
O canto do cisne estruturalista¹

Francisco José Paoliello Pimenta²

Resumo: Texto relacionado à pesquisa “Semiótica, como teoria da representação, o campo da Comunicação e Tecnologia Digital”, apresenta a idéia de que a perspectiva teórica do Estruturalismo encontra-se esgotada, tendo em vista o novo contexto da comunicação sobre suportes digitais e sua linguagem multicódigos. A partir daí, lança a hipótese de que a persistência deste paradigma lingüístico em algumas áreas possa ser atribuída a hábitos conceptualistas profundamente arraigados na esfera acadêmica e, em decorrência, também no campo da Comunicação.

Palavras-chave: teorias da comunicação; conceptualismo; estruturalismo

Abstract: This paper is related to the research “Semiotics, as a theory of representation, the Communication field and Digital Technology” and presents the idea that the theoretical perspective based on Structuralism is finished, as a consequence of the new context of digital communication and its multiple code language. Then, appears the hypothesis that this linguistic paradigm persists in certain areas because of conceptualistic habits deeply attached to the academic sphere and, consequently, to the Communication field.

Key-words: communication theories; conceptualism; structuralism

Minha contribuição a este debate traz, em primeiro lugar, algumas reflexões que publiquei no Caderno Idéias, do Jornal do Brasil, quando do relançamento do livro História do Estruturalismo, de François Dosse, pela Editora da Universidade do Sagrado Coração – EDUSC, de Bauru. Antes de tudo, este relançamento foi uma escolha oportuna. Obra que pode ser qualificada positivamente sob múltiplos aspectos, o livro de Dosse reaparece no cenário acadêmico brasileiro, quatorze anos após sua primeira edição, num momento em que a aventura estruturalista francesa ainda marca profundamente as Ciências Humanas e Sociais no País. Disso decorre seu maior

¹ Artigo apresentado no 1º. Colóquio “Comunicação e conhecimento”, do Projeto “Crítica Epistemológica: Análise de investigações em curso, com base em critérios epistemológicos, para desenvolvimentos reflexivos e praxiológicos na pesquisa em Comunicação” (Procad / Capes, 2008: PPGCOMs da Unisinos, UFJF e UFG), realizado dia 06 de novembro de 2008, no VI Encontro Regional de Comunicação da UFJF.

² Professor e coordenador do PPGCOM / UFJF. Doutor em Comunicação e Semiótica (PUCSP – TSOA/NYU). Participa do projeto Procad/Capes descrito na nota anterior.

valor. Não tanto por ser uma obra extensa e, daí, pelo fato de suas mais de mil páginas, em dois volumes, oferecerem ao autor a oportunidade de cobrir generosamente as diferentes fases históricas e os principais personagens ligados ao movimento; mas pela qualidade de seu conteúdo, que estabelece de forma clara o que consistiu este olhar e, principalmente, sua herança para a contemporaneidade.

Seja Pós, Super, ou qualquer outro o termo utilizado para nomear as múltiplas tentativas de atualizar o estruturalismo, resta a questão: ainda podemos, no cenário hipermediático que caracteriza este início do século XXI, ter como referência teórica para pesquisas nas áreas de história, de antropologia, de lingüística, de comunicação ou das demais ciências humanas e sociais uma compreensão constituída pela estrutura de funcionamento do verbal, notadamente da língua escrita?

O autor, François Dosse, professor de História no Instituto Universitário de Formação de Professores de Créteil e do Instituto de Estudos Políticos de Paris, e co-editor da revista *Espaces Temps*, tem publicada no Brasil, pela mesma editora, entre outras, a marcante obra *A História em Migalhas: dos Annales à Nova História*, na qual trata das polêmicas travadas em torno da chamada Escola dos Annales, ligada à revista com o mesmo nome. Neste caso, o autor se detém em questões ligadas diretamente à sua área principal de trabalho, a história.

Já na *História do Estruturalismo*, lançada em Paris há cerca de quinze anos pela Éditions la Découverte, Dosse se coloca mesmo como um historiador que busca recuperar um movimento por meio de dezenas de entrevistas com teóricos que participaram direta ou indiretamente de suas realizações. Reúne, assim, versões pessoais destes acontecimentos narradas por nomes tais como Lévi-Strauss, Greimas, Henry Lefebvre, Kristeva, Ducrot e Todorov, para citar apenas alguns. O depoimento pessoal se coaduna, assim, com a defesa, pelo autor, da Hermenêutica de Ricoeur como uma das possíveis saídas para a crise paradigmática gerada pela falência do estruturalismo.

Não nos cabe aqui, neste espaço, descrever ponto a ponto todo o desenrolar da obra de Dosse, que cobre, somente em seu primeiro volume, intitulado *O Campo do Signo*, desde as primeiras articulações do pós-guerra, com forte inspiração de Jakobson, até o auge de sua força expansionista sobre um vasto campo das ciências, em 1966. O segundo volume, *O Canto do Cisne*, por sua vez, intenta apresentar “as primeiras fissuras” do pensamento estrutural, em 1967, até suas extensões na contemporaneidade. Importa, contudo, marcar bem o fato de o livro deixar claro que, em suas diversas linhagens, o movimento se manteve fiel ao paradigma lingüístico como referencial, seja para o conceito de estrutura inconsciente, de Lacan, de narrativa profunda, de Greimas, nas fórmulas canônicas de Lévi-Strauss ou nas epistemes de Foucault.

No final da Introdução, Dosse apresenta, de forma clara, seu propósito: “Suplantar o estruturalismo impõe um retorno a esta corrente de pensamento que difundiu amplamente o seu método no campo das ciências sociais como um todo, refazer as etapas de sua conquista hegemônica, valorizar os processos de adaptação de um método à pluralidade disciplinar das ciências do homem, apreender seus limites e impasses em que se esgotou essa tentativa de renovação do pensamento”. Tal intenção é temperada com um alerta contra um simples retorno ao ambiente intelectual que precedeu o movimento pois, segundo ele, “o olhar sobre o outro, sobre a diferença, viu-se irremediavelmente transformado e requer, portanto, esse retorno a um período no qual um certo número de descobertas faz parte de um saber incontornável no conhecimento do homem”.

De fato, a contribuição teórica do estruturalismo é inquestionável. Dele se originou uma ampla gama de avanços em múltiplas áreas do conhecimento, marcadamente críticas, com destaque para a denúncia realizada por Derrida ao logocentrismo ocidental, que está na origem de uma das marcas mais profundas da cultura da nossa época: a desconstrução. Embora já devastador, o impacto, porém, não se esgota aí. Deve-se também a esta construção o passo, sem retorno possível, da negação do sujeito cartesiano e, ainda, o da inclusão do inconsciente como instância inarredável do pensamento. Como se não bastasse, o estruturalismo não só partiu da assunção da inevitabilidade da intermediação sígnica como a colocou em primeiro plano, naquilo que se traduziu como uma verdadeira reinauguração da perspectiva semiótica.

Por outro lado, a falência deste movimento também não deixa margem a dúvidas. Daí soar bastante estranha a apresentação do responsável pela reedição da obra, José Jobson de Andrade Arruda, que insiste numa improvável ressignificação do estruturalismo em vez de sua morte. Pergunta Arruda: “É crível pensar-se na morte de um movimento cultural tão poderoso que mobilizou uma geração seleta de intelectuais e emblematizou uma época ? Afinal, não se trata de estruturalismo, mas de estruturalismos, da mesma forma que não se pode falar em desconstrução, mas de desconstruções”. Isto soa estranho porque a obra apresentada por estas palavras não corrobora tal posição. Traduzindo um verdadeiro consenso internacional, Dosse não hesita em utilizar a metáfora do cisne agonizante, que frente à morte cantaria mais docemente do que nunca, porém, certamente, sem nenhuma esperança de permanecer neste mundo.

Frente a interpretações como esta de Arruda, que ainda insistem em aparecer em congressos e artigos das áreas das ciências humanas e sociais no Brasil, é que a reedição da obra aparece como oportuna. De fato, como sustentar um modelo de leitura dependente de um paradigma verbalista que, nas últimas décadas, viu desaparecer sua hegemonia até mesmo na esfera da produção, submetido ao impacto dos processos sígnicos híbridos, multicódigos, dos meios imagéticos e, agora, da hipermídia digital ? Não nos comunicamos mais só com a língua escrita, nem pensamos somente com a sua estrutura. Como

poderíamos, ainda, basear nossa compreensão do mundo sob um prisma tão limitado?

Acreditamos que uma das explicações para este esforço de permanência de um paradigma já superado é a sua vinculação ao movimento intelectual, já presente na filosofia grega, porém articulado em termos lógicos mais rigorosos durante o período medieval, conhecido como conceptualismo.

O conceptualismo de Ockham

A principal fonte desta articulação, sustentada na negação radical da esfera das essências, seria elaborada por um franciscano ligado à tradição de Oxford, Guilherme de Ockham, o Inceptor Venerabilis. É o início da Via Moderna, com seu característico espírito crítico e oposto às últimas bases da Via Antiga, representadas pela escolástica e pelo scotismo.

Ockham explorou as fragilidades da solução Tomista, a qual partia da realidade das essências e do primado da razão, para só depois buscar uma explicação para os fenômenos singulares. A postura de São Tomás derivava, por sua vez, de sua compreensão da obra aristotélica, segundo a qual a razão somente teria acesso direto ao Universal e não aos singulares, os quais, na realidade, enganariam nosso pensamento.

A crítica de Scot a São Tomás seria, então, radicalizada, na medida em que Ockham afirmava que o conhecimento por abstração não depende de Universais, e sim dos objetos singulares, diretamente percebidos por nós, que seriam, de fato, os únicos existentes reais. O Inceptor Venerabilis, negaria a existência de qualquer universalidade anterior ou implícita nas coisas, ou seja, tanto o realismo de São Tomás, como o realismo mais moderado de Scot.

Ockham considerava o principal problema do tomismo a necessidade de uma essência individual concreta comum aos membros de uma espécie, pois isto implicaria na existência de tantos Universais quanto individuais ocorrentes e isto seria logicamente insustentável. Diz Ockham:

Disso tudo e de muitos outros textos vê-se que o universal é uma intenção mental, capaz de ser predicada de muitas coisas. Isto também pode ser confirmado pela razão. Com efeito, toda gente reconhece que todo universal é predicável de muitas coisas; ora, só uma intenção mental ou um sinal voluntariamente instituído pode predicar-se, e não uma substância; logo, somente uma intenção mental ou um sinal voluntariamente instituído é um universal. (Ockham, 1989: cap. 15 :124)

Afirmava-se, então, que o Universal é o próprio ato do pensamento, através do qual as coisas são concebidas. Contudo, Ockham teria condições de ir além, pois àquela altura o clima intelectual da Europa já havia assimilado os ensinamentos da maior parte da obra de Aristóteles e estava pronto também a criticá-lo, abrindo caminho para o Renascimento.

Assim, o conceptualismo do Inceptor Venerabilis apóia-se na idéia de que a percepção envolveria dois elementos: o fator sensório nos apontaria a existência de um objeto real, enquanto o fator intelectual nos permitiria apreendê-lo de imediato, pois a mente perceberia de modo natural também relações entre objetos. A base para esta apreensão imediata seria a capacidade do homem perceber similaridades entre os objetos e assim chegar aos elementos gerais, e também ao Universal, por ele concebido como o próprio ato do pensamento.

A intuição sensória e intelectual estaria na base do conhecimento e o mundo seria diretamente percebido por relações de semelhança, sem mediações reais ou formais, de forma natural e sem a intervenção da vontade. Segundo Ockham, o conhecimento originário da experiência sensória criaria um signo que substituiria o objeto, e não uma imitação da realidade, como afirmaram Aristóteles e São Tomás. Portanto, tendo os signos como entidades mentais sem realidade objetiva, o conhecimento seria originário da experiência particular.

Ockham recorre à lógica para sustentar sua posição e constrói uma complexa teoria signica, que serviria de base para a lingüística moderna. Assim, a intuição imediata levaria a uma concepção mais geral de signo, que pode ser chamada de signo representativo, pois é aquele que remete à memória de um objeto, ou conforme escreve Ockham, é algo que atua sobre nós como um aroma numa taverna, ao significar que ali há vinho. Portanto, o signo representativo remeteria a mente para um objeto, seja a partir de uma imagem ou de um vestígio.

Contudo, o conhecimento primordial dos objetos viria por meio de signos numa aceção mais estrita, os quais seriam “naturalmente” traduzidos em proposições lingüísticas através do pensamento, ficando então em reserva para o reconhecimento de objetos semelhantes. Este signo, que chamaremos de lingüístico, é o fundamento da teoria do conhecimento de Ockham, pois ao negar a Natureza Comum de Scot ou a essência de São Tomás, ele confronta-se com a falta de ligação entre os termos gerais que possibilitam o conhecimento e a realidade externa. Assim, a saída do Inceptor Venerabilis foi dividir o signo lingüístico em três termos: o escrito, o falado e o mental. Os dois primeiros estão no âmbito dos signos convencionais e arbitrários, mas o terceiro é o que ele chama de signo natural.

Assim, é a partir deste signo natural, ou conceito mental, que os demais tipos são compreendidos, sejam os lingüísticos convencionais, escritos e falados, sejam os representativos, como a imagem e o vestígio. Isto porque os signos lingüísticos convencionais dependem da existência do conceito na mente, criado através do primeiro e imediato conhecimento do objeto, da mesma forma que os representativos, que também não podem ser reconhecidos sem que se tenha o conhecimento “em reserva”.

Portanto os Universais, para Ockham, são os termos lingüísticos “naturais”, que não só significam as coisas individuais, mas constituem o próprio ato de pensá-las. Porém não chegam a ser algo real, pois somente as coisas individuais existiriam de fato e, segundo ele, os atos da mente e as coisas individuais já são suficientes para explicar os conceitos Universais. A relação entre estes conceitos e a realidade exterior estaria assegurada pelos diversos graus de similaridade, um pensamento chave também para a explicação das classes gerais de objetos.

Fica clara aqui a distinção entre Ockham e São Tomás, que acreditava no nível das essências como fundamento de todas as coisas contingentes. Para Ockham, a similaridade entre as coisas não depende de nada além de fatos e das relações entre eles, não existindo a pura potencialidade, sem existência atual ou forma. Com este raciocínio, ele abre caminho para a justificação da experiência como a única base para a formação dos Universais, uma realização com enormes repercussões para a ciência, principalmente nas tendências positivistas.

Na lógica dos signos proposta por Ockham, a única garantia para o conhecimento da realidade externa é uma “suposição” realizada pelo intelecto, sustentada em meras similaridades observadas na natureza. Ele reduz, assim, o âmbito da ciência, que passa a ser uma operação com uma justificação quantitativa e matemática cada vez mais marcada. Daí viria a máxima conhecida como a “navalha de Ockham”, um princípio de economia que evita multiplicar as coisas além do estritamente necessário à explicação dos fatos.

Nada melhor do que isto para alguém interessado em negar o poder do papado e das revelações da Teologia Católica, segundo o Inceptor Venerabilis passíveis até de serem aceitas pela fé, mas nunca pela lógica. Nasce daí o espírito científico do renascimento, e do empirismo e do racionalismo que a ele se seguiram. O empirismo, apoiado na obra de Sir Francis Bacon e de seu predecessor Roger Bacon, valorizando a observação, a experimentação e o método indutivo de se partir do particular para se chegar ao geral, baseado nos sentidos; enquanto o racionalismo, iniciado por Descartes, confiando na razão e na quantificação dos fenômenos como os recursos principais da nova ciência.

O conceptualismo dos empiristas e dos racionalistas

A primeira destas tendências, o empirismo, defenderia, por meio de seus três filósofos principais, os pensadores britânicos Locke, Berkeley e Hume, que as idéias só podem surgir da experiência. Segundo eles, não seria possível o acesso da mente humana a quaisquer tipos de fenômenos sem a mediação dos sentidos. Locke, no Livro III de sua obra Ensaio Acerca do Entendimento Humano, de 1690, sustentaria uma posição claramente conceptualista, ao afirmar que “o geral e universal não comportam a existência real das coisas, mas são criaturas e invenções do entendimento, formadas por ele para seu próprio

uso e se referindo apenas a sinais, quer palavras, quer idéias” (Locke, 1988: Cap. III, seção 11: 97).

Contudo, a posição de Locke ao afirmar que tudo o que existe é particular e que o geral é uma criação da mente, fruto da abstração de suas qualidades comuns, é inconsistente, pois se tudo fosse particular como seria possível abstrair qualidades comuns? Outro problema é sua ênfase no problema das espécies e dos gêneros lógicos, desconsiderando os Universais nas esferas da qualidade e das relações, uma falha herdada da tradição escolástica.

Berkeley constrói o seu Tratado sobre o Conhecimento Humano na tentativa de refutar a teoria da abstração de Locke. Ele nega que nos seja possível imaginar, por exemplo, o homem em geral, sem pensarmos em algum homem em particular. Isto o leva, contudo, a uma teoria das imagens ao invés de a uma filosofia do conhecimento, pois mesmo que nos seja impossível imaginar um homem que não tenha certas características particulares, isto não nos impede de pensar e de falar sobre homens de uma forma geral.

Diz Berkeley, na introdução ao seu tratado: “Universalidade, tanto quanto compreendo, não consiste na absoluta, positiva natureza ou concepção de alguma coisa, mas na relação que significa entre particulares; por isso, coisas, nomes e noções, por natureza particulares, tornam-se universais” (Berkeley, 1989: Int., seção 15: 9). Fica claro, assim, que para ele o Universal não é algo real no sentido do realista, nem é uma concepção da mente, como defendem conceptualistas como Locke. Contudo, fica em aberto a questão dos termos gerais, pois Berkeley não avança muito além da idéia de que o que nos parece ser um Universal é na verdade algo particular representando todas as outras idéias particulares do mesmo tipo. Mas ele não explicita o que seria para ele este “mesmo tipo”.

Hume parte desta compreensão de Berkeley de que as idéias gerais nada mais seriam do que idéias particulares com algum tipo de capacidade representativa. Entretanto, ele acrescenta a este pensamento a idéia de que a representação geral através de idéias particulares se dá através de hábitos de associação de idéias e também de associação de palavras, baseados em crenças e não numa lógica própria inerente àqueles processos. Estas associações, segundo Hume, seriam causadas por semelhança, por contiguidade espacial ou temporal e também por causalidade, mas dependeriam de uma disposição habitual da mente de associar determinadas idéias a palavras gerais específicas, em função da experiência de cada um.

A introdução desta idéia de associação habitual de idéias a palavras gerais, contudo, força Hume a retornar ao problema de lidar com a existência de elementos gerais. A sua saída, assim como ocorreu com Locke e Berkeley, foi justificar estas associações na base de semelhanças. Esta forma de justificar a ocorrência de generalizações, entretanto, encontra necessariamente a obrigação de explicar como isso pode ocorrer com elementos simples, como a cor vermelha, por exemplo, que não tem qualidades comuns a serem percebidas,

pois é um fenômeno uno e indivisível, embora seja passível de generalização, ou seja, de criar a noção geral de 'vermelhidão'.

A resposta encontrada por Hume é de que a semelhança em si mesma é a própria justificação necessária. Diz Hume:

É evidente que mesmo diferentes idéias simples podem ter uma similaridade ou semelhança entre si e nem é necessário que o ponto ou a circunstância de semelhança deva ser distinto ou separável daquele no qual eles diferem. O Azul e o Verde são idéias simples diferentes, mas são mais parecidas entre si do que o Azul e o Escarlate, embora sua perfeita simplicidade exclua todas as possibilidades de separação ou de distinção. É o mesmo caso dos sons particulares, gostos e cheiros. Estes admitem infinitas semelhanças em termos de aparência geral e de comparação, sem ter do mesmo modo nenhuma circunstância comum. (Hume, 1952: Book I, Part I, Section vii: 313)

Esta postura de Hume frente à generalidade teria, então, uma importância marcante na filosofia ocidental e influenciaria as ciências da linguagem até os dias de hoje.

Apesar de concordarem com os empiricistas em seu conceptualismo e com a idéia de que certos Universais seriam frutos da mente humana, os racionalistas divergiam deles ao afirmarem que existiriam outros Universais importantes que não derivam da experiência. Descartes defenderia a existência de conceitos apriorísticos, em oposição à perspectiva empirista, que tenderia a negar a realidade de tudo o que estivesse além do âmbito do sensível. Esta seria, contudo, a sua concessão máxima a uma realidade mais próxima aos Universais, pois, na opinião de Descartes, estes seriam, de fato, apenas conceitos, o que coloca também a sua vertente no fluxo do conceptualismo defendido por Ockham.

As opiniões de Descartes sobre a questão da generalidade e dos Universais ficam claras nas suas respostas a Pierre Gassendi, astrônomo francês e filósofo empiricista do século XVII. Gassendi sustentava, como os demais empiricistas em geral, que os Universais eram fruto de abstrações de determinadas características de certos particulares, considerados semelhantes.

Então, em sua resposta às objeções de Gassendi à sua obra *Meditações*, de 1641, Descartes completava assim a sua defesa da existência de seus conceitos a priori:

Da mesma maneira que, quando lançamos o olhar sobre um papel onde há alguns traços dispostos e arranjados de tal modo que representam o rosto de um homem, a visão não nos excita tanto em nós a idéia dos próprios traços quanto a idéia de um homem: o que não ocorreria, se o rosto de um homem não nos fosse conhecido de outro lugar, e se não estivéssemos mais acostumados a pensar nele do que em seus traços, os quais mui amiúde não poderíamos distinguir uns dos outros se estivéssemos um pouco distanciados. Assim,

certamente, não poderíamos jamais conhecer o triângulo geométrico através daquele que vemos traçado sobre o papel, se nosso espírito não recebesse a sua idéia de outra parte. (Descartes, 1988: # 543: 131)

Assim como a resposta de Descartes a Gassendi ajuda a explicitar as características da posição racionalista durante o século XVII, a crítica de Leibniz ao conceptualismo de Locke dá um passo além neste mesmo sentido. De acordo com Leibniz, o conhecimento humano é iniciado através dos sentidos, mas não pode ser explicado inteiramente pela experiência sensível. Ele recupera, então, a noção de conhecimentos inatos para explicar as idéias gerais, pois os sentidos só nos dariam acesso ao que é particular, e não poderiam dar conta do que ainda viria a acontecer com outros particulares.

Estas idéias inatas seriam descobertas em nós mesmos, segundo Leibniz, a partir de oportunidades fornecidas por experiências sensoriais, ou seja, a mente humana enfrenta o mundo da experiência já preparada e disposta a agir de uma determinada maneira. Leibniz afirma no Livro I, dedicado às noções inatas, de seu livro *Novos Ensaio sobre o Entendimento Humano*, publicado em 1704:

A demonstração originária das verdades necessárias vem exclusivamente do entendimento, ao passo que as demais verdades procedem das experiências ou das observações dos sentidos. O nosso espírito é capaz de conhecer umas e outras, mas é a fonte das primeiras; e qualquer que seja o número de experiências particulares que possamos ter de uma verdade universal, não podemos ter certeza dela pela indução, sem conhecer pela razão a sua necessidade. (Leibniz, 1988: Livro I, cap. I: 32)

Portanto, para Leibniz, existem os Universais a priori e os empíricos, e os primeiros, que tem uma importante função no conhecimento humano, se aplicam ao mundo natural por alguma “harmonia pré-estabelecida”. Assim, os racionalistas, dentre eles Spinoza, mantêm a posição conceptualista legada por Ockham, ao acreditarem que a fonte dos Universais é a mente humana, embora caminhem numa vertente distinta dos empiristas, que desconsideram os Universais gerados pela razão.

O canto do cisne

Daí, no decorrer do século XX, o conceptualismo e a filosofia da semelhança servirão como base para o estabelecimento do conceito de estrutura, na medida em que este se apóia fundamentalmente na idéia de que a estrutura é uma particularidade auto-suficiente e que, portanto, prescinde de elementos externos para que seja inteligível. Sobre esta base, outras de suas caracterizações, segundo Jean Piaget são: a estrutura é um sistema em transformação; é independente de formalizações por parte dos teóricos; constitui uma totalidade que define os seus elementos e é auto-regulável.

(Piaget, 1968: 13) Como podemos observar, esta é a própria caracterização da língua, de acordo com a matriz saussureana.

É interessante notar que o conceito de estrutura, assim como o de língua para Saussure, não envolve a noção de substância, pois é um sistema sem sujeitos. Constitui, portanto, um conceptualismo ainda mais extremado do que aqueles derivados do empirismo, os quais embora desconsiderem a importância das generalizações, e portanto dos Universais, não deixam de conceder um espaço para as manifestações dos fenômenos particulares. Paul Ricoeur sublinha esta limitação que o estruturalismo impõe a si próprio:

Enquanto as escolas filosóficas inspiradas pelo evolucionismo sustentam as idéias de gênese, desenvolvimento e derivação histórica como essenciais para a inteligibilidade da realidade humana, por outro lado a compreensão histórica se torna suspeita, e mesmo problemática, para a inteligência estrutural, para a qual os padrões 'sincrônicos' são os mais facilmente inteligíveis. A história da cultura parece muito mais uma sucessão de configurações epistemológicas, cada uma tendo a coerência de uma epistémé poderosamente estruturada, embora as transições entre elas permaneçam contingentes e conseqüentemente não inteligíveis em sua maior parte. (Ricoeur, 1979: 263)

Esta foi, então, a fundamentação filosófica que sustentou as teorias de Lacan, de um ordenamento psíquico inconsciente independente do seu sujeito, de Althusser, segundo o qual o marxismo seria de fato uma ciência de estruturas, forças e modelos, sem consciência, subjetividade ou pensamento, e também de Foucault, que estudou diversas teorias do conhecimento sem encadeamento histórico desde a Renascença, as quais governariam sub-sistemas estruturados de uma forma subconsciente e não-reflexiva. Daí, acreditarmos que a tentativa de manutenção deste paradigma lingüístico no atual ambiente multicódigos possa ser atribuído a tais hábitos conceptualistas profundamente arraigados na esfera acadêmica e, em decorrência, também no campo da Comunicação.

Referências

- BERKELEY, George. (1989) Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano in Os Pensadores. Tradução de Antônio Sérgio. São Paulo. Nova Cultural.
- DESCARTES, René. (1988) Objecções e Respostas in Os Pensadores. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo. Nova Cultural.
- DOSSE, François (2007) História do Estruturalismo. Bauru: Universidade do Sagrado Coração – EDUSC.
- DRAVID, Raja Ram. (1977) The Problem of Universals in Indian Philosophy. Delhi. Motilal Banarsidass.

-
- HUME, David. (1952) A Treatise Concerning Human Nature in British Empirical Philosophers. London. Routledge and Kegan Paul.
- LEIBNIZ, Gottfried W. (1988) Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano in Os Pensadores. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo. Nova Cultural.
- LOCKE, John. (1988) Ensaio Acerca do Entendimento Humano in Os Pensadores. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo. Nova Cultural.
- OCKHAM, Guilherme de. (1974) Ordinatio. Tradução de Patrick Hochard (Guilherme de Ockham: O Signo e sua Duplicidade) in CHÂTELET, François. História da Filosofia. Rio. Zahar. 2o. Vol.
- _____. (1989) Summa Totius Logicae I in Os Pensadores. Tradução de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo. Nova Cultural.
- PIAGET, Jean. (1968) Le Structuralisme. Paris. P.U.F.
- RICOEUR, Paul. (1979) Main Trends in Philosophy. New York. Holmes & Meyer.
- SAUSSURE, Ferdinand de. (1972) Curso de Lingüística Geral. São Paulo. Cultrix.