, in Nel Rodríguez Rial (coord.), *La Razón Ecológica*, Santiago de Compostela, Faculdade de Filosofia da Universidade de Santiago de Compostela (no prelo).

<sup>7</sup> Émile Benveniste, *Problèmes de Linguistique Générale*, I, Paris, Gallimard, 1966, pp. 43-44.

<sup>8</sup> C. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, pp. 79-80.



novidade do estruturalismo em geral, e de Lévi-Strauss em particular, é que tais âmbitos das sociedades humanas são, de certo modo, análogos ao sistema linguístico; este, mais um dos influxos que Saussure exerceu na própria *antropologia*, quando o linguista genebrino procura “conceber uma ciência que estuda a vida dos signos no seio da vida social; (...) designamo-la *semiologia* (...). Ela ensinar-nos-á em que consistem os signos, que leis os regem”<sup>9</sup>. Neste sentido, uma teoria geral dos signos remonta a Ferdinand de Saussure (1857-1913) e ao seu *Cours – a semiologia*<sup>10</sup> –, que englobaria a linguística.

2. Nesta sequência, se as relações de parentesco e as classificações totêmicas constituem sistemas, do mesmo modo com os mitos: nestes, a verdade não está em qualquer privilegiado, mas “consiste em relações lógicas desprovidas de conteúdo, ou, mais exactamente, cujas propriedades invariantes esgotam o valor operatório, pois que relações comparáveis podem estabelecer-se entre os elementos de um grande número de conteúdos diferentes”<sup>11</sup>. Por isso, Lévi-Strauss recorreu ao modelo linguístico, advertindo: “o valor do mito persiste, apesar da pior tradução. (...) A substância do mito não se encontra nem no estilo, nem no modo de narração, nem na sintaxe, mas na *história* que aí é contada. O mito é linguagem; mas uma linguagem que trabalha a um nível muito elevado, e onde o sentido chega, se pode dizer-se, a descolar do fundamento linguístico no qual começou por se mover”<sup>12</sup>. Essa, uma das razões por que os mitos constituem mesmo o domínio privilegiado de análise; e o escopo é sempre o mesmo: sondar as estruturas profundas do espírito humano, isto é, mostrar como os mitos (apesar da sua aparente variedade e variabilidade) procedem do funcionamento de leis

9 Ferdinand de Saussure, *Cours de Linguistique Générale*, édition critique préparée par Tullio de Mauro, Paris, Payot, 1980, p. 33.

10 No mundo anglo-saxónico preponderou a designação de *semiotics* (*semiótica*), sobretudo com Charles Sanders Peirce, que, na mesma altura, enunciava também uma teoria geral dos signos; todavia, enquanto Saussure valorizava a função social do signo, Peirce insistia a sua função lógica, isto é, na caracterização dos quadros lógicos de representação da experiência e das categorias do pensamento com eles correlacionados. Se o *Cours* de Saussure se inscrevia apenas no âmbito da linguagem, a semiótica de Peirce englobava a totalidade do conhecimento, confluindo numa filosofia pragmatista; e, assim, segundo Peirce, o signo estabelece uma relação tridimensional: o seu *representamen* (o que está em lugar de outra coisa), o seu objecto e o seu interpretante, ou como viria também a designar-se, os elementos sintácticos, semânticos e pragmáticos do signo. Na senda de Saussure, Roland Barthes admitiu “a possibilidade de inverter um dia a proposição de Saussure: a linguística não é uma parte, mesmo privilegiada, da ciência geral dos signos, é a semiologia que é uma parte da linguística: mais precisamente a parte que toma a seu cargo as *grandes unidades significantes* do discurso; surgiria assim a unidade das investigações que se fazem actualmente em antropologia, em sociologia, em psicanálise e em estilística, em torno do conceito de significação” (Roland Barthes, “Éléments de Sémiologie”, *Communications*, Paris, Seuil, n° 4, 1964, “Introduction”, p. 2). Na verdade, afirmava antes que “parece cada vez mais difícil conceber um sistema de imagens ou de objectos, cujos *significados* possam existir fora da linguagem: perceber o que uma substância significa é recorrer fatalmente ao recorte da língua: não há sentido senão o nomeado, e o mundo dos significados não é outro senão o mundo da linguagem” (*ib.*).

11 C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, t. 1, *Le cru et le cuit*, 246.

12 C. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, p. 232.

inconscientes.

Para esse escopo, se os simbolistas e os funcionalistas privilegiavam alguns aspectos do mito (os *simbolistas* preocupavam-se sobretudo com a narrativa propriamente dita, enquanto os *funcionalistas* com o contexto sociológico), Lévi-Strauss preconiza que eles devem analisar-se segundo as suas *leis internas*; quer dizer, o objectivo de Lévi-Strauss é mostrar como o espírito fala de si mesmo e como é que as leis do mito são as do próprio espírito. Assim, os mitos pensam-se nos humanos e sem eles o saberem: “Não pretendemos mostrar como os homens pensam os mitos, mas como os mitos se pensam nos homens, e sem eles o saberem”. E continua: “E talvez (...) convenha ir ainda mais longe, fazendo abstracção de qualquer sujeito para considerar que, de uma certa maneira os mitos se pensam *entre si*”<sup>13</sup>. Por outras palavras, têm como um pensamento próprio, um pouco ao modo das matemáticas.

Cientes da complexidade em crescendo da análise estrutural dos mitos, que alcança o seu acme na série *Mitológicas*<sup>14</sup>, onde deparamos com modalidades analíticas de grande complexidade etnológica e antropológica, sirvamo-nos, de momento, do exemplo mais simples que Lévi-Strauss esboçou, apenas com fins didácticos, para ilustração do método, que é a análise do mito de Édipo<sup>15</sup>; aí, as frases do mito são distribuídas por quatro colunas, num quadro que pode assim delinear-se

Cadmo procura sua irmã raptada por Zeus		Cadmo mata dragão	
	Os “Spartoi” exterminam-se mutuamente		
	Édipo mata seu pai Laio	Ládbaco (pai de Laio) = “coxo”(?)	
		Laio (pai de Édipo) = “canhoto”(?)	
		Édipo imola a Esfinge	
Édipo desposa Jocasta, sua mãe		Édipo = “pé inchado”(?)	
	Etéocles mata seu irmão Polínicés		
Antígona enterra Polínicés, seu irmão, violando a interdição			

13 C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, t. 1, *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 20. Doravante, CC.

14 A série *Mythologiques* inclui os seguintes volumes: *Le cru et le cuit* (1964), *Du miel aux cendres* (1966), *L'origine des manières de table* (1968), *L'homme nu*. Paris, Plon, 1971.

15 C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 236. Convém notar que não se trata propriamente de um exemplo de análise estrutural, como os que abundam na sua vasta obra, mas como adverte o autor, de um esboço para “ilustrar por este meio – e sem dele retirar qualquer conclusão no que lhe refere – uma certa técnica cujo emprego não é provavelmente legítimo neste caso particular (...)”. Note-se a advertência do Autor: “La “démonstration” doit donc s’entendre, non pas au sens que le savant donne à ce terme, mais tout au plus le camelot: non pas obtenir un résultat, mais expliquer, aussi rapidement que possible, le fonctionnement de la petite machine qu’il essaie de vendre aux badauds”. *Anthropologie structurale*, p. 235.

Como se infere facilmente, começa-se repartindo o mito em frases (sujeito+predicado), que são as unidades elementares, e, depois, há que encontrar os “feixes de relações”, isto é, “as grandes unidades constitutivas”, ou *mitemas*, isto é, as várias frases afins agrupadas em coluna, cada uma das quais significa um feixe de relações que apresentam um traço comum e diferencial. Por outras palavras, “se tivéssemos de *narrar* o mito, não levaríamos em conta esta disposição em colunas, e leríamos as linhas da esquerda para a direita e de cima para baixo. Mas, desde que se trata de *compreender* o mito (...) a “leitura” faz-se da esquerda para a direita, uma coluna após a outra, tratando cada coluna como um todo”<sup>16</sup>. A função do mito é, pois, traduzir *mediações lógicas* quando uma sociedade experimenta oposições que lhe parecem de difícil superação; quer dizer, procede da tomada de consciência de certas oposições com vista à sua mediação progressiva: certos animais ou vegetais, determinados usos ou elementos cósmicos, pelas suas qualidades, aparecem como aptos para transcender certas oposições e servem então de personagens míticas que se vão esclarecendo pelo jogo lógico do espírito, enviados de oposição em oposição, pelas mediações e surgimento de novas oposições.

Se foi criticado por marxistas, por negligenciar a ordem infra-estrutural, a análise empreendida, por exemplo, n’*A Gesta de Asdival*<sup>17</sup>, mostra quão relevante é, na própria análise estrutural, a dimensão socioeconómica que condiciona o mito. Em *Mitológicas* – a sua tetralogia mitológica – manifesta-se uma decidida atenção aos problemas que os mitos detêm uns com os outros, incidindo a análise sobre conjuntos de universos mitológicos: em vez de decompor os mitos segundo as suas “unidades constitutivas” (*mitemas*), analisa mitos completos, tendo em conta a radiação das correlações entre as variantes e o respectivo envolvimento de ordem infra-estrutural; em mais de duas mil páginas, nesses quatro grossos volumes, Lévi-Strauss analisa um total de 813 mitos (sem contar as variantes) originários de povos do continente americano, desde os bororos, os jês e os tupi-cavaíbas do Brasil, até os hopi, os pueblo, os mohawk e os kwakiutl da América do Norte: “À medida que a nebulosa se expande, o seu núcleo condensa-se e organiza-se. Soldam-se filamentos esparsos, preenchem-se lacunas, estabelecem-se conexões, algo que se assemelha a uma ordem que transparece por detrás do caos. Como numa molécula germinal, sequências dispostas em grupos de transformações vêm agregar-se ao grupo inicial, reproduzindo a sua estrutura e as suas determinações. Nasce

16 C. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, p. 237. Para a compreensão deste mito, importa interpretar a significação que brota dos mitemas, assim dispostos em contraposição: a *coluna 1* refere-se a “relações de parentesco sobrestimadas” (muito próximas); a *coluna 2* traduz o mesmo mitema, mas invertido, “relações de parentesco subestimadas”; a *coluna 3* mostra o homem dominando as forças terrestres (negação da autoctonia do homem); a *coluna 4*, o homem submetido parcialmente às forças terrestres (persistência da autoctonia do homem).

17 C. Lévi-Strauss, “La Geste d’Asdival” (1958-59), *Anthropologie Structurale Deux*, Paris, Plon, 1973, ch. IX, pp. 175-223; refere-se novamente em *Le Regard Éloigné*, Paris, Plon, 1983, pp. 221-232. Sobre a análise, cfr. Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, *Problemática do Estruturalismo: linguagem, estrutura, conhecimento*, Lisboa, INIC, 1988, pp. 187-197; ID., “Pregnância Lógica dos Mitos: a via original de Lévi-Strauss”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 48 (4) 1991, pp. 511-550.

um corpo multidimensional, cuja organização é revelada nas partes centrais, enquanto na sua periferia reinam ainda a incerteza e a confusão”<sup>18</sup>. Deste modo, pelo inexaurível universo dos mitos analisados, pela subtileza das interpretações, pela complexidade das oposições, e pelo acervo de detalhes minuciosamente penetrados (cuja descrição nos desviaria do nosso objectivo), *Mitológicas* constituem uma lídima “suma mitológica” ao mesmo tempo fascinante e austera – *magnum opus* da mitologia – que mostra como o universo mítico está concatenado entre si por nexos estruturais: mais uma vez, “a terra da mitologia é redonda”<sup>19</sup>. A leitura faz-se mas com persistência, seguindo o fio das narrativas com preverança, não sem delas se perscrutarem elaborações intelectivas subjacentes, cujos reflexões nos são presenteadas por uma escrita sedutora.

Compreende-se que a análise estrutural dos mitos seja o terreno privilegiado das pesquisas de Lévi-Strauss; em mitologia, o espírito humano está inteiramente entregue à sua espontaneidade criadora, que não faz outra coisa que falar de si mesmo, de modo que as leis de funcionamento do mito podem ser talvez as do próprio espírito. *Mitológicas* são não somente uma “suma teórica”, até filosófica, mas assemelha-se ainda a uma “parada maravilhosa”, homóloga a de um espectador num concerto ou na sala de ópera, com uma “abertura”, n’*O cru e o cozido* (1964), que continua em *Do mel às cinzas* (1967) e n’*A origem das maneiras à mesa* (1968), culminando num “final”, n’*O homem nu* (1971). Os quatro volumes de *Mitológicas* são, pois, uma ilustração monumental e um desenvolvimento do projecto nuclear d’*O Pensamento Selvagem*: não somente que categorias concretas servem de ferramentas intelectuais para expressar noções abstractas e as respectivas relações, mas que o “pensamento selvagem” tende a ordenar o seu mundo desta maneira<sup>20</sup>. A maioria dos fenómenos culturais, como a organização tecnológica ou política, devem submeter-se a uma variedade de limitações ecológicas e sociológicas.

3. Seja nos sistemas de parentesco, no totemismo, nos ritos, nos mitos, o método estrutural busca sempre um princípio de explicação universal através das manifestações mais diversas, visando as relações e as estruturas que lhes subjazem e que as articulam: a questão é sobretudo antropológica: a problemática é, pois, acerca do sentido da *inteligibilidade* e da inteligibilidade do *sentido*.

Nesta ordem de ideias, na obra de Lévi-Strauss, o conceito de *inconsciente* surge como uma das peças basilares. Na sua concepção, o inconsciente é uma forma vazia, mas as suas leis explicam as possibilidades de significação: “O inconsciente está sempre vazio; ou, mais exactamente, ele é tão estranho às imagens quanto o estômago com os alimentos que o atravessam. Órgão com uma função específica, limita-se a impor leis estruturais que esgotam a sua realidade a elementos inarticulados que provêm de outra parte: pulsões, emoções representações, recordações. Poder-se-ia portanto dizer que o subconsciente é

18 C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, t. 1, *Le cru et le cuit*, p. 11.

19 Cf. *Ib.*, pp. 11-12.

20 Dan Sperber, “Claude Lévi-Strauss”, in John Sturrock (ed.), *Structuralism and Since: from Lévi-Strauss to Derrida*, Oxford, Oxford University Press, 1979, pp. 33-34.

o léxico individual onde cada um de nós acumula o vocabulário da sua história pessoal, mas que este vocabulário só adquire significação, para nós mesmos e para os outros, na medida em que o inconsciente o organiza segundo as suas leis, e faz dele, assim, um discurso<sup>21</sup>. Embora metafórica, e por isso mesmo, a passagem tem um sentido e alcance bem específicos: o problema é constantemente o desvelamento dos conteúdos latentes e das suas propriedades mais profundas, e portanto *objectivas*. O inconsciente não poderá ser definido por conteúdos; ele é sempre “receptáculo” e “continente”: somente o sistema de leis lógicas caracteriza em pleno a especificidade do inconsciente. O inconsciente é o fundamento da comunicabilidade e inteligibilidade dos factos sociais: social, simbólico e inconsciente implicam-se mutuamente, mas o inconsciente está no fundamento.

Como resulta do que foi dito acima, o inconsciente, na acepção de Lévi-Strauss, nada tem de comum com o inconsciente freudiano: não é nem pulsional nem constituído por recalcamientos; não é o reservatório de qualquer conteúdo, mas uma instância, não tópica, que é estruturante. A concepção de Lévi-Strauss diferencia-se também da de Jung; para este, o inconsciente define-se por certos conteúdos, enquanto para Lévi-Strauss apenas compreende formas que são leis lógicas, no sentido em que nenhum conteúdo pertence propriamente ao inconsciente: “Segundo Jung, significações precisas estariam ligadas a certos temas mitológicos, que ele denomina arquétipos. É raciocinar à maneira dos filósofos da linguagem, que estiveram durante muito tempo convencidos que os diversos sons possuíam uma afinidade natural com tal ou tal sentido (...)”<sup>22</sup>.

Deste modo, o “pensamento selvagem” não é pré-lógico, mas antes uma *lógica do sensível*, um pensamento classificador que utiliza categorias empíricas, elementos conceptuais, aptos para apreender noções abstractas e encadeá-las em proposições; é uma lógica, afinal, que utiliza *signos* que estão “a meio caminho entre a imagem e o conceito”, mas estabelecendo a união entre eles – a imagem como *significante* e o conceito como *significado*. Como em linguística, a atenção não deve ater-se apenas às crenças e costumes, mas sobre o que diferem; trata-se, pois, de prestar atenção às diferenças *significativas*: “a linguística põe-nos em presença de um ser dialéctico e totalizante, mas exterior (ou interior) à consciência e à vontade. Totalização não reflexiva, a língua é uma razão humana que tem as suas razões, e que o homem não conhece”<sup>23</sup>.

#### b) “O inconsciente estruturado como uma linguagem” (Lacan)

1. Se o reconhecimento da “eficácia do significante” domina a obra de Lévi-Strauss, em Jacques Lacan (1901-1981) encontra-se um procedimento análogo: os *Escritos* constituem um “verdadeiro tratado da omnipresença do discurso”. Assim, afirma: “A técnica não pode ser compreendida nem correctamente aplicada, se se desconhecem os conceitos que a fundamentam. A nossa tarefa será demonstrar que esses conceitos só

tomam o seu sentido pleno, orientando-se num campo de linguagem, ordenando-se à função da fala”<sup>24</sup>. Este é, com efeito, o horizonte estruturalista: a actividade dos humanos deve ser vista no terreno da linguagem.

Para isso, tal como Lévi-Strauss, recorre às aquisições da linguística estrutural: “A linguística pode aqui servir-nos de guia, pois que está aí a função que ela tem na vanguarda da antropologia contemporânea, a que não poderíamos ficar indiferentes”<sup>25</sup>. É esta a via que Lacan adopta com a posição inaugural dum *algoritmo*: “para apontar a emergência da disciplina linguística diremos que ela se situa, como é o caso de qualquer ciência no sentido moderno, no momento constituinte dum algoritmo que a funda”<sup>26</sup>; nenhum dos conceitos da teoria saussuriana desaparece: simplesmente o sistema é *subvertido*. Em Saussure, o significante aparece sob a barra e todos os seus esquemas são, neste aspecto, equivalentes:

Roland Barthes inverte o esquema saussuriano, apresentando-o assim: *Sa/Se*<sup>27</sup>; contudo, Barthes interpreta-o em termos saussurianos. Ora, com Lacan, há quatro aspectos distintivos, acerca do algoritmo: a unidade do signo linguístico representa-se, segundo Saussure, sob a forma duma relação entre o significante e o significado: “esse algoritmo é o seguinte: *S/s*, que se lê: Significante sobre *significado*, correspondendo o *sobre* à barra que separa as duas etapas”<sup>28</sup>.

Ao invés de Lévi-Strauss, com Lacan há vários pressupostos que que subvertem o algoritmo saussuriano: a) Significante (S), isto é, o conjunto de elementos materiais (fonemas, frases, etc.) da linguagem, que constituem o suporte material do discurso (a *letra*), em que, na estrutura desse conjunto, cada significante se esclarece por oposição aos outros, cuja rede (cadeia) funciona a nível sincrónico; b) significado (*s*), que expressa o elemento comum de várias experiências, que se desenvolve a nível diacrónico com o *fluir* das frases, cuja significação é susceptível de apreensão por um processo de regressão e/ou progressão, a partir das locuções pronunciadas; c) barra (–) que separa o Significante (em maiúscula) do *significado* (em minúscula e itálico), e que representa o recalcamiento do significado, sendo que este permanece flutuante pela não correspondência unívoca entre Significante/*significado*, apenas podendo emergir através da cadeia de significantes; d) substituição da expressão “duas faces” (Saussure) por “duas etapas” (Lacan), que implica uma subversão da unidade estrutural do signo linguístico (Saussure): o significante entra em relação com outros significantes, resultando significação de um jogo inconsciente

24 Jacques Lacan, “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 246.

25 J. Lacan, *Écrits*, p. 284. Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, *Problemática do Estruturalismo: linguagem, estrutura, conhecimento*, pp. 89-117, 304-319, 363-367.

26 J. Lacan, *Écrits*, 497. Cf. Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, “Simbólico, Linguagem e Ética: Lacan, entre psicanálise e filosofia”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 59 (2) 2003, pp. 483-512.

27 Roland Barthes, “Éléments de sémiologie”, *Communications*, Seuil, (4) 1964 (pp. 91-135), p. 110.

28 J. Lacan, “L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud”, *Écrits*, p. 497.

21 C. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, pp. 224-225.

22 C. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, p. 230.

23 C. Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 334.

da cadeia de significantes. “Donde o poder dizer-se que é na cadeia do significante que o sentido *insiste*, mas que nenhum dos seus elementos *consiste* na significação de que é capaz no próprio momento”<sup>29</sup>. Diversamente de Lévi-Strauss, mas claramente um algoritmo estruturalista.

2. Ademais, com Lacan, a linguagem inconsciente aproxima-se das regras da retórica, já que temos um discurso formado por uma teia de significantes, que, em virtude das leis de condensação (*metáfora*) e combinação (*metonímia*), vai elaborando um texto fragmentado e descontínuo, cujo sentido se decifra na sua dimensão sincrónica. “Aprendemos a conceber que o significante apenas se mantém num deslocamento comparável ao das nossas bandas de anúncios luminosos ou das memórias rotativas das nossas máquinas-de-pensar-como-os-homens, isso em razão do seu funcionamento alternante em seu princípio, o qual exige que ele abandone o seu lugar, com o risco de aí fazer circularmente retorno”<sup>30</sup>. A insistência na “cadeia significante” constitui não só uma das teses basilares da obra lacaniana, como uma das marcas distintivas do estruturalismo lacaniano.

Como sabemos, o inconsciente tem sido compreendido, na tradição filosófica, como um suposto lugar passional ou uma instância obscura e incognoscível; sejam as referências de tipo substancialistas ou enigmáticas, elas têm sido, desde Freud, postas em causa; na verdade, é organizando os efeitos do inconsciente em sistema, através do campo da linguagem, que é possível desvendar os seus segredos: “o sésamo do inconsciente é de ter efeito de fala, de ser estrutura de linguagem”<sup>31</sup>. Uma das dimensões maiores e da mais ampla amplitude da análise lacaniana refere que “o *inconsciente tem a estrutura radical da linguagem*: nele, um material funciona segundo leis que são as que revela o estudo das línguas positivas, das línguas que são ou foram efectivamente faladas”<sup>32</sup>. Aliás, trata-se de uma novidade, no campo da psicanálise, que concitou os ânimos das várias escolas contra o autor dos *Escritos*.

O itinerário estruturalista transparece ainda mais na medida em que a própria linguagem actua depois para a constituição do *sujeito*, enquanto “habitado pela ordem simbólica”, relativamente à qual o seu vivido pode estar em distanciação; então, o discurso do sujeito afasta-o da sua própria essência: *dito* e *vivido* estarão em cisão, cuja superação é função da psicanálise. Tal como para Lévi-Strauss, existe também segundo Lacan, um formalismo dominando os comportamentos humanos e operando neles e sem eles o saberem. Restabelecer no consciente do sujeito as peripécias do recalçamento e dos seus derivados, tal é o escopo essencial da psicanálise, isto é, decifrar a linguagem estruturada no inconsciente, o qual, enquanto tal, é “estruturado como uma linguagem”.

29 J. Lacan, *Écrits*, 502.

30 J. Lacan, “Le Séminaire sur ‘La lettre volée’”, *Écrits*, p. 29.

31 J. Lacan, “Position de l’inconscient”, *Écrits*, p. 838.

32 J. Lacan, “La direction de la cure et les principes de son pouvoir”, *Écrits*, p. 594; o itálico é nosso.

Ao analista compete então desvelar os significados ocultos através da “cadeia de significantes”, onde os mais significativos se constituem, por exemplo, em sintomas. A “cadeia significante” – mescla de termos não organizados pela consciência –, mediatiza, relativiza, ordena todos os pensamentos e acções, isto é, todos os comportamentos humanos: “não é impressionável – exclama Lacan – que Lévi-Strauss, ao sugerir a implicação das estruturas da linguagem e dessa parte das leis sociais que regula a aliança e o parentesco, conquista já o próprio terreno em que Freud assenta o inconsciente?”<sup>33</sup>. O inconsciente aparece, tal como em Lévi-Strauss, como um sistema categorial das regras; o etnólogo, como o psicanalista, são confrontados com sujeitos cujos comportamentos são integrados por uma ordem inconsciente, de que os próprios indivíduos não podem dar conta; porém, o etnólogo, como o analista, podem dilucidar a via pela qual a descoberta dessa ordem é possível – a da *fala*.

3. No entanto, Lacan acusa os analistas, e mesmo os teóricos da psicanálise, de se aterem comumente a uma concepção estreita, e até esclerótica, da teoria freudiana do inconsciente; este não se confunde com uma latência psíquica nem com automatismo, ainda menos com o instintual ou hereditário. Ora, é da redescoberta de Freud que Lacan se reclama nas suas análises sobre o inconsciente; como ele escreve, “é certamente esta assunção pelo sujeito da sua história, enquanto ela é constituída pela fala dirigida ao outro, que faz o fundo do novo método a que Freud dá o nome de psicanálise”<sup>34</sup>. A constante reinterpretação de Freud, mostra como Lacan dá um novo vigor à psicanálise, afastando-a de métodos redutores ou alienantes.

Ao terem esquecido a descoberta de Freud, isto é, os actos da linguagem do paciente dirigidos ao analista, a psicanálise falseou-se a si mesma: “Que ela se queira agente de cura, de formação ou de sondagem, a psicanálise apenas tem um *medium*: a fala do paciente. (...) Não há fala sem resposta, mesmo se ela apenas encontra o silêncio, desde que ela tenha um ouvinte; está aí o cerne da sua função na análise”<sup>35</sup>. O analista é aquele que escuta; a sua função é de testemunha da relação com o Outro; a sua primeira fidelidade será para com a fala do paciente: ele é, afinal, o mediador entre essa fala e a linguagem, isto é, a Cultura, a Sociedade.

Daí que, para Althusser, resida aqui o núcleo original da obra de Lacan: a passagem da existência (no limite puramente) biológica para a existência humana opera-se sob a Lei da Ordem, que denomina Lei da Cultura e que se confunde na sua essência *formal* com a ordem da linguagem: o “todo dessa passagem” apenas pode apreender-se pela “linguagem recorrente”<sup>36</sup>. Transforma-se também a função do psicanalista: este, de si, nada é; a sua função é algo que o transcende infinitamente; ele perde o seu lugar de modelo: é pela sua

33 J. Lacan, “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”, *Écrits*, pp. 284-285.

34 *Ib.*, p. 257.

35 *Ib.*, p. 247.

36 Cf. Louis Althusser, “Freud et Lacan” (1964), *Positions*, Paris, Éditions Sociales, 1976, pp. 24-25.



participação no mundo, na cultura, na sociedade, que o analista tem uma função – o que *escuta* o Inconsciente.

c) Uma “microfísica do poder” (Foucault)

Inquirindo sobre os modos do saber ocidental e sobre sistemas da nossa sociedade, entre os mais esclarecedores, embora nas “margens da sociedade” – à maneira de Nietzsche –, Michel Foucault desenvolveu um conjunto de pesquisas que vieram conferir à sua obra uma notoriedade pela novidade e profundidade alcançadas. Há, assim, numa primeira fase, uma obra de cariz epistémico, e uma outra de índole genealógica; se a marca de grande parte da sua obra é estruturalista, a análise acaba por se mostrar, como em Nietzsche, muito crítica das instituições em apreço, que, afinal, no fundo, são também opressoras dos indivíduos e da sua criatividade.

1. Deste modo, inquire n’*As Palavras e as Coisas* sobre as condições *a priori* do saber, tal como ele se apresentou dos séculos XVI ao XIX. Com efeito, é no subsolo quase inconsciente que determina a cosmovisão duma época e, portanto, também das ciências que daí emergiram, que o autor considera três períodos distintos por enigmáticas rupturas: se até ao século XVI, “palavras” e “coisas” estavam em osmose (desenvolvendo-se por “semelhanças”), na época clássica elas dissociam-se (numa análise por “identidades e diferenças”), e a partir dos fins do século XVIII emerge a conceptualização do homem, perante as coisas disseminadas num universo fechado sobre si; esta última, marca o limiar da nossa modernidade, determinada pelo desvanecimento do poder de representação e a constituição de novas ciências segundo as leis internas das coisas, nomeadamente as que versam acerca das actividades fundamentais do homem – a linguagem, a vida e o trabalho (produção). Prepara-nos, assim, para a emergência de uma nova configuração epistémica; uma outra disposição dos saberes erradicará esse objecto precário e instável; o apotegma da “morte do homem” será um dos que, significativamente, gerou grande controvérsia.

Nessa sua obra, procura exactamente determinar as correlações entre a sociedade, a linguagem e as actividades intelectuais; nesta ordem de ideias, remonta aos grandes acontecimentos culturais que se produziram no saber do Ocidente, desde o Renascimento, através das mutações das categorias fundamentais da palavra e da representação: “Por mais que tenhamos fortemente a impressão de um movimento ininterrupto da *ratio* europeia desde a Renascença até aos nossos dias, (...) a verdade é que toda esta quase continuidade ao nível das ideias e dos temas não é, por certo, mais que um efeito de superfície; ao nível arqueológico, vê-se que o sistema das positivities mudou de uma maneira maciça na viragem do século XVIII para o século XIX. Não que a razão tenha feito progressos, mas apenas porque o modo de ser das coisas e da ordem, que, repartindo-

as, as oferece ao saber, foi profundamente alterado”<sup>37</sup>. Para Foucault, existe em cada

37 Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 13-14. Foucault procura ilustrar a sua tese com o estudo das três últimas epistemas que os vários campos do saber manifestam sucessivamente; a relação entre as palavras e as coisas serve de critério indicativo. Assim, dos séculos XVI ao fim do XVII, o saber desenvolveu-se sob o signo da semelhança, segundo as suas quatro figuras essenciais: as coisas estão ligadas entre si por “conveniência”, funcionam por “emulação”, são comparadas por “analogia” e são atraídas ou repelidas por “simpatia”; os signos formam parte das coisas: natureza e linguagem estão imbricadas, harmonizadas pela semelhança.

Rarefeito o reino da semelhança, surge um novo saber, com a alteração da anterior visão do mundo: a linguagem torna-se identidade e diferença com as coisas: os signos convertem-se em modos de representação. Em vez de “aproximações” há “diferenças”: o seu campo epistemológico não é mais a semelhança mas a ordem; se se utiliza a comparação não é mais para encontrar semelhanças, mas para descobrir identidades e diferenças. Conhecer não é já interpretar mas discernir, isto é, estabelecer identidades e diferenças, segundo uma trajectória do simples para o complexo. A história natural e a gramática de Port-Royal são interpretadas nesse sentido. Foucault escolhe como ciências ilustrativas, a gramática geral, a história natural e a análise das riquezas; se a história dos animais, no século XVI, era feita com base em conjuntos que constituem como que uma ligação ao mundo, sucede depois a história natural que classifica as espécies segundo critérios de ordenação. Mesmo a reflexão filosófica envereda das ideias mais simples e mais evidentes para as verdades mais complexas.

A partir dos finais do século XVIII produz-se nova ruptura: os sistemas desenvolvem-se por géneses e devir. A teoria da representação desvanece-se, a análise das trocas e da moeda dá lugar ao estudo da produção e a análise do organismo substitui a pesquisa dos caracteres taxinómicos. O trabalho, a vida e a linguagem tornam-se a nova tríade do saber moderno; este já não se situa a nível das representações, das identidades e das diferenças, da ordem, mas a um nível novo. O que liga uma forma a um conteúdo já não é o poder de representar, mas as suas leis internas; o espaço próprio da representação deixa o seu lugar às coisas. A linguagem perde os seus privilégios e deixa de ser o quadro inicial entre o conhecimento e as coisas; numa primeira dimensão temos as ciências matemáticas e físicas e, numa outra, a trilogia das ciências do trabalho, da vida e da linguagem, encontram-se no século XIX com os nomes de economia, biologia e filologia; e numa terceira – a da reflexão filosófica – exprime-se por ontologias regionais em que se procura definir o que são, no seu próprio ser, as positivities empíricas da vida, do trabalho e da linguagem.

Assim, o Renascimento, a Idade Clássica, enfim o período inaugurado pelo século XIX, aparecem como momentos heterogéneos, com rupturas entre si, onde Foucault atribui para cada período metáforas especiais; a “esfera” da Renascença e o “plano” da Idade Clássica são substituídos por um “triédrico” na Idade Moderna: as ciências matemáticas e físicas, as ciências empíricas (economia, biologia, filologia) e a reflexão filosófica. Se na época clássica surgiu, por exemplo, o projecto duma gramática geral e não o duma filologia, é porque era a única possibilidade em função das condições gerais do saber; são estas condições de existência, estas regras, que Foucault denominou de “*a priori* histórico”; mas se o *a priori* é em Kant a condição da validade dos juízos e a forma de toda a experiência possível, o “*a priori* histórico” é agora, com Foucault, a condição de emergência dos enunciados, a lei da sua coexistência com outros e a forma específica do seu modo de ser.

34

época uma *epistema*, isto é, um horizonte epistemológico que determina a formulação e configuração do saber; e ao referir-se *saber*, e usando o conceito de *epistema*, Foucault pretende designar tipos consistentes, historicamente aferidos, do saber humano, que não são agrupamentos acidentais de representações, mas que são controlados por uma regra interna das concepções e das expressões; não há aí leis de transição ou de mutação. O saber constitui-se segundo um campo epistemológico (*epistema*) de um *a priori* histórico, que significa aquilo a partir do qual conhecimentos e teorias foram possíveis numa dada época.

Neste quadro, as ciências do homem são vistas como o simples produto momentâneo de mutações, *epistemas* que se sucedem no curso do tempo; surgido no século XIX, esse estudo científico do homem desaparecerá, sem que se vislumbre que nova *epistema* o substituirá; e Foucault tira a consequência radical: “A todos aqueles que querem ainda falar do homem, do seu reino ou da sua libertação, a todos aqueles que formulam ainda questões sobre o que é o homem na sua essência, a todos aqueles que querem partir dele para ter acesso à verdade, a todos aqueles, em contrapartida, que reconduzem todo o conhecimento às verdades do próprio homem, a todos aqueles que não querem formalizar sem antropologizar, que não querem mitologizar sem desmistificar, que não querem pensar sem pensar logo que é o homem que pensa, a todas essas formas de reflexão torcidas e canhestras, não se pode opor senão um rir filosófico – isto é, em certa medida, silencioso”<sup>38</sup>. Não se trata propriamente de anunciar uma “morte do homem”, mas antes de epilgar que o sujeito não é o mestre do seu discurso: e não numa perspectiva do humanismo, na herança cartesiana, segundo a qual é o homem o princípio organizador do seu discurso. Foucault, sem ser rigorosamente estruturalista, retira do estruturalismo o seu pressuposto anti-humanista.

2. Para além de inquirir, como vimos, sobre a evolução do saber, busca também dilucidar o subsolo da sociedade ocidental, desde os tempos modernos, através de algumas das suas instituições que, afinal, tocam com a marginalidade, a loucura, a prisão, o sexo, etc. Tal como Nietzsche, uma sociedade revela-se melhor nas suas margens que no “centro”; também para Foucault, “uma cultura não assenta mais nas suas bases, mas nas suas margens”.

Se já em *Doença Mental e Personalidade* (1954)<sup>39</sup> mostrava que a raiz da patologia mental deve ser buscada na história das relações sociais, em *História da Loucura na Idade Clássica* (tese de doutoramento, Sorbonne, 1961) analisa a loucura como um facto de civilização, mostrando como o internamento põe ao de cima as ilusões da ciência psiquiátrica e as mistificações em que recaiu a medicina mental moderna, inquirindo,

38 M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, p. 353-354. Cf. Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, *Problemática do Estruturalismo: linguagem, estrutura, conhecimento*, pp. 325-336, 357-363, 367-371, 404-411.

39 A obra *Maladie Mentale et Personnalité* (1954) foi reeditada com o título *Maladie Mentale et Psychologie*, muito modificada, sendo esta última que passou a ser mencionada na bibliografia.

68

pelas práticas de isolamento, sobre o que é psiquicamente “normal” ou “patológico”.

Em *Nascimento da Clínica: uma arqueologia do olhar médico* (1963) dilucida (entre fins do século XVIII e inícios de XIX) sobre a emergência de um “discurso médico”, pois “entre as palavras e as coisas, uma nova aliança foi forjada, fazendo *ver e dizer*, e por vezes num discurso tão realmente “ingénuo” que parece situar-se a um nível mais arcaico de racionalidade, como se se tratasse de um retorno a um olhar finalmente matinal”<sup>40</sup>.

Para que a experiência clínica fosse possível como forma de conhecimento, foi necessária toda uma reorganização do campo hospitalar, uma nova definição do estatuto do doente na sociedade e a instauração de uma determinada relação entre a assistência e a experiência, o socorro e o saber; foi preciso também estender a linguagem a todo um domínio novo, o de uma correlação contínua entre o visível e o enunciável; enfim, para tudo isso, foi preciso situar o doente num espaço colectivo e homogéneo. Assim, “definiu-se, então, um uso absolutamente novo do discurso científico: uso de fidelidade e de obediência incondicionada ao conteúdo colorido da experiência – dizer o que se vê; mas uso também de fundação e de constituição da experiência – fazer ver, dizendo o que se vê”<sup>41</sup>. A intervenção foi sujeita a normas, e o doente está curado, não quando recupera o seu vigor, mas quando o seu estado está em congruência com pautas de normalidade.

Em *Vigiar e Punir* (1976), o escopo é analisar o modo como as estruturas do poder moderno transformam o homem num sujeito individual, ao mesmo tempo objecto (e efeito) do poder, e objecto (e efeito) do saber. Com efeito, a obra ilustra o modo através do qual se redistribui a economia da punição; é o processo que vai dos suplícios até ao recurso ao tempo como factor do sistema penal actual; o castigo, segundo Foucault, passou duma arte das sensações insuportáveis a uma economia dos direitos suspensos. Enquanto a individualização no regime feudal era descendente, inscrita num lugar, ela torna-se agora horizontal: à medida que o poder se torna mais anónimo e funcional, aqueles sobre quem ele se exerce estão mais marcados e circunscritos; por isso, Foucault escreve: “O indivíduo é, sem dúvida, o átomo fictício duma representação “ideológica” da sociedade; mas ele é também uma realidade fabricada por essa tecnologia específica de poder que se chama disciplina. É preciso deixar de descrever os efeitos de poder em termos negativos: ele exclui, reprime, recalca, censura, abstrai, mascara, oculta. De facto o poder produz; produz domínios de objectos e rituais de verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele podemos tomar derivam dessa produção”<sup>42</sup>. Tal processo de dominação tende a constituir os indivíduos em elementos de um *poder*, possibilitado por um *saber*.

À ideia de essência do poder, opõe Foucault o poder *em exercício*: este não é tanto

40 M. Foucault, *Naissance de la Clinique: une archéologie du regard médical* [1963], Paris, P.U.F., 1983, “Préface”, p. VIII.

41 M. Foucault, *Naissance de la Clinique*, “Conclusion”, p. 200.

42 M. Foucault, *Surveiller et Punir: la naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 195-196. Cf. Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, “Genealogia’, Poder e Subjectividade: perspectivas e aporias em Foucault”, *Diacrítica. Revista do Centro de Estudos Humanísticos*, nº 9, 1994, pp. 5-36.

uma instituição, um aparelho que rege e impõe a sua vontade aos indivíduos, mas é constituído por um conjunto de relações invisíveis – uma “*microfísica do poder*”; este não é central mas vectorial, difuso. O dispositivo disciplinar implica a vigilância total do espaço em que os menores movimentos são controlados: hierarquia, vigilância, inspecção, escrita, são elementos do governo omnipresente; a *visibilidade* funciona num único sentido: é-se visto, porém não se vê; há informação, mas não comunicação; saber-se vigiado garante o funcionamento do sistema. Chega-se a um sistema integrado no qual os que vigiam são também eles vigiados; é todo o aparelho que produz poder, não somente *indiscreto*, pois que está por todo o lado, mas também *discreto*, pois que funciona em permanência e silenciosamente.

d) *A história como um “processo sem sujeito”* (Althusser)

1. Louis Althusser ficou conhecido na história da filosofia pela leitura original que fez da obra de Karl Marx, de índole estruturalista, em que as “relações de produção” são entendidas como relações diferenciais que se estabelecem, não pelos sujeitos, mas por elementos como os instrumentos de produção, a força de trabalho, etc. Não se trata, pois, de uma “leitura literal” de Marx, mas de uma “leitura *sintoma*!” (estruturalista), segundo a qual os conceitos implícitos nos textos se tornam explícitos através do recurso a uma metodologia específica: *ler* um texto, significa pensar o *ainda impensado*, desvelar o que o autor *não disse*, isto é, explicitar o *não dito*.

A estratégia metodológica althusseriana traduziu-se na mudança de uma *problemática*, que a categoria-chave do *corte epistemológico* tornou operativa; esta expressão, inspirada em Gaston Bachelard (1884-1962) e retomada por Althusser, expressa a instauração de um saber científico, ou mesmo a refundição do saber dentro dum mesmo sistema teórico. Se na obra de Marx é apresentada a data de 1845 como decisiva do “corte”, isso significa que ela é cada vez mais determinante ao longo da elaboração desse sistema teórico – o *materialismo histórico*; o “corte epistemológico” estabelece, pois, na interpretação althusseriana, o começo de um conhecimento científico – a *História* –, que significa também a ruptura entre a *problemática ideológica pré-marxista* e a *problemática científica marxista*.

Neste sentido, segundo Althusser, Marx fundou uma ciência, isto é, elaborou um sistema de conceitos científicos novos, onde apenas havia um arranjo de noções ideológicas; mais ainda, fundou a ciência da história, onde apenas existiam filosofias da história. Deste modo, Marx substituiu concepções ideológicas por uma teoria científica: “Estamos inscritos, hoje ainda, aceitemos ou recusemos sabê-lo, no espaço teórico marcado e aberto por esse corte. Da mesma maneira que os outros cortes que abriram os dois outros continentes [matemáticas, física] que conhecemos, este corte inaugura uma história que não terá jamais fim”<sup>43</sup>. Assim, o “corte epistemológico” origina algo de

43 Louis Althusser, *Lénine et la philosophie suivie de Marx et Lénine devant Hegel*, Paris, Maspero, 1972, p. 21. Althusser apresenta a seguinte periodização da obra de Marx: 1840-1844, obras da

radicalmente novo: a fundação do *materialismo histórico*, que implica não somente uma ruptura metodológica, mas também uma nova irrupção conceptual.

Nesta lógica, Althusser faz da ciência da história um “processo sem sujeito”. Na sua *Resposta a John Lewis*, insiste mesmo na categoria do “processo sem sujeito nem Fim(ns)”; e diz ainda: “É na teleologia que jaz o verdadeiro Sujeito hegeliano. Tirai, *se possível*, a teleologia, ficará essa categoria filosófica que Marx herdou: a categoria de *processo sem sujeito*. Eis a principal dívida *positiva* de Marx por relação a Hegel: o conceito de *processo sem sujeito*”<sup>44</sup>. Como se nota, a mudança, além de conceptual, é prática, e radical: não mais conceitos teóricos como sujeito, humanismo, mas outros inteiramente heterogêneos, como os de modo de produção, forças produtivas, relações de produção, superestruturas, ideologia, etc.

2. Com este objectivo, empreende também o estudo de uma *autonomia relativa* e *eficácia própria* das superestruturas. Se é verdade que uma instância económica figura sempre no todo articulado, ela pode, aí, ser ou não ser dominante: questão de conjuntura; em suma, a instância económica não tem qualquer privilégio de direito<sup>45</sup>. Esta interpretação contestava a ortodoxia marxista, especialmente a linha estalinista e oficial dos partidos comunistas que sempre assentavam as respectivas posições num determinismo que fazia depender as superestruturas da infra-estrutura económica.

Esta interpretação valorativa da eficácia própria das superestruturas radica na categoria de *sobredeterminação* (termo da psicanálise), com que Althusser procura exprimir a eficácia peculiar da totalidade social e considerar a multiplicidade de interações agindo em níveis diferentes: “A diferença específica da contradição marxista é a sua “desigualdade”, ou “sobredeterminação”, que reflecte em si a sua condição de existência, a saber: a estrutura de desigualdade (com dominante) específica do todo complexo sempre-já-dado, que é a existência. Assim compreendida, a contradição é o motor de todo o desenvolvimento. A deslocação e a condensação, fundadas na *sobredeterminação*, dão conta, pela sua dominância, das fases (não antagonista, antagonista e explosiva) que constituem a existência do processo complexo, isto é, “do *dever das coisas*””<sup>46</sup>. Deste

juventude; 1845, obras características do *corte*; 1845-1857, obras da maturação; 1857-1883, obras da maturidade. Cf. L. Althusser, *Pour Marx* (1965), Paris, Maspero, 1973, p. 27. Deste modo, segundo Althusser, qualquer grande começo científico provoca transformações na filosofia. Assim, as grandes etapas da periodização da história da filosofia, seriam: 1º continente (Matemáticas): *nascimento da filosofia, Platão*; 2º continente (Física): *transformações da filosofia, Descartes*; 3º grande continente (História), *revolução na filosofia, Marx*, segundo a XIª *Tese sobre Feuerbach*: fim da filosofia clássica – não mais interpretação do mundo, mas transformação do mundo. Cf. Louis Althusser, *Lénine et la philosophie suivie de Marx et Lénine devant Hegel*, pp. 20-21, 52-54.

44 L. Althusser, *Lénine et la philosophie suivie de Marx et Lénine devant Hegel*, pp. 69-70. Cf. Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, *Problemática do Estruturalismo: linguagem, estrutura, conhecimento*, pp. 371-375, 389-404.

45 Cf. Alain Badiou, “Le (re)commencement du matérialisme dialectique”, *Critique*, (240) mai 1967, p. 456.

46 L. Althusser, *Pour Marx*, p. 223. Convém recordar aqui o ensaio de Mao, *Da Contradição*, onde discorre acerca da lei do desenvolvimento desigual das contradições, isto é, a distinção entre contradições principal e secundárias, aspecto principal e secundário, estes também em desenvolvimento desigual em cada contradição.

modo, a contradição define-se pela sua função, aspectos e fase em relação com todas as outras contradições; isto significa que não há “contradição pura”: ela supõe a intervenção de outras contradições; também não há “contradição única” que seja suficiente *per se* para resolver o complexo numa situação.

Em suma, a obra de Althusser manifesta uma espécie de filiação estruturalista: a recusa do historicismo, o primado conferido à sincronia, a busca de uma invariante estrutural (recorde-se Lévi-Strauss) e a categoria da *sobredeterminação*, que implica uma *sobredeterminação* do sentido, tais como a sobreabundância de significação que, segundo Lévi-Strauss ou Lacan, caracteriza o sistema simbólico. Na verdade, segundo Althusser, os efeitos não são exteriores à estrutura, são-lhe imanentes.

3. Com tais pressupostos, entende-se que a *ideologia* seja vista, por Althusser, como uma instância social necessária, contestando aqueles – incluindo a ortodoxia marxista – para quem o ideológico não é mais que uma representação imaginária – espécie de reflexo passivo da realidade. De igual modo, a ideologia não pode ser reduzida a um mero reportório de ideias e crenças: “O próprio da ideologia é estar dotada de uma estrutura e de um funcionamento tais que fazem dela uma realidade não-histórica, isto é, *omni-histórica*, no sentido em que essa estrutura e esse funcionamento são, sob uma mesma forma, imutável, presentes no que se chama a história inteira, no sentido em que o *Manifesto* define a história da luta de classes, isto é, a história das sociedades de classes”<sup>47</sup>. Neste sentido, Althusser fala da ideologia como do “cimento da sociedade”; e, se o homem e um “animal simbólico” (para Cassirer), é-o agora um “animal ideológico”.

## II. CONFLUÊNCIA NEO-ESTRUTURALISTA

### a) Emergência do neo-estruturalismo

1. Um dos momentos relevantes na história do estruturalismo teve lugar em 1966, quando Derrida pronunciou um discurso sobre “*A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas*”, no Colóquio Internacional sobre “Linguagens Críticas e Ciências do Homem”, na Universidade John Hopkins<sup>48</sup>. Derrida, considerado um dos grandes pensadores do estruturalismo, foi convidado a versar o tema em apreço, mas a sua conferência foi uma crítica acerba do estruturalismo, sublinhando os seus limites e estabelecendo certos princípios de base para uma nova linguagem do discurso.

A recepção americana ao estruturalismo e a formulação do conceito de “pós-

47 L. Althusser, “Idéologie et appareils idéologiques d'État” (1970), in Id., *Positions*, Paris, Éditions Sociales, 1976, p. 100. Cf. Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, “Dialéctica e ideologia em Althusser”, *Revista Portuguesa de Filosofia* [“Marxismo”], 22 (3-4) 1976, pp. 305-324.

48 Trata-se da conferência pronunciada no Colóquio Internacional da Universidade John Hopkins, sobre “As linguagens críticas e as ciências do homem, realizado de 18 a 21 de Outubro de 1966”. O texto de Jacques Derrida, “La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines”, de 21 de Outubro de 1966, constitui o capítulo X de *L'Écriture et la Différence*, Paris, Seuil, 1966, pp. 409-428.

estruturalismo” no mundo anglo-saxónico coincidem com esse momento. Richard Macksey e Eugenio Donato, os organizadores do Colóquio em Baltimore, descreveram a conferência como “a primeira vez, nos Estados Unidos, em que o pensamento estruturalista foi considerado como um fenómeno interdisciplinar”<sup>49</sup>. Aí estiveram então os filósofos franceses Barthes, Derrida, Lacan, Girard, Hyppolite, Todorov, entre outros. No discurso de abertura, Macksey e Donato associaram também os convidados, na sua diversidade, à filosofia de Nietzsche: “nas obras recentes de Foucault, Derrida, Deleuze, *tudo*, incluídas as sombras, a “genealogia”, os espaços vazios, pertence a Nietzsche”<sup>50</sup>. A ironia é que esse Colóquio, destinado à apresentação do estruturalismo em terras do Novo Mundo, transformou-se em palco de disputas aceras entre os participantes, como se a estadia dos franceses em território neutro proporcionasse uma maior liberdade que em França, dada a notoriedade então do estruturalismo.

A crítica derridiana da semiologia triunfante dos anos 1960 é uma inquirição profunda do estruturalismo, e foi tido como o texto inaugural do pós-estruturalismo. Introduzindo os conceitos de “suplemento” e de “jogo”<sup>51</sup>, nele se enfatiza que “o movimento da significação acrescenta alguma coisa, o que faz que haja sempre mais, mas esta adição é flutuante, porque quer suprir uma falta do lado da significação”; donde essa “sobreabundância do significante, o seu carácter *suplementar*”, que abre a via para a *desconstrução* como aproximação aos textos *aquem* do significado, na ausência de qualquer referente<sup>52</sup>. Sublinha-se também “que não se pode determinar o centro e esgotar a totalidade porque o signo que substitui o centro, que o *supre*, que faz as vezes dele na sua ausência, esse signo acrescenta-se, surge a mais, como suplemento”. Critica-se a “face triste, *negativa*, nostálgica, culpada, à Rousseau, do pensamento do jogo, cuja face *positiva* seria a *afirmação nietzschiana*, a afirmação feliz do jogo do mundo e da inocência do devir, a afirmação de um mundo de signos sem erro, sem verdade, sem origem, oferecido a uma interpretação activa”. Então, entre as “duas interpretações da interpretação”, Derrida conclui num tom programático que é urgente trocar aquela que “deseja decifrar uma verdade ou uma origem que escapem ao jogo”, por aquela que, ao invés, “afirma o jogo e tenta ir além do homem e do humanismo”<sup>53</sup>. O estruturalismo altivo com suas velhas questões, do qual a universidade americana conhece apenas a vertente narratológica (Genette e Todorov), deveria de facto ser ultrapassado por um regozijante *pós-estruturalismo*. A expressão só aparecerá no início dos anos de 1970, mas todos os americanos presentes na John Hopkins, em 1966, sentiram ter assistido, ao vivo, ao seu nascimento público<sup>54</sup>. Assim, o colóquio que deveria apresentar o estruturalismo aos

49 Richard Macksey and Eugenio Donato (eds.), *The Structuralist Controversy: the languages of criticism and the sciences of man*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1970, p. X.

50 *Ib.*, p. XII

51 Jacques Derrida, “La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines”, *L'Écriture et la Différence*, pp. 417-423.

52 *Ib.*, pp. 423-425.

53 *Ib.*, p. 427.

54 Cf. François Cusset, *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie*

americanos serviu na verdade para inventar, com alguns anos de intervalo, um sucedâneo mais flexivo – o pós-estruturalismo.

Note-se que pós-modernismo é diferente de pós-estruturalismo, apesar de serem muitas vezes considerados equivalentes; embora existam certas zonas cruzamento, os pensadores de uma orientação não se identificam com os da outra corrente: *pós-modernismo* remete para as peculiaridades de natureza sociocultural e estética que marcam o capitalismo das últimas décadas, tendo como pano de fundo as profundas mutações que se desenvolveram nos âmbitos científico, estético e sociopolítico, buscando sobretudo identificar a situação contemporânea do mundo como a era que põe em causa a capacidade omni-compreensiva da razão a cosmovisão daí resultante; *pós-estruturalismo* refere-se àquela corrente compósita, explicitamente crítica dos pressupostos estruturalistas, que se compraz em desconstruí-los, levando assim às últimas consequências os conceitos e desenvolvimentos do estruturalismo, até dissolvê-los; deste modo, o pós-estruturalismo pode ser caracterizado como um modo de pensamento, um estilo de filosofar e uma forma de escrita, mas desprovida de liames de unidade, homogeneidade ou singularidade.

2. Todavia, o termo “pós-estruturalismo” é questionável: para Mark Poster, um filósofo alemão, o termo, com origem nos Estados Unidos, refere-se a esse movimento de ideias que atravessou o Atlântico, designando-se por “teoria pós-estruturalista” aquela “prática propriamente americana” que envolve uma confluência diversificada de escritos dos filósofos franceses que levaram por diante as teses do estruturalismo<sup>55</sup>; por isso, prefere o termo *neo-estruturalismo*, enfatizando assim uma continuidade com o “estruturalismo”, tal como o faz John Sturrock, que, centrando-se em Jacques Derrida – “o” pós-estruturalista (o crítico mais agudo e de maior peso que o estruturalismo teve) – interpreta o “pós” de “pós-estruturalismo” como nomeando algo que “vem depois e que tenta ampliar o estruturalismo, colocando-o na direcção certa”. Segundo Sturrock, “o pós-estruturalismo é uma crítica ao estruturalismo, feita a partir do seu interior: isto é, ele volta a alguns dos argumentos do estruturalismo contra o próprio estruturalismo, sublinhando certas inconsistências fundamentais no método, subestimadas, segundo eles, pelos estruturalistas”<sup>56</sup>. Aliás, segundo Benveniste e Derrida, Saussure admitia que o signo tinha uma relação natural e imediata com o referente, e o significante uma relação unitária e estável com o significado. Ora, o *neo-estruturalismo* postula o carácter

*intellectuelle aux États-Unis*, Paris, Éditions de la Découverte, 2003, p. 41.

55 Mark Poster, *Critical Theory and Poststructuralism: in search of a context*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1989, p. 6. Cf. Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, “O ‘trabalho de Penélope’: entre estruturalismo e neo-estruturalismo”, *Diacrítica*, Revista do Centro de Estudos Humanísticos, 18 (2) 2004, pp. 9-54.

56 Cf. John Sturrock, *Structuralism* (1986), with a new Introduction by Jean-Michel Rabaté, 2<sup>nd</sup> ed., Malden & Oxford, Blackwell Publishing, 2003, p. 122 ss.

arbitrário, diferencial e não referencial do signo e, em geral, a sua índole arbitrária e convencional, pelo que o texto é liberado para uma pluralidade de sentidos.

Pode, pois, afirmar-se que foi Derrida quem levou ao extremo a lógica estruturalista, pondo em questão, radicalmente, qualquer essência fundadora, qualquer intento de substancialização, no sentido da elisão do significado<sup>57</sup>. Se Derrida pensou a estrutura – e ele pensou-a! – foi ao modo de um “descentramento”: a estrutura não exige um centro, caracterizando-se por um “conjunto de jogos diferenciais”, conforme a “uma presença central que nunca foi ela mesma, que sempre foi deportada para fora de si no seu substituto”; quer dizer, “o substituto não se substitui a nada que de algum modo lhe tenha preexistido. Desde então deve ter-se começado a pensar *que não havia centro*, que o centro não podia ser pensado na forma de um sendo-presente, que o centro não tinha lugar natural, que ele não era um lugar fixo mas uma função, uma espécie de não-lugar no qual se jogavam ao infinito substituições de signos. É então o momento em que a *linguagem* invade o campo problemático universal; é então o momento em que, na ausência do centro ou de origem, tudo se torna discurso – com a condição de nos entendermos sobre esta palavra –, isto é, sistema no qual o significado central, originário ou transcendental, nunca está absolutamente presente fora dum sistema de diferenças. A ausência de significado transcendental estende *ao infinito* o campo e o jogo da significação”<sup>58</sup>.

Na verdade, se Saussure comparava a língua a um jogo de xadrez, como sendo um “jogo de diferenças”, se interpretar era mesmo, para Roland Barthes, “apreciar de qual plural [o texto] é feito”<sup>59</sup>, segundo Derrida a estrutura é sem centro e o “descentramento” torna-se um conceito decisivo do neo-estruturalismo; e o que se diz do centro diz-se de princípio, de fundamento, afinal, dos grandes conceitos que, desde Platão, apenas representaram desejos, exprimindo o invariante duma presença, o sonho duma plenitude.

Derrida colocava em questão, nesse parágrafo, o estruturalismo da década anterior e, ao mesmo tempo, apontava a direcção de suas próprias reflexões: o “descentramento” da estrutura do significado transcendental e do sujeito *soberano* pode ser encontrado na crítica nietzschiana da metafísica e na crítica freudiana da autopresença, “da consciência, do sujeito, da auto-identidade e da autoproximidade ou da autopossessão”, e, mais radicalmente, na destruição heideggeriana da metafísica, “da determinação do Ser como presença”.

#### b) *Diversidade e confluência de percursos:*

Se é verdade que Lévi-Strauss desenvolve toda a sua vasta obra em consonância com

57 François Dosse, *Histoire du Structuralisme*, t. II, Paris, Éditions La Découverte, 1992, p. 33.

58 J. Derrida, “La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines” (1966), *in* ID., *L'Écriture et la Différence*, p. 411. Cf. Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, “Texto, Escrita, Tradução: no ‘rastro’ derridiano”, *in* Carlos M. Sousa e Rita Patrícia (org.), *Largo Mundo Alumiado*, Braga, Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, 2004, vol. I, pp. 21-47.

59 Roland Barthes, *S/Z*, Paris, Seuil, 1970, p. 11.



o paradigma estruturalista de inteligibilidade – do qual foi um dos fatores principais –, noutros autores pressente-se uma viragem, numa fase ulterior das respectivas obras, do estruturalismo para um neo-estruturalismo, para além daqueles que sempre se moveram nesta última orientação. Interessa-nos apenas esboçar o percurso daqueles que tratámos na primeira parte.

1. É o caso de Lacan, que, num primeiro estágio, atribuía uma natureza relacional, mas conferindo primazia, ao significante: é o significado que desliza por entre a cadeia significante, como claramente mostra no texto “A instância da letra no Inconsciente ou a razão desde Freud”, onde mostra como “o inconsciente tem a estrutura radical da linguagem” e “o inconsciente é o discurso do Outro”; nesta sequência, “o lugar que ocupo como sujeito de significante é, por relação ao que eu ocupo como sujeito do significado, concêntrico ou excêntrico? Eis a questão”<sup>60</sup>.

Numa segunda fase, Lacan revê as premissas anteriores à luz da noção de gozo: em vez de “ça parle”, temos agora, “là où ça parle, ça jouit et ça sait rien”<sup>61</sup> [“Lá onde o isso fala, isso goza, e isso (não) sabe nada”]. Dado que o inconsciente é estruturado como uma linguagem, infere-se que o gozo como falha é o núcleo do discurso analítico; o inconsciente permanece loquaz mas desloca-se para a extremidade do significante onde pode gozar. O inconsciente fala onde está o gozo, que, por ser insaciável, falha, falta sempre. Por isso, afirma: “falo com meu corpo, e isto sem saber. Digo, portanto, sempre mais do que sei. É aí que chego ao sentido da palavra *sujeito* no discurso analítico. O que fala sem saber me faz *eu*, sujeito do verbo”<sup>62</sup>. Lacan, ao escrever que aquilo que fala com meu corpo e no qual deverei reconhecer-me finalmente como sujeito, está a referir-se ao Isso freudiano, ao Isso pulsional que fala, que goza e que não sabe nada disso. Este Isso é aqui o sentido da palavra “sujeito” no discurso analítico.

Assim, “entre centro e ausência, entre saber e gozo, há litoral que só vira literal, quando, essa viragem, possais tomá-la, a mesma, a todo instante. É disso somente que podeis tomar-vos como agente que o sustenta”<sup>63</sup>. Para Lacan, o discurso analítico propõe constituir-se como saber sobre a verdade; como esta só admite um saber parcial, tal saber está envolto no gozo que não pode ser revelado.

2. Com a sua “genealogia do poder”, Foucault é o continuador contemporâneo da genealogia nietzschiana; não simplesmente assume temas inusitados na filosofia, tal como o autor da *Genealogia da Moral*, mas ainda porque prolonga nos nossos dias as suas vias, de penetração. Segundo Michel Serres<sup>64</sup>, a *História da Loucura* de Foucault representa, para a cultura da Idade Clássica, o que *A Origem da Tragédia* de Nietzsche

representou para a cultura grega antiga: lança luz sobre o elemento dionisíaco reprimido sob a ordem apolínea.

Assim, tal como em Nietzsche, o genealogista aprende – escreve Foucault – “que por detrás das coisas há “qualquer outra coisa”: de modo nenhum o seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são em essência, ou que a sua essência foi construído peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas. (...) O que encontramos, no começo histórico das coisas, não é a identidade ainda preservada da sua origem - é a discórdia das outras coisas, é a disparidade”<sup>65</sup>.

As suas obras sobre “História da Sexualidade” visam também inventariar como se constituiu uma normalização nesse domínio: o poder regula o sexo mais do que o reprime. *N'A vontade de saber* (1976) – título com sabor nietzschiano –, trata da sociedade do período clássico: sendo a sexualidade fortemente regulamentada em todas as sociedades, e também na nossa, a eficácia do poder revela-se enquanto controla os indivíduos nas suas atitudes mais íntimas, do interdito à intensificação, ou seja, o que Foucault designa por “técnicas polimorfos do poder”. Os dois outros volumes, publicados oito anos depois, prosseguiram essas suas pesquisas, mas com a deslocação do campo de análise para a Grécia clássica, *O Uso dos Prazeres* (1984), depois para os autores gregos e latinos dos dois primeiros séculos, *O Cuidado de Si* (1984): é o mundo greco-romano que é examinado, com uma análise de recorte ético e estético; as regras não desaparecem, mas, em lugar de se imporem ao sujeito, este busca-as em função de uma certa “arte de viver”, de uma “estilística da existência”. O neo-estruturalismo de Foucault, importa assinalá-lo, é peculiar: Com a sua “genealogia do poder”, Foucault é o continuador contemporâneo da genealogia nietzschiana; não simplesmente assume temas inusitados na filosofia, tal como o autor da *Genealogia da Moral*, mas ainda porque prolonga nos nossos dias as suas vias, de penetração. Segundo Michel Serres<sup>66</sup>, a *História da Loucura* de Foucault representa, para a cultura da Idade Clássica, o que *A Origem da Tragédia* de Nietzsche representou para a cultura grega antiga: lança luz sobre o elemento dionisíaco reprimido sob a ordem apolínea.

As suas obras sobre “História da Sexualidade” visam também inventariar como se constituiu uma normalização nesse domínio: o poder regula o sexo mais do que o reprime. *N'A vontade de saber*<sup>67</sup> – título com sabor nietzschiano –, trata da sociedade do período clássico: sendo a sexualidade fortemente regulamentada em todas as sociedades, e também na nossa, a eficácia do poder revela-se enquanto controla os indivíduos nas suas atitudes mais íntimas, do interdito à intensificação, ou seja, o que Foucault designa por “técnicas polimorfos do poder”. Os dois outros volumes, publicados oito anos depois<sup>68</sup>,

60 J. Lacan, “L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud”, *Écrits*, pp. 516-517.

61 J. Lacan, *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 95.

62 *Ib.*, p. 108.

63 J. Lacan, “Lituraterre” (1971), *Autres Écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 16.

64 Cf. Michel Serres, *La communication*, Paris, Minuit, 1968, p. 178.

65 M. Foucault, “Nietzsche, la généalogie l'histoire” (1971), in ID., *Dits et Écrits*, II, Paris, Gallimard, 1994, p. 138.

66 Cf. Michel Serres, *La communication*, Paris, Minuit, 1968, p. 178.

67 M. Foucault, *Histoire de la Sexualité*, t. 1, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

68 M. Foucault, *Histoire de la Sexualité*, t. 2, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984; ID., *Histoire de la Sexualité*, t. 3, *Se souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.

prosseguiam essas suas pesquisas, mas com a deslocação do campo de análise para a Grécia clássica e para pensadores gregos e latinos dos dois primeiros séculos: de facto, é o mundo greco-romano que é examinado, com uma análise de recorte ético e estético. O neo-estruturalismo de Foucault assume uma peculiaridade original, na medida em que conecta a ética com a estética, e em que não somente as regras não desaparecem, mas, em lugar de se imporem ao sujeito, este busca-as em função de uma certa “arte de viver”, de uma “estilística da existência”.

3. Numa interessante conversa com Élisabeth Roudinesco, Jacques Derrida reserva um lugar destacado para Louis Althusser, com quem não só compartilhou grande parte do seu itinerário intelectual, mas também uma profunda amizade ao longo de quase quarenta anos: “Com efeito, *Espectros de Marx*, pode ser lido, se quisermos, como uma espécie de homenagem a Louis Althusser. Saudação indirecta mas sobretudo amistosa e nostálgica, um pouco melancólica. (...) Escrevi esse livro em 1993, portanto três anos após a morte de Althusser – e, evidentemente, pode ser lido como uma palavra a ele dirigida, uma maneira de “sobreviver” ao que vivi com ele, a seu lado. Ele era ao mesmo tempo próximo e longínquo, aliado e dissociado”<sup>69</sup>. Assim, ler a Derrida como influenciado por Althusser, é uma via pertinente; todavia, após a morte de Althusser (1990) e da publicação de alguns dos seus textos, especialmente após os trágicos acontecimentos de 1980<sup>70</sup>, pode também ler-se a Althusser na senda de Derrida, tal como este confessou: “Após a sua morte, ao ler alguns dos seus escritos, compreendi melhor, descobri por vezes o que ele pensava de mim e como percebia o meu caminho, como ele me lia (especialmente em torno da questão do *alea*, do acontecimento, de uma certa tradição materialista não marxista, pelo lado de Demócrito, de Lucrecio, etc.)”. E prossegue, nestes termos: “Sim, foi portanto muito tarde, e muitas vezes após a sua morte, que percebi aquilo a que ele estava mais atento no meu próprio itinerário e de que ele não me falava directamente”<sup>71</sup>.

Neste sentido, o *rastro* [conceito de Derrida] do “gigante”<sup>72</sup> Derrida, “converte-se, sem o querer, num filósofo materialista quase profissional – não materialista *dialéctico*, esse horror!, mas materialista aleatório”<sup>73</sup>. Nos seus últimos textos, Althusser desenvolveu o que denominou “materialismo aleatório”, ou “materialismo do encontro”, uma tradição materialista diferente de qualquer outro materialismo, inclusive do marxismo dialéctico.

69 J. Derrida, *De quoi Demain... Dialogue avec E. Roudinesco*, Paris: Fayard, 2001, p. 169.

70 Os trágicos acontecimentos ocorreram a 16 de Novembro de 1980, em que Althusser assassinou a sua mulher, Hélène Rytman.

71 J. Derrida, *De quoi Demain...*, p. 172.

72 Althusser empregou este termo para referir-se à figura filosófica de Derrida: “Merleau-Ponty, diferentemente de Sartre (...) era verdadeiramente um grande filósofo, o último em França antes do gigante que é Derrida”. L. Althusser, *L'Avenir dure Longtemps* [1985] suivi de *Les Faits* [1976], nouvelle édition augmentée, Paris: Éditions Stock/IMEC, 1994, p. 201.

73 L. Althusser, “Portrait du philosophe matérialiste” (1986), *Écrits Philosophiques et Politiques*, tome I, Paris, Stock/IMEC, 1994, p. 582.