

## Em que (ainda) se pode reconhecer o estruturalismo? A via de Patrice Maniglier

*How Do We (Still) Recognize Structuralism? The Path of Patrice Maniglier<sup>1</sup>*

André Dias de ANDRADE

Doutor em Filosofia pela Universidade de São Carlos  
Pós-Doutor pela Universidade de São Paulo  
Pós-Doutorando pela Universidade Federal de Minas Gerais.  
E-mail: andre8ada@gmail.com

### RESUMO:

Lançamos o questionamento, iniciado pelos herdeiros do estruturalismo, a respeito desta elegante ferramenta de análise. Ao recuperar teses propriamente estruturalistas, de Saussure e, atualmente, de Maniglier, buscamos atualizar a questão e considerar o estruturalismo como uma filosofia. Para isso analisaremos a concepção de signo saussurreano, e, em seguida recuperar, de estruturalismo “dionisíaco” tal como defendida por Patrice Maniglier. Por fim, questionamos o que poderia significar não mais “reconhecer” ou “utilizar” do estruturalismo, mas verdadeiramente “ser” estruturalista, levando adiante uma teoria própria e consistente.

**PALAVRAS-CHAVE:** Deleuze; Saussure; Maniglier; Estruturalismo; Semiologia, Comparatismo.

### ABSTRACT:

We raise the question, initiated by the heirs of structuralism, regarding this important analytical tool. By recovering some structuralist theses, from Saussure and, currently, from Maniglier, we aim to update the issue and consider structuralism as a philosophy. To do so, we will analyze Saussurean's conception of the sign, and then recover the “Dionysian” structuralism as defended by Patrice Maniglier. Finally, we question what it could mean to no longer 'recognize' or 'use' structuralism, but truly 'be' a structuralist, advancing a coherent and original theory.

**KEYWORDS:** Deleuze; Saussure; Maniglier; Structuralism; Semiology; Comparatism.

### 1. INTRODUÇÃO

Ninguém é estruturalista, embora faça questão de reconhecer suas aptidões. Foucault termina sua *Arqueologia do Saber* respondendo a um interlocutor imaginário que consideraria seu método estruturalista. “Você não conseguiu nos enganar” (Foucault, 1969, p. 259), acusa o interlocutor, visto que a originalidade da obra, tão avessa à posição comum do sujeito e da dialética, por um lado, do mundo e do realismo, por

<sup>1</sup> Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG e à CAPES por apoiarem este estudo, além da contribuição de Caio Vinicius Russo Nogueira, pelas imprescindíveis contribuições e discussões acerca do mesmo.

outro, é mais parasitária da semiologia do que admite. Foucault responde que “não quis levar além de seus limites legítimos o empreendimento estruturalista” (Foucault, 1969, 261), reconhecendo certa afinidade, mas recusando com força tal filiação. Polêmicas desse tipo não valeriam mais e só “sobrevivem, com dificuldade, em regiões hoje abandonadas pelos que trabalham; esta luta, outrora fecunda, só é conduzida agora pelos farsantes e pelos forasteiros” (Foucault, 1969, 261)<sup>2</sup>.

A esQUIVA não ocorre sem este reconhecimento parcial. Pois o reconhecimento é mesmo um sentimento ambíguo. Ao mesmo tempo de aprovação ou, no mínimo, tolerância, mas também de distância e, no máximo, repugna. Um século após Saussure, meio século após a fortuna do dito método estruturalista que fora utilizada e abandonado pelo autores franceses da década de 1960, vale ainda relembrar a questão feita por Deleuze, em 1967, a respeito do que poderia ser “reconhecido” em uma teoria tão polêmica quanto multifacetada. Polêmica, já que investe contra importantes tendências teóricas: dialética, marxismo, fenomenologia, existencialismo, o estruturalismo rebate todas à sua maneira. Mas também multifacetada, operando de maneira distintas, por vezes mesmo incompatíveis, na linguística, antropologia, matemática, crítica literária, psicologia etc., e, mesmo no interior de cada uma delas, quando consideradas em países ou blocos territoriais distintos. Diversidade esta que motiva o estilo da pergunta - “em que (*à quo*) se pode reconhecer o estruturalismo” -, preferível aos perigos de uma ciclópica definição - “o que é o estruturalismo”. Tal advertência ainda serve para questionarmos sua pretensa atualidade. Se, desde então, o estruturalismo não se estabeleceu como um campo unívoco de conceitos ou de autores, à maneira de abordá-lo à medida do “reconhecimento” permanece viva. Ainda que a diversidade de fatores se sobressaia à uma abordagem omniabrangente<sup>3</sup>, sem dúvida, existem novas figuras pensando o método e conceitos com que pensá-lo e, no limite deste, texto buscaremos apontar para elas.

## 2. COM O ESTRUTURALISMO

Quando formula sua questão, a resposta geral de Deleuze se orienta pela noção de “símbolo” e pela importância da *relação simbólica* à qual o estruturalismo concede acesso. O autor estabelece também outros critérios de reconhecimento para a teoria, a partir deste primeiro: i) posicionalidade, ii) singularidade, iii) diferenciação, iv) serialidade etc., presentes todos ou parcialmente nas teses das

<sup>2</sup> “Não quis, portanto, levar além de seus limites legítimos o empreendimento estruturalista. Você há de convir que não empreguei uma única vez o termo estrutura em *Les mots et les choses*. Mas deixemos as polêmicas a respeito do ‘estruturalismo’; elas sobrevivem, com dificuldade, em regiões hoje abandonadas pelos que trabalham; esta luta, outrora fecunda, só é conduzida agora pelos farsantes e pelos forasteiros” (Foucault, 1969, p. 261).

<sup>3</sup> Considere-se o contumaz livro de Patrick Sériot, *Structure and Whole*, que retira gradativamente toda a identificação que se fizera entre estruturalistas no eixo Saussure-Jakobson-Troubetskoy. Felizmente, contamos também com uma tradução deste importante estudo histórico (cf. EdUnicamp, 2016).

correntes ditas estruturalistas. Mas é sobretudo a ordem simbólica que distingue a teoria, pois extrapola a tradicional dicotomia entre real e imaginário, com a qual se pensava até então experiência e sua dimensão conceitual. O simbólico coloca uma ordenação *sui generis*, baseada em um “elemento de natureza inteiramente diversa, objeto estrutural” (Deleuze, 2002, p. 240), pois que nem é uma construção mental (imagem), nem poderia ser apreendido ou percebido (como coisa ou estado de coisa), mas possui um valor assinalável somente em séries ou sistemas.

Dentre os vários exemplos dados por Deleuze, podemos resgatar o de Lacan, que substitui o pai de Édipo por uma cisão própria à cadeia de significantes, ou seja, a um valor simbólico. Assim, ele desrealiza o pai real (Laio), como um ente passível de ser revivido ou, ao menos, imaginado, para outorgar-lhe um lugar em uma estrutura na qual as posições da mãe (falta), do pai (castração) e do filho (sujeito) operam em reciprocidade e diferenciação mútuas. Édipo não é real, nem imaginário, mas simbólico; logo, estrutural. Se a psicanálise descobrira pais reais e imagens diversas da paternidade, é com Lacan que ela passa ao pai simbólico, junto da conquista do significante puro e inatingível ou, em termos próprios, o Nome-do-Pai. Evidentemente que Deleuze não desconsidera a complexidade da tópica lacaniana, do real como busca de totalização e experiência limite, da duplicidade inerente ao imaginário e à aparência sensível dos objetos psíquicos, mas considera que o simbólico implica e explica os três ao mesmo tempo. Não apenas sua posição na estrutura, mas o porquê da busca perpétua pelo pai real, bem como a necessidade de uma figura imaginária e sempre plural que amortece a busca do mesmo. “Esta distinção” entre imaginário e simbólico, “sob diversas formas, encontra-se em todos os estruturalistas” (Deleuze, 2002, p. 241 nota). Haveria então como considerar a sociedade e o sujeito para além da frágil dicotomia entre real e imaginário, rumo à sua estrutura profunda. Rompe-se com a doxa em prol de uma verdadeira ciência das relações; ou, se preferirmos, as relações não se restringem ao seu caráter doxal, mas revelam a textura primeira e simbólica da realidade.

Logo, o potencial heurístico se deve ao descobrimento de unidades que funcionam independente do esquema de correspondência tradicional entre mente e mundo, palavra e coisa. Se o simbólico, como elemento próprio da estrutura, opera sem possuir “nem designação extrínseca, nem significação intrínseca” (Deleuze, 2002, p. 243), não se encontra mais refém dos *topoi* epistêmicos convencionais e, efetivamente, permite-nos pensar o *sentido* por si mesmo, para além da referência a estados de coisa ou à experiências em primeira pessoa (superando a dicotomia entre sujeito e objeto). Toda a *Lógica do Sentido* de Deleuze amplia esta crítica, assim como os elogios, principalmente no terceiro capítulo ou “série” do livro<sup>4</sup>. A consideração da estrutura se torna com todas as letras estrutural-*ismo*, com objeto e função

<sup>4</sup> Deleuze escreve que há uma dimensão irreduzível do *sentido* em relação à proposição. Nem designado como coisa, nem manifesto como vivido subjetivo, nem significado como conceito. A necessidade desta quarta dimensão irreduzível às outras é também o que lhes fornece a verdade relativa. Não se passa simplesmente da proposição às coisas, pela via da designação,

próprias. Em Deleuze, tal objeto é o simbólico. Mas sobre seu funcionamento cabe ainda esclarecimentos.

A estrutura só justifica sua sufixação em uma teoria própria quando possui, além de objeto próprio (simbólico), um território onde tal objetividade se desenvolve em suas relações (o campo ou espaço simbólico). Trata-se de um “espaço puramente estrutural” (Deleuze, 2002, p. 243) onde os símbolos operam antes mesmo de adquirirem existência real ou imaginária. Espaço intensivo ainda não povoado por coisas ou sujeitos (imagens mentais), distinto de um ambiente extensivo que abrigaria tais entes materialmente ou idealmente demarcados. Mas também topológico, já que abriga relações (denominado *spatium* em contraposição à *res extensa*). Tais relações puramente estruturais foram definidas por Deleuze como “efeitos de superfície” (Deleuze, 1969, p. 13 ss), os quais, como veremos, apareciam já em Saussure como “valores”.

A questão de Deleuze também dizia respeito à atualidade do estruturalismo. Ela é de circunstância - “estamos em 1967”, escreve - muito embora seu texto ainda fomente toda qualidade de debates (cf. Ragusa, 2019). Estamos em 2025. Se a questão é recolocada, pelo menos é preciso compreender como Deleuze respondera, enaltecendo o simbólico “como elemento da estrutura” que “está no princípio de uma gênese” (Deleuze, 2002, p. 241) das imagens e de entes reais. Ao fazê-lo, não somente identifica (reconhece positivamente) tal desdobramento teórico do método, mas destaca sua pertinência dentro da miríade de estruturalismos (o que envolve uma anuência conceitual). Assim, privilegia o simbólico, como tendência congênita ao estruturalismo, que deve ser “reconhecida” em duplo sentido: *identificada e aprovada*, ainda que o autor ressalte que a questão deve conduzir à algo “algo que não é reconhecível ou identificável” (Deleuze, 2002, p. 262).

Apesar desta prudência, Deleuze desenvolve linhas gerais que acredita permeiar a obra dos autores que defenderam ou ao menos flertaram com o estruturalismo. Um autor bastante importante para compreender esta ênfase inicial quanto ao simbólico e sua oposição em relação ao imaginário é Edmond Ortigues. Tentemos entender o porquê, para além da breve menção que lhe é feita. Em seu *Le Discours et le Symbole*, Ortigues explica que “um mesmo termo pode ser considerado imaginário se o consideramos absolutamente e simbólico se o compreendemos como valor diferencial correlativo de

---

nem da proposição ao sujeito, pela manifestação, e, por fim, à uma autonomia interna da proposição, no caso da significação. Há, em todos os casos, algo que é expresso e que não restringe se às formas de expressão. Trata-se de algo, *aliquid*, do acontecimento, que é o sentido da proposição, quando ela se determina em cada um dos três modos. Mas se “o acontecimento, é o próprio sentido” (Deleuze, 1969, p. 34), a estrutura apenas ajuda a limpar o terreno para ele, mostrando sua irredutibilidade, mas perde seu caráter agencial, e é nesse momento que o autor se distancia do estruturalismo. Os “acontecimentos muito particulares, ou seja, *singularidades* assinaláveis na estrutura” (Deleuze, 1969, p. 65), ainda não dão conta do diferenciante, do princípio ausente que põe todas estas séries em operação. Assim, numa leitura compassada entre *Lógica do Sentido* e o texto sobre o estruturalismo, encontramos um filósofo preocupado não apenas com o caráter relacional de toda experiência (aquilo que o simbólico já nos concedia), mas com a gênese da relacionalidade presente nela.

outros termos que o limitam reciprocamente” (Ortígues, 1962, p. 206). Trata-se de uma bem conhecida posição estruturalista. Num caso como o da mitologia, cada personagem possui um valor assinalável e identificável, mas também um valor relativo quando posto ao lado dos outros dentro do mesmo sistema. Quando se pensa o Deus Marte de modo isolado, ele tem certas características que o distinguem ou aparentam à outros. Mas quando ele é compreendido em relação à outras deidades em sistema, como Júpiter, Vênus etc., passa a ter ali um valor diferencial comparável ao de figuras encontradas em mitologias indo-europeias (o valor “guerreiro”, que também existe em Thor, com relação a Odin, Loki etc.). A primeira maneira de conceber o termo isolado é imaginária, segundo uma imagem que dele se tem, delimitado em relação aos outros. A segunda concerne ao seu valor simbólico, correlativo aos outros. No imaginário o termo é determinado completamente, designando um sentido próprio, e por isso Deleuze cita a descrição de Ortígues - “quando nos aproximamos da imaginação material, a função diferencial diminui” (Ortígues, 1962, p. 208; Deleuze, 2002, p. 255) - enquanto no simbólico o valor coexiste em relação aos outros e deles se determina reciprocamente, sem designar nada além dessa própria relação. Contam menos as “equivalências”, do que “valências distintas”, sendo que, no livro de Ortígues, vemos mesmo que o imaginário é um “falso realismo” (Ortígues, 1962, p. 206), visto que desconsidera esta dinâmica estrutural e simbólica formadora da imagem e, portanto, ontologicamente primeira (não à toa, Deleuze ainda em 1967 considera a estrutura aparentada ao virtual, “*real sem ser atual, ideal sem ser abstrata*”; Deleuze, 2002, p. 250). Logo, Marte ou Thor são termos da função imaginária, sendo que possuem uma circunscrição intuitiva e valor isolados. Só aí Marte será *equivalente* de Thor. Na função simbólica, deixamos de pensar segundo equivalências, entre Marte e Thor, Odin e Zeus, para pensar as valências distintas que determinam inicialmente cada uma dessas entidades. O comparatismo estruturalista tem em conta tais relações, primárias em relação aos termos imaginários que delas provêm. E nisto consiste toda a fortuna da filosofia que porventura aí (ainda) existe.

### 3. CONTRA O ESTRUTURALISMO

Mas não nos enganemos. O simbólico não é um *leitmotiv* imperecível. Nem para nós, nem para o próprio Deleuze. Este privilégio então assinalado será subsequente rechaçado junto com Guattari, em pelo menos dois textos virulentos (*Postulados da linguística* e *Sobre alguns regimes de signos*), quando considerarem que a cadeia significante, destarte tida como registro simbólico, é apenas “um” regime de signos ao lado de outros - distinto e sempre misturado a eles. Aquela função de gênese do sentido é, então, relativizada, assim como as passagens onde liamos que “o estruturalismo não se separa de uma nova filosofia transcendental... topologia transcendental” (Deleuze, 2002, p. 244). Deleuze não pensará assim, porque a noção de signo tem de admitir uma acepção mais alargada, que extrapola a da semiologia

geral, em direção de outras semióticas - pré-significante, contra-significante e pós-significante. Enquanto a semiótica significante ou semiologia estuda cadeias e relações entre significantes e significados (se situa no registro simbólico outrora reconhecido; Deleuze; Guattari, 1995, pp. 50-56), a semiótica pré-significante estuda a demarcação e segmentariedade de territórios que ainda não possuem este registro simbólico e este *surplus* da relação de sentido (Deleuze; Guattari, 1995, p. 57) Ao lado dela, a semiótica contra-significante estuda a relação ou cadeia de números e quantificação dos signos, quebrando a significância *por dentro*, quando uma palavra ou significado é considerada apenas no intervalo numérico de sua ocorrência (Deleuze; Guattari, 1995, p. 58). Já a semiótica pós-significante trata de uma linha ou cadeia de subjetivação que se faz a partir do outrora reconhecido registro simbólico, quando o Eu surge e reitera sua posição em dupla égide: num eixo sintagmático de sequenciamento e ressonância entre o Eu *que fala* (sujeito de enunciação) e o Eu *de que se fala* (sujeito de enunciado) (Deleuze; Guattari, 1995, p. 73), mas também num eixo paradigmático no qual o Eu se relaciona e é rebatido por um Outro (Deleuze; Guattari, 1995, p. 73). *Mil Platôs* não é um livro dedicado à crítica do estruturalismo, o que poderia desavisadamente colocá-lo no problemático guarda-chuva do pós-estruturalismo, mas possui posições que, curiosamente, não recusam o método como um todo, e reconhecem que o estruturalismo é a maior aquisição teórica em torno da noção de variação: que “a questão das invariantes estruturais - e a própria ideia de estrutura é inseparável de tais invariantes, atômicas ou relacionais - é essencial para a linguística. É sob essa condição que a linguística pode reivindicar para si uma pura cientificidade, nada a não ser a ciência..., a salvo de qualquer fator supostamente exterior ou pragmático” (Deleuze; Guattari, 1995, p. 27-28). Isso significa que mesmo quando Deleuze não é tão elogioso (pois sempre se tratou também de um crítico), ainda assim, sua dinâmica ainda é a de reconhecer aquilo que o estruturalismo tem para nos ensinar. Não é à toa que Patrice Maniglier o considera um autor menos avesso à teoria do que se crê: “Deleuze enfim, que foi sem dúvida o filósofo que mais precisamente apreendeu o espírito do estruturalismo, para em seguida se distanciar dele com tanta virulência, em nome, precisamente, da multiplicidade...” (Maniglier, 2006, p. 469). Tal constatação é perspicaz, mas apenas na condição de encontrar um parentesco de fundo, e não se deter na crítica de superfície, já que ali os autores explicitamente recusam tal filiação<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Concordamos com uma concordância em nível mais profundo, como já salientamos em outras oportunidades (Cf. Andrade, 2021 e Andrade, 2022), das quais recuperamos a seguinte passagem: “Todo valor é metalinguístico, se o pensamos como uma representação do que seria o signo a cada momento, sua imagem acústica junto de seu significado estável, pois falar em ‘signo’ é uma maneira de exprimir o que seria a tendência congênita da linguagem (e de toda estrutura em nossa vida) de se organizar duplamente. É uma maneira de homogeneizar aquilo que, em sua natureza, é heterogêneo – que, a bem da verdade, não possui natureza fixa – e Saussure se dá conta disso muito cedo, quando assevera que os esquemas não são mais do que, justamente, esquemas. De modo análogo, da determinação recíproca entre sons e entre conceitos pode surgir a ideia de uma determinação completa do sistema de signos no idioma na sincronia, com cada elemento possuindo um valor assinalável. Saussure repete Deleuze, porque é a diferença e a criação que repetem antecipadamente todas as suas retomadas e celebrações – como já frisamos que é a primeira ninfa de Monet que repete todas as outras (Deleuze, 1968, p.

O que importa notar aqui é que o próprio Deleuze mantém e ultrapassa o reconhecimento fornecido ao estruturalismo. Mesmo na época de total dissidência, quando restringe as teses estruturalistas à cadeia significante, como registro simbólico, não deixará de considerá-la *correta* dentro desta circunscrição. O que desaparece é a eficácia genética da noção de simbólico. Assim, o estruturalismo seria ainda reconhecido, identificado, embora não aprovado como antes. Portanto, cabe recolocar a questão com elementos novos e teses distintas daquelas analisadas pelo próprio autor da pergunta em 1967. Faremos isso primeiramente pelo retorno a Saussure e ao estruturalismo tal como reabilitado por Maniglier, no que denomina como estruturalismo “dionisíaco”. Hoje, em que ainda podemos reconhecer o estruturalismo, seja apenas para caracterizá-lo, seja mesmo para subscrever sua eficácia teórica?

#### 4. SAUSSURE E SEUS DUPLOS

O caso Saussure não é o apenas o primeiro (divide, com o grupo Bourbaki nas matemáticas, a paternidade do dito “estruturalismo”), mas talvez o mais controverso, pela circunstância de edição e publicação de seu *Cours* (o *Curso de Linguística Estrutural*), bem como das leituras e interpretações que provêm desta dificuldade inicial. Como *primeiro* e como *incompreendido*, repousa também como caso *emblemático* para pensarmos o motivo estruturalista. No entanto, ele somente pôde ser reaberto à luz de seus *Écrits* (os *Escritos de Linguística Geral*) descobertos em 1996, onde reconhecemos ao lado linguista um grande filósofo da linguagem. Teses como a de Patrice Maniglier contribuíram para, finalmente, seguir e apresentar as consequências mais originais desta filosofia da linguagem, como veremos.

Para Maniglier a teoria do valor é um aspecto fundamental da obra saussureana. Nela observamos a emergência destas entidades descontínuas e heterogêneas que são os signos, visto que são todos diferentes *entre* si, mas, também, diferentes *de* si. É daí que provêm seu funcionamento em sistema e, portanto, o caráter estruturalista que devem possuir. É impossível ler Saussure sem compreender esta intuição profunda e onipresente da singularização *a partir* da diferença em sua teoria. Já discutimos tal questão em sua minúcia (Andrade, 2021), mas cabe ao menos resgatar o centro da questão a fim de entender porque Maniglier nela possui uma posição importante.

Se o “valor” é aquilo que distingue um signo (entidade composta de significante e de significado) de outro, que permite ao falante utilizar da linguagem e levá-la adiante, esta unidade que ao mesmo tempo garante sua ação e a consistência da língua está no termo de um processo bastante complexo de formação. Traços diferenciais e fônicos foram entrelaçados e subtraídos para que, somente então, o significante

---

8) – e porque, de uma forma ou de outra, somente a diferença pode ser repetida. Se dissessem o ‘mesmo, talvez jamais poderiam ter dito a mesma ‘diferença’ que os vincula pelo disparate; e falar a mesma língua não é a única maneira, nem a mais propícia, de comunicar uma verdadeira divergência produtiva” (Andrade, 2022, 62-63).

como uma unidade fônica (imagem acústica) pudesse ser considerado como uma peça fundamental do signo. Do mesmo modo, inúmeros traços sêmicos que a princípio nada significam se diferenciam a ponto de que uma unidade semântica (chamada significado ou “conceito”) pudesse se formar e acoplar-se à dimensão fônica do signo. Saussure diz mesmo que “se a parte conceitual do valor é constituída unicamente por relações e diferenças com outros termos da língua, podemos dizer o mesmo de sua parte material” (Saussure, 1995, p. 163). Ora, quando Saussure fala em duas “partes” ele não resgata a dicotomia entre realidade e representação em outro nível, mas está buscando tratar de uma entidade tão positiva quanto singular possível: o signo. É por isso que, lendo bem a citação, o autor fala da parte conceitual e material *do valor*. Pois bem, valor de quê? Do signo, pois o signo é justamente este ente que porta em si espírito e matéria, sem, contudo, portar em si um dilema de correspondência entre eles. Saussure não é Kant, mas, como sabemos, o pai do estruturalismo. Sendo assim, a tensão interna ao signo é de outra natureza, e merece se considerada enquanto tal. Nada de incondicionado, portanto, mas outra maneira de considerar a racionalidade: “se as realizações do signo podem variar sem que o signo varie, é porque o signo é o *invariante* dessa variações, mesmo se esse invariante é definido pela conservação da correlação de um certo número de traços diferenciais” (Maniglier, 2006, p. 417).

Este acoplamento entre som e sentido, matéria fônica e inteligibilidade semântica, ainda não é tudo. Ele se encontra a meio caminho entre a primeira diferenciação entre intensidades sensíveis e intensidades de sentido, e uma segunda diferenciação que ocorre entre as unidade diferenciais formadas a partir dessa primeira (significante e significa, comumente tomadas como já dadas e pelos leitores desavisados do *Cours*). É aí que, com o segundo conjunto de relações, entre significantes, por um lado; significados, por outro, o signo passa a existir. Não como um nada extraível de tais relações, mas com uma substância tão relacional que é no mínimo uma inconsequência julgar que ela se destina a apenas representar algo, uma ferramenta, um capricho do espírito para criar um modo de discutir a “realidade”. Pelo contrário, o espírito será um capricho do signo, como veremos na sequência de teses consequentes de Maniglier.

Assim, o signo existe apenas quando contém nele mesmo um duplo processo de diferenciação<sup>6</sup>. Ele é uma entidade variável e heterogênea, por um lado, mas descontínua e sistemática, por outro. Verdade seja dita, só há signo junto de outros signos com os quais eles formam um *sistema*; mas também só há signo porque todo o sistema, toda a camada fônica e sêmica que, doravante, denominar-se-á língua, está sendo operada de uma certa maneira, o que significa que o signo não é apenas sistemático, mas um *acontecimento*. Tal é o cerne da teoria do valor de Saussure, segundo Maniglier.

<sup>6</sup> Esta dupla diferenciação é extremamente importante no texto de Saussure. Para um comentário detalhado deste processo cf. ANDRADE, 2021.

O valor do signo, então, é a *singularidade* feita de som e de sentido. O duplo processo de diferenciação responsável por ela faz com que o valor não seja “particular”, mas *singular*, e é nessa medida de singularidade que ele não se opõe a uma pretensa universalidade da língua, mas a mobiliza inteira em uma determinada direção. Bem entendido, será esta a filosofia da linguagem que ampara a linguística que se convencionou compreender a partir de Saussure. Assim, o valor não é apenas a antessala do signo, mas o que faz com que ele não possa mais ser considerado de maneira exterior, ou seja, como algo destinado a representar o mundo para um sujeito ou, ao contrário, como condenado a uma redundância interna tão avassaladora que nada mais diz nem do mundo, nem do sujeito. Tais são os votos “pré” ou “pós” estruturalistas, incapazes de manter sua lente na estrutura por tempo suficiente para captar sua dinâmica própria. O estruturalismo, bem considerado, não é o entrave da velha metafísica ou a porta de saída para ela - mas a “metafísica positiva”, como Maniglier prefere recuperar a partir de Bergson (Maniglier, 2013, p. 271).

Sendo assim, Saussure constrói uma teoria própria, entre sentido e não-sentido, da qual o signo surge como um elemento distintivo. O signo ganha seus primeiros contornos a partir desta miríade de traços tão ínfimos que nada dizem ou ressoam por si mesmos. A inexistência de uma língua materna ou invariante mostra que somente neste caldeirão de variação que as línguas podem se formar e adquirir sua estabilidade relativa. Assim, no cume da linguagem encontramos a *singularidade* e não uma “particularidade”. Nada se repete, nunca, mas, ainda assim, é compreendido e gera transformação. Haveria, assim, outro modo de falar de maneira não pretenciosa do universal. Mas como? Que astúcia é que ainda se obstina no estruturalismo?

##### 5. O SIGNO COMO REALIDADE DO ESPÍRITO

No entender de Maniglier, devemos, de uma vez por todas, tomar o signo por si mesmo em consideração. Ao fazê-lo, descobrimos um tipo de “realidade” própria à ele. Conseqüências ontológicas, portanto. Pois estamos tratando de um registro que não se explica por nenhum outro. De que se trata, afinal? Adiantamos que o estruturalismo serviu de instrumento fino para muitas teorias, mas quando se tratou de torná-lo uma teoria própria e ubíqua a resposta dos próprios autores pôde ressoar injusta ou no mínimo incompleta. O que poderia significar, pelo contrário, *ser* estruturalista ao invés de *utilizar* ou *reconhecer* o estruturalismo, vale dizer, *pensar* segundo ele, sem a esquiava por baixo (em prol da existência, seja do mundo ou do sujeito) ou por cima (em prol da multiplicidade das estruturas), vale dizer, sem voltar para o estado “pré-estruturalista” e sem avançar para o destino “pós-estruturalista”.

Assim como Deleuze, Maniglier discute “critérios” para pensar o estruturalismo - uma ontologia do signo, o comparatismo, a totalidade, abertura e transformação do sistema, a teoria do valor,

contingência, a noção acontecimento, entre outros. Como adiantamos, muito do desconhecimento ou mal entendido a respeito de Saussure diria respeito à sua teoria do valor linguístico. Quando Maniglier a recupera em seus mínimos detalhes, quer-nos indicar que tanto o *Cours* quando os *Écrits* apontavam para um ontologia inexistente, que não houve, a qual, por um lado, amplia o escopo da linguística que ali, também, buscava-se estabelecer, mas, sobretudo, indica uma filosofia inédita. É dela que trataremos.

Para Maniglier o signo é a *realidade do espírito*. Bela e difícil definição, ao menos ela se utiliza da realidade para nos espantar menos quando se trata de propor uma “ontologia” para ele. O signo é real, mas real à sua maneira. Enquanto tal, é objeto de uma filosofia do espírito que ainda seria preciso compreender. Ele é menos uma ideia do que um *fato* (Maniglier, 2006, p. 437), mas um fato em sentido muito próprio. Pensar não é utilizar signos. Pelo contrário, utilizar signos é, também, pensar: “porque se o signo é uma ‘realidade mental’, o é na medida em que uma realidade mental não é uma realidade como as outras” (Maniglier, 2006, p. 258). Signos são realidades positivas que se oferecem à teoria, mais do que códigos a serem decifrados. Pois o “espírito não é nada de distinto do real *enquanto ele advém [est en train d’advenir]*” (Maniglier, 2006, p. 468), sendo então objeto de uma interrogação desde já ontológica e bastante concreta. Os signos são as marcas deste real em transformação, marcado pelo devir, (que ‘advém’), que chamamos comumente “pensamento”, pois eles são as determinações próprias de um contínuo em constante variação em ideias, estabilizações, referências, sejam de sentimentos ou objetos, mas todos pertencentes à sistemas linguísticos, religiosos, culturais, de vestimenta, culinária, etc. Enquanto tais, são as únicas possibilidades de *paragem* nesta processualidade em devir, como veremos melhor na nossa conclusão, e, por isso, constituem o objeto de uma ontologia própria - uma ontologia dos signos. A “paragem” do “devir”, em nossa compreensão, é, com todas as letras, um “acontecimento”

Assim, o signo é o invariante de uma variação muito própria, descrita sistematicamente por Saussure. Enquanto invariante da variação ele é a condição ou marca mais concreta do espírito: signos são condições de efetividade da vida espiritual, ao invés de entidades utilizadas por um sujeito ou uma consciência na tarefa iminente de expressar um sentido - “o espírito não é a forma da consciência” (Maniglier, 2006, p. 469). Se o pensamento está condenado a identificar e a ciência a ter-se com aquilo que não varia, para Maniglier é o comparatismo que torna tal tendência efetiva, vale dizer, fruto de um processo que culmina nos signos e seus valores. Em Saussure o comparatismo é mesmo o fato incontornável para compreendermos a determinação destas entidades inteligíveis e descontínuas que são os signos.

Nisso, este autor inverte a leitura convencional de Saussure como cientista que privilegia a sincronia sobre a diacronia, visto que é sim a variabilidade a condição do invariante e desta filosofia do espírito que é também uma ontologia do signo, sem, é claro, perder sua eficácia analítica. Chegamos a ler

que “os editores do *Cours*, invertendo o caminho de Saussure, mostraram o que é na verdade uma interpretação do fato comparativo como uma hipótese a respeito da natureza do funcionamento da linguagem” (Maniglier, 2006, p. 466). Que não se esqueça esta expressão: o *fato comparativo*, pois cremos que, além de diversas intuições importantes, é esta que Maniglier parece estar desenvolvendo atualmente em seus diálogos com Latour, Lippi, Viveiros de Castro, entre outros. A recusa da leitura ontológica tem consequências falsas, pois perdem de vista, sobretudo, o caráter contingencial, melhor, “acontecimental” (tradução mais propositiva de *évènementielle*) do signo, na medida em que Saussure repõe a diacronia não antes ou contra a sincronia, mas sobre e junto dela.

Logo, a pergunta de Deleuze ainda tem uma resposta positiva. Se o signo é sinônimo de um acontecimento<sup>7</sup>, o estruturalismo pôde e ainda pode ser reconhecido nesta sua verdade. Em obras posteriores, Maniglier dirá que o estruturalismo anuncia mesmo esta filosofia que “não renuncia nem ao acontecimento nem ao sistema” (Maniglier, 2013, p. 270). Em sua tese sobre Saussure, esta dupla reivindicação já é aberta e analisada, valendo comentar uma longa passagem:

Há uma profunda solidariedade entre duas tese maiores. A primeira é que o sentido não é um princípio da linguagem, mas um efeito relativamente aleatório do funcionamento de uma faculdade particular de tratamento dos dados sensíveis, ou, ainda, que o inteligível nasce de uma tentativa de encontrar uma ordem do sensível para com o sensível, redobrando, por assim dizer, os diferentes níveis de realidade sensível uns sobre os outros, as diferentes substâncias. A segunda é que a historicidade é um efeito consubstancial da primeira, e que é próprio da natureza desses pensamentos que resultam no *mise en “forme”* do real, continuamente estarem submetidos à variação. Em todo caso, o sistema é construído no meio de *diferenças* substanciais: ele deixa então a matéria livre à variação; mas essa variação pode inesperadamente colocar um termo em uma série de oposições diferente daquela na qual ele primeiramente se encontrava, resultando assim em uma transformação do sistema. Logo, o diferencialismo [*différentialisme*] suporta ao mesmo tempo a independência dos signos em relação à sua substância própria e a impossibilidade de abandonar absolutamente toda curiosidade pela substância (Maniglier, 2006, p. 427)

Começando pela conclusão, haveria uma meia verdade no caráter antissubstancialista com que se caracteriza frequentemente as análises de Saussure. Tal independência da língua em relação à substância é relativa, pois quando recolocada em seu verdadeiro lugar, *no signo*, torna-se claro que há uma

<sup>7</sup> A primeira definição de “signo” em *Diferença e Repetição* ainda reverbera em nossa análise, e cremos que o faz também na de Maniglier: “Chamamos ‘sinal’ um sistema dotado de elementos de dissimetria, dotado de ordens grandemente disparatadas; chamamos ‘signo’ aquilo que se passa em um tal sistema, o que fulgura no intervalo, dada uma comunicação que se estabelece entre os disparates. O signo é bem um efeito, mas que possui um duplo aspecto: um pelo qual signo, exprime a dissimetria produtora [primeira diferenciação], outro pelo qual tende a se anular [atualizado em prol do valor, como supramencionamos]” (Deleuze, 1968, p. 32).

substancialidade própria à ele. Mas tal movimento é de ordem ontológica, anterior, portanto, àquela atribuição epistemológica que ainda cremos possível - quando é conferido ao signo um valor em seu funcionamento no todo da língua. Tornar o signo uma mera ferramenta do espírito (na alcunha da consciência ou do sujeito, que subjazem à ele) é um prejuízo solidário de torná-lo sem interior, vale dizer, apenas peça que contribui na autorregulação do sistema. Contra estes prejuízos o antissubstancialismo pode parecer a posição crítica adequada. É extremamente prudente considerar Saussure como um antissubstancialista. Mas lendo Maniglier podemos nos questionar não apenas a respeito daquilo que a teoria é “contra”, mas em favor de que ela se constrói. Há uma “realidade” própria aos objetos do estruturalismo, que são os signos, que obtêm, portanto, sua substância própria sem que, por isso, recaiam no prejuízo das posições tradicionais. É bem o que pensa Maniglier quando atribui um caráter espiritual e um caráter dinâmico *próprios* ao signo, quando propõe que “a semiologia propõe menos uma história do espírito no sentido da potência espiritual, do que uma história acontecimental [*événementielle*] do pensamento no sentido dos conteúdos do pensamento” (Maniglier, 2006, p. 435), de um espírito, bem entendido, *objetivo*, e não subjetivo.

Assim, aquele caráter natimorto do estruturalismo que lhe propunham pós-estruturalistas se deve a um certo erro de cálculo. O clássico exemplo da comunicação de Derrida na John Hopkins, em 1966, considerada inaugural deste parricídio, ilustra bem o mal entendido. Quando declara que, apesar dos avanços da semiologia, a noção de signo invariavelmente nos conduz àquilo que deveria afastar - a impostura da referência, de um universal, agora não mais como “sujeito”, mas como “estrutura” transcendental -, suspeitamos que passa longe do mesmo conceito resgatado por Maniglier e que, a seu ver, demanda mesmo uma ontologia em nova chave. Novamente, é o sentimento ambíguo do “reconhecimento” que ali encontramos, pois Derrida diz que “é com a ajuda do conceito de signo que chacoalhamos a metafísica da presença”, e, já na sequência, acrescenta que “a significação ‘signo’ sempre foi compreendida e determinada, em seu sentido, como signo-de, significante reenviando a um significado, significante diferente de seu significado” (Derrida, 1967, p. 412). No fim das contas, “é o próprio significante que deveria ser abandonado como conceito metafísico” (Derrida, 1967, p. 412), e fornece o exemplo de Lévi-Strauss, que teria suspeito deste caráter traiçoeiro à noção, na passagem entre *Estruturas elementares do parentesco e O cru e o cozido*. Como alternativa, Derrida propõe a noção de “jogo” (Derrida, 1967, p. 423), descendente de Nietzsche, para fugir à armadilha e prisão do signo. Contudo, tal reivindicação depende de uma compreensão extrínseca de signo, sobredeterminada por uma referencialidade que não lhe é constitutiva (como se o signo sempre fosse “signo-de”...), justamente porque lhe falta um exame detido da noção e das teses de Saussure (algo que o acesso aos *Écrits*, sem dúvida, facilitaria). Talvez é isto que faz o signo deslizar de seu caráter positivamente heurístico, para a

velha posição representacionista, apenas que deslocada do sujeito para a estrutura (à frente, veremos em que a leitura de Deleuze e Guattari incorreu no mesmo diagnóstico).

## 6. O ESTRUTURALISMO DIONISÍACO

Maniglier, em revanche, restitui tal fluência e variabilidade inescrutáveis ao conceito. Em sentido inverso, descobre que “a duplicidade do signo é aquela de Dionísio” (Maniglier, 2006, p. 260). Nascimento humano e nascimento divino, comportamento normal e comportamento desviante, duplos com os quais Dionísio nos confronta. Além disso, contra a ordem estanque de Apolo (ou do estruturalismo dito “*standard*”) tal duplicidade possui duas consequências, que enumeramos aqui: o estruturalismo é uma teoria baseada no *devoir* e que sustenta uma noção positiva de *multiplicidade*. Passemos ao primeiro ponto.

Se “a língua não passa de um equilíbrio a outro, mas de devires em devires” (Maniglier, 2006, p. 381), Maniglier considera que ela é radicalmente *évènementielle* (Maniglier, 2006, p. 382). A mudança ou variação não é uma característica sua, como um acidente, mas sua própria “essência”. Toda língua demonstra sua condição metaestável, ou em *devoir*, pois entramos nela sem anteriormente sabê-la e, ao mesmo tempo, temos nela um papel irreduzível. Um idioma é algo que se apreende e que se herda, mas que só vale a partir do herdeiro, que a leva adiante em direções ainda não estabelecidas. Maniglier nos leva a uma noção de liberdade bastante paradoxal. Nem o ovo, nem a galinha, portanto. Na verdade, tal dilema metafísico antiquado é aqui desmontado. Na língua e no seu uso, não há um “primeiro”. Interessa compreender a historicidade própria do signo, e não à qual o signo estaria submetido. Se a língua é uma herança, ela apenas se outorga conforme o herdeiro, aquele que, afinal de contas, fala. Ninguém assinou este contrato, e é por isso que sujeito e objeto não precedem, mas sucedem à língua. Para Maniglier todos começam a falar “um pouco atrás” (Maniglier, 2006, p. 373), um pouco antes, e esta é a condição de i) ser livre, mas ainda ii) ser capaz de fazer ou dizer algo com sentido. Logo, além de uma teoria do espírito, a semiologia também constituiria uma teoria própria da liberdade, ou, como escreve, da “liberdade não livre” (Maniglier, 2006, p. 373).

Não é possível afirmar que a língua *tem* ou *está* na história, mas sim que ela *é* história em um sentido muito preciso (Maniglier, 2006, p. 385). Compreende-se a língua como a linguagem que *existe*, assim como o signo como a coisa ou objeto que *existe*. A estabilidade e a ciência presentes no *Cours* não entram em contradição com tal fluência, mas são mesmo consequência do fato de que Saussure busca pensar a partir de duas entidades em si mesmas móveis e fluentes - a língua e os signos, ou, se preferirmos, a língua enquanto sistema de signos. Assim, um idioma não é histórico no sentido de um *fato* histórico, mas histórico porque a própria história é também linguagem. Do mesmo modo, não é utilizada por um

polo que lhe precede e não corresponde a um polo que lhe sucede, mas funciona de modo subjetivo ou objetivo em medidas próprias, o que lhe incute um perspectívismo intrínseco. Em suma, a pretensa distância entre o que o sujeito *diz* e o que ele *quer dizer* é um produto da própria linguagem, e não o contrário. “O desvio constitutivo da experiência da fala, entre o que eu digo e o que quero dizer se deve ao devir do signo, e não à natureza do sentido, como pretendem tanto a tradição hermenêutica (com Gadamer e Ricoeur, por exemplo) quanto os psicolinguistas cognitivistas” (Maniglier, 2006, p. 374).

Para Maniglier a primazia do signo lhe permite advogar tal posição, a partir de diversas passagens nas quais Saussure é claro acerca da natureza múltipla do signo. É por isso que a fluidez da cadeia de signos, outrora atribuída à uma “diacronia”, ela mesma, bastante estanque, provém *da própria* noção de signo que, assim, daria conta tanto de sua gênese quanto de sua criação. Se o signo é já múltiplo, isso significa que também já está em movimento, no sentido forte, em devir, tornando-se algo distinto de si mesmo, e Maniglier intui bem tal correlação entre devir e multiplicidade quando escreve que “apenas seres essencialmente múltiplos são seres essencialmente em devir” (Maniglier, 2006, p. 387). Se o caráter imediatamente múltiplo do signo é a consequência natural de que ele é uma entidade dupla e, por isso, em devir consigo próprio e com os outros signos, isso nos leva ao segundo critério do estruturalismo dionisíaco proposto: a noção de *multiplicidade*

Encontramos para ela uma definição salutar: “Uma multiplicidade é uma variante em um conjunto de variantes heterogêneas, ou seja, encontra-se forçosamente na intersecção de vários sistemas de variação” (Maniglier, 2006, p. 397). A língua é o caso por excelência da multiplicidade porque sua natureza é “poder ser outra” (Maniglier, 2006, p. 391). O que isto quer dizer? A língua é inseparável da variação e possui sempre uma raiz dialetal. Uma língua é, na verdade, várias. E se ela está necessariamente em devir, tal se deve ao seu caráter múltiplo (Maniglier, 2006, p. 399). Embora Saussure não abdique da estabilidade do sistema, ele só a encontra ao custo da variação e, nisso, de uma historicidade e multiplicidade que lhe são irreduzíveis. É o mesmo quem salienta que “em todo lugar constatamos o fracionamento dialetal” (Saussure, 2004, p. 167) e, portanto, jamais imagina que a língua possa algum dia esconder suas variações menores, encobrir suas fissuras como rugas indesejadas. A hipostasia DA língua, DO sistema, DA sincronia, pertence aos leitores mais ferrenhos e descontraídos do *Cours* (que possuem uma certa razão, mas perdem de vista muito do que há ali de positivo teoricamente). Este fracionamento dialetal que Saussure encontra em todo lugar valeria exemplarmente para o Brasil. Como imaginar um sistema mais coeso e, ao mesmo tempo, menos unitário? Devir e multiplicidade são-lhes características inextricáveis, as quais, aos olhos de um saussureano como Maniglier, provém da natureza dionisíaca e

dupla dos signos, que em toda parte os constrói e os diferencia<sup>8</sup>. Dialetos que se relacionam não remontam à uma origem, e nem mesmo necessitam. Se o indo-europeu não fosse, *no (retard) de sua origem*, uma mistura, algo híbrido, não se vê como ele daria origem a uma diversidade de línguas. “A multiplicidade está na origem, o indo-europeu é imediatamente uma caldeirão de línguas, e é por essa razão que ele dará lugar a línguas diferentes” (Maniglier, 2006, p. 393). É aqui que o caráter essencialmente histórico (em devir) do signo se coaduna ao essencialmente dialetal (múltiplo) da língua. Não há signo nem língua a não ser sob tais condições.

É essa a direção que Maniglier abre com o estruturalismo dito dionísíaco. A multiplicidade se deve ao fato de que a língua nunca é propriedade de um sujeito ou de um presente, mas sim de uma coletividade e de uma heterocronia. Assim, dar legitimidade ao “ponto de vista”, tão enaltecido por Saussure, conduz a pensá-lo sempre no plural: só há *ponto* de vista como *pontos* de vista. De modo que a consistência de um sistema não depende da totalização de seus elementos diferenciais, tomados cada um como negação de todos os outros, mas de um perspectivismo intrínseco ou de um princípio interno de diferenciação<sup>9</sup>.

## 7. CONCLUSÃO: FILOSOFIA E COMPARATISMO

Maniglier passa a considerar o comparatismo não apenas como posição teórica consistente, mas como a sobrevida da própria filosofia, destinada a dissipar maus duplos e lugares comuns, como a tradicional alternativa entre metafísica e existência. Em *Manifesto para um comparatismo superior em filosofia* (2013) lemos que

A história da filosofia deveria ser escrita em relação a invenções precisas: assim, a invenção das matemáticas gregas que dá origem à metafísica antiga, a revolução de Galileu que dá origem aos grandes sistemas “clássicos”, de Descartes, Spinoza, Leibniz, etc. (da qual parece que o desafio verdadeiro é o de redefinir a noção de indivíduo comprometido pela física de Galileu), enfim a partir do século 19, o surgimento do comparatismo que abre toda a história do estruturalismo e do pós-estruturalismo (de Cassirer a Deleuze). (Maniglier, 2013, p. 244).

<sup>8</sup> Oferecemos outra leitura de tal duplicidade, que não contesta a de Maniglier, mas parece complementá-la: “Podemos notar que o valor é interior ao signo, pois depende da relação entre significante e significado, e exterior ao signo, pois depende da relação dos signos uns com os outros. E esta instância paradoxal do valor deve nos mostrar que ele é ao mesmo tempo i) relacional e ii) singular; que ele se assemelha à termos que podem substituí-lo (uma moeda de um real pode ser substituída por duas moedas de 50 centavos sem ter seu valor alterado) e é dessemelhante a outros que lhe constituem (uma moeda de um real pode ser substituída por um pão)” (Andrade, 2021, 372).

<sup>9</sup> Permito-me uma vez mais a autorreferência (Andrade, 2021, p. 368): “O ponto de vista sobre a língua não deixa de ser um ponto de vista da língua, ou, se quisermos, um ponto de vista como todo outro. Diferencial como os outros e aberto como os outros”. Tal antissubstancialismo perspectivista de Saussure fica claro em passagens já do *Cours*, como esta: “Nunca se penetrará o suficiente nesta verdade, porque todos os erros de nossa terminologia, todas nossas maneiras incorretas de designar as coisas da língua provêm desta suposição involuntária de que haveria uma substância no fenômeno linguístico” (Saussure, 1995, p. 169).

A partir de então, deve-se pensar que “a filosofia é fundamentalmente uma disciplina *comparativa*: ela tenta repensar o que quer dizer pensar a partir do *fato* que nós podemos e mesmo queremos praticar algo sem entendê-lo” (Maniglier, 2013, p. 261). Para o autor a filosofia como comparatismo necessita de três elementos. Práticas que valem por si mesmas, no sentido foucaultiano de “positividades”. Ou seja, dados minimamente aceitáveis, do ponto de vista seja ontológico ou pragmático. Mas também a multiplicidade e heterogeneidade entre tais práticas e dados, a qual leva necessariamente à problemas de comunicação entre eles. Cada um funciona em seu domínio, mantendo sua eficácia positiva, mas sua multiplicidade intocada. Enfim, a ilusão de que haja alguma comunicabilidade entre elas - equívoco sempre possível que se costuma denominar como *sensu comum*. Ora, cremos que já em Saussure todos esses elementos podem pelo menos ser anunciados: a precedência material de sistemas, usos linguísticos e pontos de vista; a multiplicidade entre tais usos e pontos de vista; enfim, a vinculação lateral entre tais conjuntos de práticas ou sistemas de pontos de vista, como no caso da “tradução”, que ocorre mesmo sem a adjunção de um terceiro termo ou a admissão de um critério universal que depure seus excessos<sup>10</sup>. O senso comum, assim, seria “um efeito de horizonte que resulta da traduzibilidade das práticas umas nas outras” (Maniglier, 2013, p. 265), definição importante, que nos afasta da ideia de uma homogeneidade sem movimento algum.

Se compreendemos que o estruturalismo envolve também o estabelecimento de uma nova ontologia, notamos agora que ela é essencialmente comparatista. Tratar-se-ia de uma filosofia sem fundamento? Pode-se responder afirmativamente, por pelo menos dois motivos: o comparatismo escancara o fato inelutável da variação, e se “permanecermos encerrados num único modo, se vivemos somente sobre uma única prática, não haveria maneira de falar do ser como tal” (Maniglier, 2013, 264). Em flagrante contraposição a Heidegger, Maniglier pensa que os modos de vida necessitam ser tão plurais quanto o ser de que dizem respeito. Mas longe do relativismo, o comparatismo assume esse fato: da multiplicidade de práticas, na vida, junto da tentativa congênita de compreendê-las, na filosofia, e traduzi-las em sistemas distintos, que tem *também* como efeito um senso comum, visto que ele não se confunde com um “terreno comum”, mas com aquele “efeito de horizonte” já mencionado, com a inteligibilidade que surge da relação de tradução recíproca entre vários sistemas simbólicos. De modo que a “questão do ser” não é carente de sentido, mas só pode ser *fundada* em uma *ausência de fundamento*, ausência devida à multiplicação dos sistemas e das *pragmata*. O comparatismo fornece uma maneira de lidar

<sup>10</sup> “O caso da gramática comparada é um exemplo: obcecados por certo positivismo (mal-entendido), ou seja, pela ideia de poder definir como uma prática científica somente aquilo que é observável, os comparatistas do fim do século XIX proibiram muitos trabalhos; foi a genialidade de Saussure que liberou o ato linguístico, mas ao preço de uma reconsideração do que quer dizer ser à luz da prática dos linguistas” (Maniglier, 2013, p. 263).

sistematicamente e coerentemente com a variação, já que “não há nada *por trás* dos sistemas” (Maniglier, 2013, p. 268). Conferindo positividade ao múltiplo, permite-nos abdicar da questão pelo fundamento sem, com isso, abandonar toda e qualquer pretensão ontológica, no limite, e epistêmica ou comunicativa, no mínimo. Àquilo que o autor denomina, não sem espanto, de “especulação *local*, situada e provisória” (Maniglier, 2013, p. 270).

Para terminar, convém resgatar aquele mesmo diálogo que encerra *L'archéologie du savoir*, quando Foucault discute com um possível crítico que insistiria em denunciar a vagueza de suas teses, jogando-o de um lado para o outro, entre estruturalismo empírico e fenomenologia transcendental, enquanto, ele próprio, responde que seu método não poderia ser compreendido em nenhuma das duas pontas. Isso dependia, dentre outras coisas, de uma advertência foucaultiana que julgamos aqui poder ser superada: aquela de que o estruturalismo só persiste ao não se confundir com a filosofia (e vice-versa). O que ele diz a respeito disso é o seguinte:

Vejam a que vocês [estruturalistas] se exporiam se tocassem nos domínios que ainda são os nossos [filósofos]; os procedimentos que vocês adotam, e que talvez tenham em outro lugar alguma validade, aí reencontrariam logo seus limites; eles deixariam escapar todo o conteúdo concreto que vocês queriam analisar; vocês seriam obrigados a renunciar a seu empirismo prudente; e vocês cairiam, contra a vontade, em uma estranha ontologia da estrutura”. (Foucault, 1969, p. 266).

Pois é bem essa “estranha ontologia” que Maniglier nos convida a formular e é nela que, atualmente, ainda podemos reconhecer o estruturalismo.

## REFERÊNCIAS

Andrade, André Dias de. “Diferença e oposição: uma controvérsia”. *Griot : Revista de Filosofia*, [S. l.], v. 21, n. 2, p. 358–375, 2021. Disponível [no site](#).

Andrade, André Dias de. “Da síntese de um disparate: Saussure repete Deleuze”. *Trans/Form/Ação*, Marília, SP, v. 45, n. 01, p. 45–64, 2022. Disponível [no site](#).

Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. Paris, PUF, 1968.

Deleuze, Gilles. *Logique du sens*. Paris, Minuit, 1969.

Deleuze, Gilles. *L'île déserte et autres textes*. Paris, Minuit, 2002.

Deleuze, Gilles.; Guattari, Félix. *Mille Plateaux*. Paris: Minuit, 1980.

Derrida, Jacques. *L'Écriture et la différence*. Paris: Édition du Seuil, 1967.

EM QUE (AINDA) SE PODE RECONHECER O ESTRUTURALISMO? A VIA DE PATRICE MANIGLIER. EK25004

Foucault, Michel. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

Maniglier, Patrice. *La vie énigmatique des signes. Saussure et la naissance du structuralisme*. Paris: Éditions Léo Scheer, 2006.

Maniglier, Patrice. “Manifesto para um comparatismo superior em filosofia”. In: *Veritas*, v. 58, n. 2, maio/ago. 2013, p. 226-271.

ORTIGUES, Edmond. *Le Discours et le Symbole*. Paris, Aubier, 1962

RAGUSA, Pedro. “Deleuze e o estruturalismo: a estrutura simbólica”. *Revista de Teoria da História*, Goiânia, v. 22, n. 2, p. 246–263, 2019.

Saussure, Ferdinand de. *Cours de linguistique Générale*. Payot 1995.

Saussure, Ferdinand de. *Escritos sobre linguística general*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2004.

Sériot, Patrick. *Structure and the whole. East, West and non-darwinian biology in the origins of structural linguistics*. Boston: Walter de Gruyter, 2014.



ANDRADE, André Dias de . Em que (ainda) se pode reconhecer o estruturalismo? A via de Patrice Maniglier. *Kalagatos*, Fortaleza, vol.22, n.1, 2025, ek25004, p. 01-18.

Recebido: 11/2024

Aprovado: 12/2024