
SOCIOLOGÍAS DE LOS MÁRGENES

Libro Homenaje a Juan Luis Pintos de Cea-Naharro.

A. Enrique Carretero Pasin y Juan R. Coca
(Editores)

Herqué.
EDITORIAL

ENTRE INTELIGIBILIDADE ESTRUTURAL E DIALÉCTICA

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA
INSTITUTO DE LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE DO MINHO

É invocando duas figuras excepcionais do pensamento contemporâneo, e do debate havido entre os dois paradigmas de inteligibilidade que elas configuram, que queremos prestar singela homenagem ao Professor Juan-Luis Pintos de Cea-Naharro, exímio cultor da filosofia e da sociologia, por uma vida consagrada ao magistério de ensino superior, com influxo extraordinário em sucessivas gerações de jovens que cursaram na Universidade de Santiago de Compostela, bem como pelos seus inúmeros trabalhos nas áreas das ciências humanas e sociais.

Dessas duas figuras, a primeira é Claude Lévi-Strauss, para quem o ano de 2008 representou uma data especial, tendo cumprido cem anos no passado Outono; dentre as figuras do mundo intelectual francês é um caso à parte, pela sua volumosa e inovadora obra de antropólogo e de mentor do estruturalismo, a quem dedicamos a primeira parte. A outra referência de exceção, cronologicamente anterior, é Jean-Paul Sartre, pela originalidade da sua vasta obra de grande influxo enquanto representativa do existencialismo, à qual Juan-Luis Pintos consagrou estudos de grande valia analítica.

1. O paradigma estruturalista de inteligibilidade

Na verdade, se a obra de Lévi-Strauss tem fascinado e inquietado no debate filosófico, é que ela provoca uma catarse serena dos princípios tradicionalmente admitidos e soleva tranquilamente evidências imperturbavelmente assumidas, não à maneira dum Nietzsche – o anti-Sócrates –, mas prolongando nos nossos tempos o afã interpretativo de um Rousseau, com a analítica estrutural dos sistemas sócio-culturais – sistemas de parentesco, totemismo, mitos, etc. –, em ordem à dilucidação da respectiva “gramática profunda”; por outras palavras, a sua pesquisa visa descodificar universos culturais e as respectivas mensagens, com base em regras de transformação, inspirando-se no modelo da linguística estrutural, tal como foi elaborado por Saussure e pela Escola linguística de Praga.

1.1. Da primazia do sincrónico à visão estrutural

De acordo com tais pressupostos, o enfoque estruturalista é predominantemente sincrónico, interessando-se, ao invés do atomismo linguístico, não propriamente pelos termos, mas pelas *relações* entre os termos, com vista a inquirir, entre os encadeamentos sintagmáticos, as relações paradigmáticas dum discurso, em que a significação não se apreende através de conteúdos privilegiados, mas pelas relações lógicas que mantêm uns com os outros – relações de *posição* e de *oposição*. Do mesmo modo que a linguagem é concebida como um sistema articulado, também se procura explicar os sistemas simbólicos mediante as suas relações lógicas. Seduzido ainda pelos sistemas de significação da língua, que selecciona e elabora o seu sistema sonoro entre a infinda gama dos sons possíveis, extraíndo daí o seu universo semântico, Lévi-Strauss procura estabelecer as leis naturais (inconscientes) dos conjuntos culturais (conscientes); deste modo, a significação que é manifesta a um primeiro nível, adquire a sua significação profunda num nível de estrutura inconsciente¹; assim se equiparou a obra do

1 Linguagem e cultura elaboram-se, nesta perspectiva, por meio de oposições, isto é, relações lógicas. Neste sentido, observa o linguista Émile Benveniste: «Longe da 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 pesquisas inovadoras

mais conhecido e influente mentor do estruturalismo às que, analogamente, exerceram uma actividade de desvelamento de estruturas profundas, como as efectuadas por Marx ou Freud².

Deste modo, se a função do mito é introduzir mediações lógicas quando uma sociedade experimenta oposições insuperáveis (ou dificilmente superáveis), a antropologia estrutural intenta analisá-las segundo as suas leis internas; nessa perspectiva, a verdade dos mitos não está na história que narra: ela manifesta-se nas relações lógicas (paradigmáticas) que eles mantêm dentro dum universo mítico: «Não pretendemos portanto, escreve Lévi-Strauss, mostrar como os homens pensam nos mitos, mas como os mitos se pensam nos homens e sem eles o saberem. E talvez, (...) convenha ir mais longe (...) para considerar que, de certo modo, os mitos se pensam *entre si*. Porque se trata aqui de descobrir, não tanto o que há nos mitos (sem estar aliás na consciência dos homens), como o *sistema de axiomas* e de *postulados* que definem o melhor código possível, capaz de dar uma significação comum a elaborações inconscientes, (...)»³. Trata-se, tal como nos sistemas de parentesco ou no totemismo, em suma, no “pensamento selvagem”, duma exploração de mensagens elaboradas a nível inconsciente.

fazem pensar que o carácter fundamental da língua, ser composta de signos, poderia ser comum ao conjunto dos fenómenos sociais que constituem a cultura. (Problèmes de Linguistique Générale, Paris, Gallimard, 1966, pp. 43-44).

2 O próprio Lévi-Strauss reconhece Freud e Marx como seus inspiradores, na medida em que já haviam inquirido, aquém das manifestações conscientes, as estruturas profundas inconscientes. Referindo-se a Marx, afirma: «Marx ensinou que a ciência social não se constrói mais no plano dos acontecimentos tal como a física a partir dos dados da sensibilidade: o objectivo é construir um modelo (...). (TT, 62). Diz ainda que foram Freud, Marx e a geologia os “três mestres” da sua obra (TT, 62-63).

- São as seguintes as siglas das obras de Claude Lévi-Strauss, mais utilizadas:

AS - Anthropologie Structurale, Paris, Plon, 1958;

ASD - Anthropologie Structurale Deux, Paris, Plon, 1973.

CC - Mythologiques, t. 1, Le cru et le cuit, Paris, Plon, 1971;

HN - Mythologiques, t. 4, L’homme nu, Paris, Plon, 1971;

MC - Mythologiques, t. 2, Du miel aux cendres, Paris, Plon, 1967;

OMT - Mythologiques, t. 3, L’origine des manières de table, Paris, Plon, 1968;

PS - La Pensée Sauvage, Paris, Plon, 1962;

RE - Le Regard Éloigné, Paris, Plon, 1983;

TA - Le Totémisme Aujourd’hui, Paris, Plon, 1962;

TT - Tristes Tropiques, Paris, Plon, 1955.

- De Jean-Paul Sartre, utilizaremos as seguintes:

EN - L’Être et le Néant, Paris, Gallimard, 1943 ;

CRD - Critique de la raison dialectique, t. 1, Paris, Gallimard, 1960.

3 CC, 20. O último itálico é nosso.

Nesta sequência, Lévi-Strauss refuta aquela pretensa inferioridade lógica dos povos ditos primitivos por relação com os povos ditos civilizados: o “pensamento selvagem” não é anterior à lógica, não é pré-lógico; pondo em causa a inabilidade do “primitivo” para elaborar um conhecimento verdadeiramente intelectual, mostra, de modo definitivo, que a relação entre o “pensamento selvagem” e o pensamento “civilizado” não é de filiação nem de inferioridade, mas de *homologia*; e, analisando o fenómeno do totemismo, escalpeliza as perspectivas que limitavam as diversas teorias que o tentaram caracterizar – que denomina de “ilusão totémica” –, abordando-o como um género de *operador lógico*, que actua como integrador de *oposições*: «os animais do totemismo deixam de ser, somente ou sobretudo, criaturas temidas, admiradas ou cobiçadas: a sua realidade sensível deixa transparecer noções e relações, concebidas pelo pensamento especulativo a partir dos dados da observação. Compreende-se, enfim, que as espécies naturais não são escolhidas porque ‘boas para comer’ mas porque ‘boas para pensar’»⁴. O interesse *etnográfico* transforma-se, pois, em interesse *lógico*; o que ocorre é uma homologia entre o espírito e as coisas.

Então, a obra de Lévi-Strauss ilustra uma crítica da noção tradicional de história e do progresso – esses “pré-juízos” que estão na base da noção de primitivo e de pré-lógico –, constituindo deste modo os seus escritos um dos mais rigorosos e eloquentes marcos duma análise das relações entre sociedades; em lugar dum afastamento e hierarquização de culturas, determinadas por uma ideologia do progresso de índole etnocentrista, afirma-se uma perspectiva dinâmica, de variações entre culturas. Há, assim, na sua obra, uma manifestação de relativismo de civilizações, no intuito de dissolver as pretensões duma civilização a erigir-se como *a* civilização; todos os modelos continuístas são questionados e superados pelo ponto de vista da *descontinuidade*. Neste novo tipo de humanismo, a *presença total e simultânea* das relações culturais caracteriza-se por uma equivalência sincrónica, por variantes, isto é, por configurações isomorfas compreendidas segundo uma vasta combinatória universal.

4 TA, 128. Cf. Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, “Entre Cultura e Natureza: o ‘Pensamento Selvagem’”, Revista Portuguesa de História do Livro, 11 (22) 2007, pp. 225-265.

A incursão sucinta que fizemos de alguns aspectos da obra de Lévi-Strauss evidencia que, no paradigma estruturalista de inteligibilidade, se recorre a uma utensilagem teórica diversa e heterogénea da de décadas anteriores: regras, leis, códigos, sistemas, estruturas, inconsciente, etc., parecem ocultar do vocabulário das ciências humanas termos como praxis, liberdade, história, consciente, sujeito... Conforme declara Michel Foucault, «o ponto de ruptura situa-se no dia em que Lévi-Strauss, para as sociedades, e Lacan, para o inconsciente, nos mostraram que o *sentido* era provavelmente apenas uma espécie de efeito de superfície, uma cintilação, uma espuma, e que o que nos atravessava profundamente, o que nos preexistia, o que nos sustinha no tempo e no espaço, era o sistema»⁵.

1.2. A categoria epistémica da diferença

Em todas as tendências estruturalistas subsiste uma confluência das seguintes teses: existência de leis, *estruturas*, sistemas formais, que subjazem à multiplicidade e diversidade dos fenómenos sociais; primado das *relações* sobre os termos que elas estabelecem: «o erro da sociologia tradicional é ter considerado os termos, e não as relações entre os termos»⁶; subordinação lógica da semelhança à *diferença*: «a semelhança não existe em si; ela é apenas um caso particular da diferença»⁷. O escopo que deve dirigir

5 «Entretien-Michel Foucault, in La Quinzaine Littéraire, Paris, (5) 15 Maio 1966, p. 14. Então, Lévi-Strauss caracteriza a sua obra como um género de “explorações geológicas” na aplicação do estruturalismo à antropologia; Lacan estabelece, a partir da linguagem, os fundamentos epistémicos duma “retórica do inconsciente”, empreendendo uma nova leitura de Freud; Althusser extrai as consequências filosóficas e políticas duma “leitura sintoma” de Marx; Foucault efectua uma análise das “epistemas” e dos “dispositivos sociais” por um método que denomina ora “arqueológico” ora “genealógico” (Nietzsche). O escopo prosseguido é sempre o de sondar o subsolo dos diversos sistemas, estruturado por leis funcionais e que obtêm a sua expressão em sistemas simbólicos articulados. O mesmo intuito prosseguiu Roland Barthes, na sua crítica literária: segundo escreve, «a literatura é somente uma linguagem, isto é, um sistema de signos: o seu ser não está na sua mensagem, mas nesse sistema. E por isso mesmo o crítico não tem que reconstituir a mensagem da obra, mas apenas o seu sistema, do mesmo modo como o linguista não tem que decifrar o sentido duma frase, mas estabelecer a estrutura formal que permite que esse sentido seja transmitido» (Essais Critiques, Paris, Seuil, 1964, p. 257).

Sobre a polémica também travada entre Sartre e Foucault, cf. os seguintes estudos:
- Juan-Luis Pintos, “Saber y Sentido”, in Ramon Máiz (comp.), Discurso, Poder, Sujeto: Lecturas sobre Michel Foucault, Universidad de Santiago de Compostela, 1987, pp. 13-43.

- Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, “Sartre e Foucault: da linguagem à experiência radical, ou as aporias de um debate”, in Cassiano Reimão (coord.), Jean-Paul Sartre, uma Cultura da Alteridade: Filosofia e Literatura, Universidade Nova de Lisboa, 2005, pp. 61-102.

6 AS, 57.

7 HN, 32.

as pesquisas estruturais não é tanto aferir o que constitui cada sociedade em questão, mas descobrir o modo como diferem uma das outras⁸, que permite defini-las umas por relação com as outras; enfim, a análise estrutural incide sobre a forma e o conteúdo, o signifiante e o significado, considerados como indissociáveis⁹.

Ora, para que os modelos possam corresponder às estruturas que traduzem, devem satisfazer, segundo Lévi-Strauss, quatro condições: 1) «uma estrutura apresenta um carácter de sistema; ela consiste em elementos tais que uma modificação qualquer de um deles arrasta uma modificação de todos os outros»; 2) «todos os modelos pertencem a um grupo de transformações, de que cada uma corresponde a um modelo da mesma família, de tal modo que o conjunto destas transformações constitui um grupo de modelos»; 3) «as propriedades acima indicadas permitem prever a maneira como o modelo reagirá, em caso de modificação de um dos seus elementos»; 4) «o modelo deve ser construído de tal modo que o seu funcionamento possa dar conta de todos os factos observados»¹⁰. Deste modo, Lévi-Strauss tende a privilegiar a análise sincrónica à dimensão do diacrónico; e a função da estrutura não se limita a descrever (como em Radcliffe-Brown), mas a tornar inteligíveis os factos sociais.

Se é um facto que o estruturalismo invadiu o campo das ciências humanas, há que discernir a proficuidade de uma metodologia que granjeou e continua a revelar consistência epistémica, enquanto postula – qual nova “revolução copernicana”¹¹ – exigências de análise rigorosa dos signos sociais: a análise

8 AS, 358, 325. Cf. Acílio S. E. Rocha, “L’Anthropologie Structurale entre Universalisme et Relativisme”, in P. Billouet et al., *L’Homme et la Réflexion*, Paris, Plon, 2006, pp. 291-294.

9 A análise estrutural não se reduz, portanto, a uma mera análise formal, tal como a praticou Vladimir Propp, que confinou a sua análise à forma dos contos, que se prestam a um estudo morfológico, subestimando o conteúdo, tido como arbitrário. Segundo Lévi-Strauss, não se trata, ao contrário do formalismo, de opor o concreto ao abstracto, e reconhecer ao segundo um valor privilegiado: a forma define-se por oposição a uma matéria que lhe é exterior; a estrutura, porém, é o próprio conteúdo, apreendido numa organização lógica concebida como propriedade do real (cf. ASD, 139).

Cf. também Acílio S. E. Rocha, “Le Structuralisme et l’Exigence Critique: du sens de l’intelligibilité à l’intelligibilité du sens”, in E. Chitas e D. Losurdo, *Abstraktat und Konkret*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2000, pp. 41-60.

10 AS, 306. Estes princípios, de ordem epistemológica, orientam toda a vasta obra do Autor, na análise dos diversos sistemas simbólicos que empreendeu.

Cf. também Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, *Problemática do Estruturalismo: linguagem, estrutura, conhecimento*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988, cap. V, pp. 225-284.

11 A “revolução copernicana já havia operado uma primeira redução: a Terra, considerada até então como centro do universo, passou a ser vista como uma parte insignificante do mesmo. De igual modo, as pesquisas biológicas e o evolucionismo determinaram ao homem o seu lugar na origem

estrutural supõe, pois, que o sujeito se descentra relativamente ao objecto; mas, sendo a noção de “estrutura” essencial em Kant, no estruturalismo trata-se de “estruturas” que não são categorias do sujeito, e que este se limita a dilucidar.

1.3. Do “estatuto contingente” da história às invariantes estruturais

O estatuto contingente que Lévi-Strauss atribui à história, deriva precisamente de algumas concepções se relevar uma certa eficácia do consciente, em que é o *vivido* que, frequentemente, acaba por servir de critério à significação a atribuir aos factos históricos. Paralelamente alega, tomando posição perante o existencialismo sartreano, que aí apenas se recolhe significação para o sujeito comprometido numa certa temporalidade – a sua ou a do grupo de que é membro. Para Lévi-Strauss, o existencialismo de Sartre – sobretudo a sua *Critique de la Raison Dialectique* – presta uma atenção excessiva ao *cogito*, pois embora Sartre procure mostrar que o homem está submergido na história, supõe que ela é feita pelo homem. Neste sentido, Lévi-Strauss contesta o paradigma epistemológico que possibilita quer o *cogito* individual cartesiano, quer o *cogito* sociológico sartreano; e pode afirmar: «Por vias erradamente julgadas hiperintelectuais, o estruturalismo redescobre e traz à consciência verdades mais profundas» e, nesse sentido, «reconcilia o físico e o moral, a natureza e o homem, o mundo e o espírito, e tende para a única forma de materialismo compatível com as orientações actuais do saber científico. Nada pode estar mais longe de Hegel; e mesmo de Descartes de quem queremos superar o dualismo, mesmo permanecendo fiéis à sua fé racionalista»¹². A análise estrutural está, então, nos antípodas duma concepção historicista, com vista a inquirir o jogo de transformações lógicas dum sistema, e determinar as suas leis internas.

O estruturalismo de Lévi-Strauss, cuja metodologia funciona geralmente por oposições binárias, não vai propriamente no sentido de aferir conflitos ou contradições, no sentido da dialéctica hegeliana ou marxista, mas visa

animal. Por outro lado, a psicanálise freudiana mostrou que o próprio sujeito nem sequer é o dono de si mesmo, da sua intimidade consciente, revelando-lhe o vasto domínio dos motivos enterrados no inconsciente, e que profundamente o determinam. Ora, com o estruturalismo, opera-se uma nova “revolução copernicana”, em que o homem deixa também de ser o sujeito de si mesmo.

12 RE 165.

as pesquisas estruturais não é tanto aferir o que constitui cada sociedade em questão, mas descobrir o modo como diferem uma das outras⁸, que permite defini-las umas por relação com as outras; enfim, a análise estrutural incide sobre a forma e o conteúdo, o significativo e o significado, considerados como indissociáveis⁹.

Ora, para que os modelos possam corresponder às estruturas que traduzem, devem satisfazer, segundo Lévi-Strauss, quatro condições: 1) «uma estrutura apresenta um carácter de sistema; ela consiste em elementos tais que uma modificação qualquer de um deles arrasta uma modificação de todos os outros»; 2) «todos os modelos pertencem a um grupo de transformações, de que cada uma corresponde a um modelo da mesma família, de tal modo que o conjunto destas transformações constitui um grupo de modelos»; 3) «as propriedades acima indicadas permitem prever a maneira como o modelo reagirá, em caso de modificação de um dos seus elementos»; 4) «o modelo deve ser construído de tal modo que o seu funcionamento possa dar conta de todos os factos observados»¹⁰. Deste modo, Lévi-Strauss tende a privilegiar a análise sincrónica à dimensão do diacrónico; e a função da estrutura não se limita a descrever (como em Radcliffe-Brown), mas a tornar inteligíveis os factos sociais.

Se é um facto que o estruturalismo invadiu o campo das ciências humanas, há que discernir a proficuidade de uma metodologia que granjeou e continua a revelar consistência epistémica, enquanto postula – qual nova “revolução copernicana”¹¹ – exigências de análise rigorosa dos signos sociais: a análise

8 AS, 358, 325. Cf. Acílio S. E. Rocha, “L’Anthropologie Structurale entre Universalisme et Relativisme”, in P. Billouet et al., *L’Homme et la Réflexion*, Paris, Plon, 2006, pp. 291-294.

9 A análise estrutural não se reduz, portanto, a uma mera análise formal, tal como a praticou Vladimir Propp, que confinou a sua análise à forma dos contos, que se prestam a um estudo morfológico, subestimando o conteúdo, tido como arbitrário. Segundo Lévi-Strauss, não se trata, ao contrário do formalismo, de opor o concreto ao abstracto, e reconhecer ao segundo um valor privilegiado: a forma define-se por oposição a uma matéria que lhe é exterior; a estrutura, porém, é o próprio conteúdo, apreendido numa organização lógica concebida como propriedade do real (cf. ASD, 139).

Cf. também Acílio S. E. Rocha, “Le Structuralisme et l’Exigence Critique: du sens de l’intelligibilité à l’intelligibilité du sens”, in E. Chitas e D. Losurdo, *Abstraktat und Konkret*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2000, pp. 41-60-

10 AS, 306. Estes princípios, de ordem epistemológica, orientam toda a vasta obra do Autor, na análise dos diversos sistemas simbólicos que empreendeu.

Cf. também Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, *Problemática do Estruturalismo: linguagem, estrutura, conhecimento*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988, cap. V, pp. 225-284.

11 A «revolução copernicana já havia operado uma primeira redução: a Terra, considerada até então como centro do universo, passou a ser vista como uma parte insignificante do mesmo. De igual modo, as pesquisas biológicas e o evolucionismo determinaram ao homem o seu lugar na origem

estrutural supõe, pois, que o sujeito se descentra relativamente ao objecto; mas, sendo a noção de “estrutura” essencial em Kant, no estruturalismo trata-se de “estruturas” que não são categorias do sujeito, e que este se limita a dilucidar.

1.3. Do “estatuto contingente” da história às invariantes estruturais

O estatuto contingente que Lévi-Strauss atribui à história, deriva precisamente de algumas concepções se relevar uma certa eficácia do consciente, em que é o *vivido* que, frequentemente, acaba por servir de critério à significação a atribuir aos factos históricos. Paralelamente alega, tomando posição perante o existencialismo sartreano, que aí apenas se recolhe significação para o sujeito comprometido numa certa temporalidade – a sua ou a do grupo de que é membro. Para Lévi-Strauss, o existencialismo de Sartre – sobretudo a sua *Critique de la Raison Dialectique* – presta uma atenção excessiva ao *cogito*, pois embora Sartre procure mostrar que o homem está submergido na história, supõe que ela é feita pelo homem. Neste sentido, Lévi-Strauss contesta o paradigma epistemológico que possibilita quer o *cogito* individual cartesiano, quer o *cogito* sociológico sartreano; e pode afirmar: «Por vias erradamente julgadas hiperintelectuais, o estruturalismo redescobre e traz à consciência verdades mais profundas» e, nesse sentido, «reconcilia o físico e o moral, a natureza e o homem, o mundo e o espírito, e tende para a única forma de materialismo compatível com as orientações actuais do saber científico. Nada pode estar mais longe de Hegel; e mesmo de Descartes de quem queremos superar o dualismo, mesmo permanecendo fiéis à sua fé racionalista»¹². A análise estrutural está, então, nos antípodas duma concepção historicista, com vista a inquirir o jogo de transformações lógicas dum sistema, e determinar as suas leis internas.

O estruturalismo de Lévi-Strauss, cuja metodologia funciona geralmente por oposições binárias, não vai propriamente no sentido de aferir conflitos ou contradições, no sentido da dialéctica hegeliana ou marxista, mas visa

animal. Por outro lado, a psicanálise freudiana mostrou que o próprio sujeito nem sequer é o dono de si mesmo, da sua intimidade consciente, revelando-lhe o vasto domínio dos motivos enterrados no inconsciente, e que profundamente o determinam. Ora, com o estruturalismo, opera-se uma nova “revolução copernicana”, em que o homem deixa também de ser o sujeito de si mesmo.

12 RE 165.

mais estabelecer oposições, que perfazem um equilíbrio no sistema, e que, portanto, não requerem necessariamente uma superação por oposição; assim, a utilização que Lévi-Strauss faz do termo *dialéctica* – dessa palavra mágica, de que nenhum sistema filosófico pode reclamar um uso exclusivo – não equivale, pois, ao sentido hegeliano; ela exprime a matriz duma lógica estrutural, definida pelo jogo de relações binárias opositivas constituintes dum sistema, onde os desníveis e os desequilíbrios são susceptíveis de gerar a sua própria transformação.

Contudo, dialéctica, na sua significação hegeliana, remete para um modelo de índole triádica (tese, antítese e síntese), em que a oposição é resolvida pelo surgimento dum terceiro termo e o motor de progressão é a contradição: aí, a “síntese”, significa sobretudo o momento da *identidade-na-diferença* do processo dialéctico¹³; neste sentido, a contradição existente no âmago do real, é necessariamente dinâmica: a negatividade é a lógica interna de toda a actividade e de todo o movimento e progressão; não é uma força externa, mas é da sua natureza ultrapassar-se, “negar a sua negação”. No sistema hegeliano, o Espírito produz as suas próprias determinações: afirma-as, supera a sua finitude, retorna a si; a dialéctica é (pela *posição, negação, negação da negação*) constituinte da realidade; e, sendo a contradição uma *relação*, e constituindo o real um todo, reside nele a *verdade*; cada elemento – como tal, *abstracto* – somente é inteligível na sua relação constitutiva com a totalidade.

Ora, a dialéctica reclamada na lógica estrutural, diverge, na sua essência, do processo dialéctico hegeliano. Existe ainda uma diferença, mais básica até, entre a lógica binária de Lévi-Strauss e a lógica triádica de Hegel; enquanto a primeira é um “sistema de coordenação”, a outra constitui um “sistema de subordinação”; com efeito, as diversas tríades do sistema hegeliano não se situam a um mesmo nível e são organizadas segundo um “sistema arquitectónico”; ao invés as relações opositivas do estruturalismo de Lévi-Strauss estão implicadas entre si, por equivalências homológicas a um mesmo nível, gerando apenas transformações no sistema, por conflito,

13 Os termos tese, antítese e síntese são mais característicos de Fichte do que de Hegel; contudo, o sistema hegeliano é estruturalmente constituído por tríades. Assim, existem três fases fundamentais na elaboração dialéctica do Absoluto: a Ideia Lógica, a Natureza, o Espírito; cada “estádio” se divide e subdivide em tríades; por outro lado, todo o sistema se revela como exigindo o seguinte por uma necessidade interna, onde o motor é a negatividade (contradição).

embora não necessariamente, quando a relação de oposição é excedida (sobredeterminada) ou o seu equilíbrio é perturbado¹⁴.

Neste paradigma noético, a análise estrutural dos mitos desenvolve-se mediante uma diversidade de eixos opositivos, de tipo binário, que formam redes complexas, ilustradas, na sua tetralogia mitológica – *Mythologiques* –, através de inúmeros diagramas; basta que ocorram determinadas experiências recorrentes para que a actividade conceptual imponha uma organização formal aos dados empíricos situacionais; na verdade, «do mundo, não podemos dizer pura e simplesmente que ele existe: ele existe sob a forma duma assimetria primeira, que se manifesta diversamente segundo a perspectiva onde nos colocamos para a apreender – entre o alto e o baixo, o céu e a terra, a terra firme e a água, o perto e o longe, a esquerda e a direita, o macho e a fêmea, etc. Inerente ao real, esta disparidade põe a especulação mítica em movimento; mas exactamente porque ela condiciona, aquém mesmo do pensamento, a existência de qualquer objecto de pensamento»¹⁵. Assim, os mitos, nascem e transformam-se noutros mitos que, por sua vez, se vão ulteriormente transformando.

Neste sentido, as informações de ordem histórica, sócio-económica e ecológica, recolhidas no terreno ou por documentos, constituem para Lévi-Strauss valioso instrumento para a análise dos mitos; são dados que facultam uma maior inteligibilidade dos mitos: dados relativos à geografia (física e humana), à ecologia, bem como os deslocamentos próprios das estações, as realidades técnicas e económicas, as estruturas sociais, instituições das relações de parentesco, as crenças e práticas religiosas, que constituem o horizonte semântico do mito que funda as oposições pertinentes aos diferentes níveis, permitindo determinar os múltiplos códigos da mensagem – geográfico, tecno-económico, sociológico, cosmológico.

Por regra – a série de quatro volumes *Mythologiques* o ilustra –, Lévi-Strauss reúne, analisa e interpreta inumeráveis dados relativos à flora, fauna, astronomia, técnicas, vestuários, ornamentos, etc., investidos nos mitos em análise. Sem esse inventário minucioso que mostra como são classificados nessas sociedades as plantas, os animais, os objectos, os

14 Cf. T. K. Seung, *Structuralism and hermeneutics*, Nova Iorque, Columbia University Press, 1982, pp. 109-110.

15 HN, 539.

acontecimentos, os grupos humanos, seria impossível situar semanticamente entre si essas personagens maiores dos mitos, que são o lince, o mocho, a serpente, o jaguar, o mel, o tabaco, a lua, por um lado, o filho, o sobrinho, os pais, o tio, por outro. Lévi-Strauss observa que muitas vezes não tem sido suficientemente tido em conta que o sistema mitológico detém uma autonomia relativa que não resulta de relações rígidas entre os vários níveis¹⁶. Assim, o procedimento estruturalista procura não subestimar o nexos profundo que vincula os diversos níveis sociais: cada versão do mito denota a influência dum duplo determinismo, um que o liga à sucessão das versões, outro que actua numa forma de algum modo transversal, de ordem infra-estrutural, que, impondo modificações, reorganiza o sistema; em suma: a situação real de base social condiciona o sistema mitológico, mas este actua também em forma de resposta, de argumentação, de negação, de disfarce ou legitimação.

A análise estrutural manifesta, então, uma lógica de tipo binário; a dualidade, a alternância, a oposição, a simetria, etc., sugerem que a explicação da realidade social se faça tendo em conta este binarismo subjacente. Na verdade, a actividade do espírito revela-se segundo pares de oposições, acompanhados dos sinais (+) ou (-), para indicar o carácter pertinente (marcado) ou não pertinente (não marcado) da oposição; utiliza, assim, oposições de ordem qualitativa (seco/húmido, fresco/podre, etc.), forma (vazio/cheio, continente/conteúdo, interno/externo, etc.), espacial (alto/baixo, próximo/longínquo, etc.), temporal (rápido/lento, periódico/não periódico, etc.), sociológico (endógamo/exógamo, aliado/não aliado, etc.), cosmológico (céu/terra, sol/humanidade, etc.), retórico ou metalinguístico (sentido próprio/sentido figurado, metonímia/metáfora), etc.

No entanto, como observa Barthes, Martinet não reconhece ao binarismo das oposições fonológicas um estatuto universal, e Jakobson completou o esquema da oposição binária $[a/b]$ pela adição de dois termos derivados, um neutro $[nem\ a\ nem\ b]$ e o outro misto $[a\ e\ b]$. O próprio Lévi-Strauss não deixou de reconhecer a importância do termo neutro ou grau zero, sobretudo a propósito do *mana* como valor simbólico zero¹⁷. «Ora não sou

16 Cf., entre inúmeras referências, CC, 338.

17 Cf. C. Lévi-Strauss. "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", in M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie* [1950], Paris, P.U.F., 1968, 4ª ed., pp. IX-LII.

eu – afirma Lévi-Strauss – mas as variantes de mitos, que qualquer um pode ler, que vem a esgotar os recursos numa tal combinatória. Dito isto, não me limito de modo nenhum a uma análise por oposições binárias. O índice de *L'Homme Nu* contém uma vintena de remissões para "tríades", o de *L'Origine des Manières de Table* uma trintena, e, numa nota em *Du Miel aux Cendres*¹⁸, dá numerosos exemplos do emprego dum modelo não binário, mas analógico¹⁹. Mas mesmo nos casos em que se depara com formas ternárias, qualquer sistema ímpar pode, segundo Lévi-Strauss, ser reduzido a um sistema par²⁰; assim, a tríade – ar/água/terra – pode traduzir-se pelos pares – alto/baixo, terra/água; por consequência, também a passagem do sistema binário ao ternário se faz pela integração de duas oposições; em suma, qualquer classe de código é convertível ao código binário.

2. O Paradigma existencialista de inteligibilidade

No existencialismo sartreano, como em todo o existencialismo, a existência tem prioridade sobre a essência: diz-se mesmo que ela precede a essência. O que nos confia o "ser para-si" – consciência implica distância e separação, o que distingue o "ser para-si" (consciência) do "ser em-si" (coisa) – não é a descoberta nele deste ou daquele carácter fundamental, nem sequer de um conjunto que possua certas propriedades, é antes a sua maneira de estar no mundo – a existência. Uma das grandes diferenças entre o existencialismo de Sartre e o de Kierkegaard, donde emergiram os diversos existencialismos, reside no facto de Kierkegaard, quando afirmou contra Hegel o primado da existência, tê-lo feito apenas visando o saber racional, por este não dar conta do carácter absolutamente singular e do drama único da existência individual; foi nessa irredutibilidade do subjectivo que se baseava essa crítica.

Cf. referência de R. Barthes, in R. Bellour e C. Clément, *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Gallimard, 1979, pp. 44-45.

18 MC, 74.

19 R. Bellour, *ib.*, p. 181.

20 Cf. AS, 156.

2.1. *Uma antropologia existencial*

Ora, Sartre, retomando essa irreduzibilidade, faz passar ao primeiro plano uma outra implicação da prioridade da existência sobre a essência: a impossibilidade em atribuir à realidade humana um carácter *essencial* que fizesse dela uma coisa dada de uma vez para sempre; a realidade humana *não é*, ela existe e, existindo, faz-se pouco a pouco; a sua essência está diante dela, como uma coisa a realizar, e é lançando-se no mundo, aí sofrendo e lutando, que os homens se definem pouco a pouco, numa projecção sempre aberta.

Se liberdade se confunde com negatividade, é por isso mesmo que a consciência (“para-si”) não põe fora de jogo este ou aquele existente particular (“em-si”), ou, o que é equivalente, se coloque ela fora de jogo para além do nada; estas expressões são formulações que englobam uma só e mesma realidade: «é na angústia que o homem toma consciência da sua liberdade ou, se se prefere, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está no seu ser em questão para si-mesma»²¹. A existência do “ser para-si” e a liberdade não são mais do que o modo como não podem distinguir-se uma da outra – outra maneira de afirmar que a existência precede a essência. A liberdade não é a essência do homem; ela é o que a torna possível, o que permite ao homem tentar realizar a sua essência, definir-se pouco a pouco numa definição que permanece sempre aberta: «a essência do homem está em suspenso na sua liberdade»²²; e, porque a consciência é consciência de si, ela deve também estar consciente dessa liberdade.

De tais pressupostos, depois refigurados em *Critique de la Raison Dialectique*, o que se apreende é o movimento da totalização, ou da totalização em movimento: não há dialéctica *antes* ou *sem* o homem; a inteligibilidade pela “razão dialéctica” compreende-se através da categoria da *totalização*. É a *negação*, e não a “contradição dialéctica”, a categoria fundamental: não é a luta dos contrários que constitui o motor do movimento, mas mais propriamente a *negação*; aí, reside uma das diferenças maiores em

relação com a concepção marxista da dialéctica; para esta, como se sabe, é a contradição dialéctica a fonte de todo o movimento e de todo processo.

Ademais, a negatividade surge em cena apenas com o *homem*; não somente este é “nadicante”, mas também essa acção se desencadeia na sociedade e na história; segundo Sartre, a negação, como a contradição dialéctica, estão ausentes das coisas da natureza. Consequentemente, Sartre recusa a “dialéctica na natureza” e, portanto, uma concepção geral do mundo daí resultante. Quer Hegel quer Marx não teriam primeiramente aferido uma dialéctica na natureza, mas as relações dos homens entre si e as relações dos homens com a natureza: «É *depois de tudo feito*, por vontade de unificar, que se quis reencontrar o movimento da história humana na história natural»²³. Na aceção de Engels, o homem e a sua história mais não seriam que um capítulo da história da natureza.

Todavia, se Sartre é demolidor acerca das teses do materialismo dialéctico, é no materialismo histórico que inscreve a *razão dialéctica*; mas, do mesmo modo que a crítica kantiana da razão, Sartre inquire em que condições o conhecimento da história é possível: «Numa palavra, não abordamos nem a história humana, nem a sociologia, nem a etnografia: pretendíamos antes, para parodiar um título de Kant, lançar *as bases de “Prolegómenos a toda a antropologia futura”*. Se a nossa experiência crítica, com efeito, der resultados positivos, teríamos estabelecido *a priori* – e não, como os marxistas *crêem* tê-lo feito, *a posteriori* – o valor heurístico do método dialéctico quando é aplicado às ciências do homem e à necessidade, qualquer que seja o facto considerado e provido que seja *humano*, repô-lo na totalização em curso e compreendê-lo a partir dela»²⁴. Parte do princípio de que não há dialéctica *a priori* que se imponha aos factos como as categorias kantianas aos fenómenos; se há dialéctica na sociedade e na história é porque certos domínios da materialidade não existem senão dialecticamente.

21 EN, p. 66.

22 EN, p. 61.

23 CRD, p. 126.

24 *Ib.*, 153; o primeiro itálico é nosso.

2.2. Uma peculiar concepção de dialéctica

A necessidade impõe limites à condição humana, entre os quais releva a da *rareza* a *razão dialéctica* dos bens; esta aparece tematizada como esclarecendo uma certa relação do homem com a natureza, bem como a evolução da sociedade e da história, na medida em que ela é o dado necessário e permanente do processo de produção: a dialéctica não é uma lei que exista ao lado dos homens, mas, na lógica sartreana, interfere originariamente no seu destino. Se, com *L'Être et le Néant* tínhamos uma fenomenologia ao serviço duma ontologia, a *razão dialéctica* configura-se em *Critique de la Raison Dialectique*, onde o pensamento hegeliano e marxista se entrecruzam numa visão original.

A concepção sartreana da dialéctica conserva o que em Hegel era já existencialista, isto é, a tensão entre natureza e liberdade; ora, a “rareza”, unidade *negativa* da pluralidade dos homens, explica porque os homens entram em relação uns com os outros; a *razão dialéctica* é uma teoria da deslocação do homem como ser-no-mundo para a sua condição de “ser-em-sociedade”. Afirmar, como Sartre, o *primado da totalização* sobre a “totalidade”, é afirmar a *irreducibilidade do sujeito totalizante* e o enraizamento da dialéctica na *praxis* do sujeito: «a inteligibilidade dialéctica é definida pelo grau de transparência da totalização em curso e o agente prático apenas pode temporalizar uma evidência inteligível na medida em que, situado no interior dessa totalização, é ao mesmo tempo totalizante e totalizado»²⁵.

O característico no homem é exercer-se pela *praxis*, versão nova do “projecto existencial”, cuja natureza somente é apreensível num processo dialéctico. A restrição dialéctica ao agir humano (ao agir do indivíduo e ao dos grupos) conduz Sartre a considerar vastos domínios da realidade sócio-económica (não dialéctica) como constituindo domínios do sócio-histórico, a que chama de “prático-inerte”. Todavia, é da *praxis* individual que Sartre começa por apreender a *praxis* enquanto processo social, culminando em formas mais integradas, como a do grupo de *fusão*. Para Sartre, o conceito marxista da *praxis* carece de estruturas existenciais; ao

examinar a actividade das “séries”, das classes, Sartre não fala de *praxis* mas do prático-inerte, da actividade passiva; a consciência como relação de si e do ser [*L'Être et le Néant*] imerge na dialéctica como totalização das *praxis* singulares; o movimento dialéctico é um processo de totalização, relevando-se assim o aspecto de *inacabado* de qualquer totalidade. Os grupos (que se opõem a outras colectividades, como as séries e as classes) constituem uma espécie de reacção aos conjuntos prático-inertes; analisa-se, então, o aparecimento do grupo, como o *positivo* da *negatividade* da serialidade (manifestada em tantas situações comuns, como por exemplo na fila de espera do autocarro).

No grupo mais puro e activo – o “grupo de fusão” – todos são responsáveis (por exemplo na tomada de Bastilha); cada um é, ao mesmo tempo, mediador e mediado. O grupo não é mais entidade, como a descrita pelos sociólogos, estabelecida por uma relação de tipo dual entre um indivíduo e uma comunidade; é algo de inteiramente novo: supera-se a relação entre o todo e as partes, pelo surgimento de um *terceiro*: «O terceiro, estruturalmente, é a mediação humana pela qual *directamente* a multiplicidade dos epicentros e dos fins (idênticos e separados) se faz organizar como determinada por num objectivo sintético»²⁶; cada um, enquanto membro do grupo, totaliza as reciprocidades dos outros, é mediação entre si e os outros, entre indivíduos não mais atomizados (como na *série*) mas que se totalizam organizando uma resposta inédita a uma situação original.

2.3. Primado da dialéctica sobre a estrutura

Este excuro tornou-se necessário para mostrar que é esse primado do vivido, da *praxis*, da história, que o estruturalismo contradiz, valorizando o primado da estrutura sobre a *praxis* e o acontecimento; por outras palavras, é na subordinação da *razão dialéctica* como compreensão vivida da *praxis* à *razão analítica* enquanto racionalidade, que a ciência se reconhece, como o ilustra o debate entre Lévi-Strauss e Sartre²⁷. A sobreabundância

25 CRD, 160. Cf. Juan Luís Pintos, Las Fronteras de los Saberes, Madrid, Ed. Akal, 1990, p. 14.

26 CRD, 398. Para Sartre, se a tomada da Bastilha é um exemplo do grupo de fusão, a burocracia e o terror impõem a serialidade passiva.

27 Além de inúmeras referências ao longo da sua obra, todo o capítulo IX de La pensée sauvage [“Histoire et Dialectique”, pp. 324-357] visa directamente a obra de Sartre.

de significação, segundo Lévi-Strauss, implica incompletude e uma não correspondência entre os diversos sistemas simbólicos; a descontinuidade exige a *passagem*: a transformação, a história, são necessitados, mas atribuindo um carácter contingente à história.

Sartre pode, a este respeito, replicar: «Eu não contesto a existência das estruturas, nem a necessidade em analisar o seu mecanismo. Mas a estrutura é apenas, para mim, um momento do prático-inerte. Ela é o resultado duma praxis que excede os seus agentes. Qualquer criação humana tem o seu domínio de passividade; isso não significa que ela seja de parte a parte suportada»²⁸. Do ponto de vista sartreano, podemos considerar o humano enquanto projecto ou como já contido num sistema; «o essencial não é o que se fez do homem, mas o *que ele faz daquilo que fizeram dele*»²⁹. A totalização compreende em si as diferenças que o sistema contem, transcende-as; para Sartre, a lógica estrutural remete para um agente prático.

Ora, para Lévi-Strauss é a praxis que supõe as estruturas; recorrendo à linguística, afirma: «a língua não reside, nem na razão analítica dos antigos gramáticos, nem na dialéctica constituída da linguística estrutural, nem na dialéctica constituinte *da praxis* individual afrontada com O prático-inerte, porquanto todas as três a supõem. A linguística põe-nos em presença dum ser dialéctico e totalizante, mas exterior (ou inferior) 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»³⁰. Mas, também aqui, os pressupostos sartreanos são outros: «Houve um tempo em que se definia o pensamento independentemente da linguagem, como qualquer coisa de inapreensível, de inefável, que preexistia à expressão. Hoje cai-se no erro inverso. Querem fazer-nos crer que o pensamento é somente a linguagem, como se a própria linguagem não fosse falada.

Na realidade – continua Sartre – há dois níveis. A um primeiro nível, a linguagem apresenta-se, como um sistema autónomo, que reflecte a unificação social. A linguagem é um elemento do «prático-inerte», uma matéria sonora unida por um conjunto de práticas. O linguista toma como

objecto de estudo essa totalidade de relações, e ele tem o direito de o fazer porque ela está já constituída. É o momento da estrutura, em que a totalidade aparece como a coisa sem o homem, rede de oposições na qual cada elemento se define por um outro, onde não há termo, mas somente relações, diferenças. Mas esta coisa sem o homem é ao mesmo tempo matéria trabalhada pelo homem, transportando os traços do homem. (...) Cada elemento do sistema remete para um todo, mas esse todo está morto se ninguém o reassumir, O não fizer funcionar. A este segundo nível, já não se trata de estruturas inteiramente feitas, que existiriam sem nós. No sistema da linguagem, há alguma coisa que o inerte não pode por si só dar, o vestígio duma prática. A estrutura apenas se nos impõe na medida em que é feita por outros. Para compreender como ela se faz, há, pois, que reintroduzir a praxis enquanto processo totalizador. A análise estrutural deveria culminar numa compreensão dialéctica³¹. Há, portanto, a *possibilidade*, através das destotalizações constantes, de apreender a história como totalização em curso.

Nesse sentido, Foucault escolheu sistematicamente a coerência para eliminar as contradições; privilegiou os sistemas em detrimento das transformações; descreveu momentos fixos e relegou as passagens; situa-se deliberadamente fora do pensamento dialéctico, preferiu “instantâneos”, abandona a história. Para Sartre, a história constitui a referência fundamental, na *medida* em que o desenvolvimento cumulativo é irreversível e a *chave* da compreensão do homem e da humanidade. Foucault, para Sartre, apresenta-nos mais uma *geologia* do que uma «arqueologia», «uma série de camadas sucessivas que formam o nosso *solo*», onde cada uma delas define as condições de possibilidade dum certo tipo de pensamento; mas o mais interessante seria mostrar como cada pensamento é construído a partir dessas condições», ou como se passa duma *episteme* para outra: «ele substitui o cinema pela lanterna mágica, o movimento por uma sucessão de imobilidades»³²; ora, as fronteiras da estrutura não são herméticas nem fixas.

28 “Jean-Paul Sartre repond”, L’Arc, (30), p. 90. se nos impõe na medida em que é feita por outros.

Para compreender como ela se faz, há, pois, que reintroduzir a praxis enquanto processo totalizador.

A análise estrutural deveria culminar numa compreensão dialéctica».

29 *Ib.*, 95.

30 PS, 333-334.

31 “Jean-Paul Sartre repond”, *op. cit.*, pp. 88-89.

32 *Ib.*, 87.

Do mesmo modo, acerca do *descentramento* do sujeito proposto por Lacan: o «descentramento inicial que faz o homem desaparecer por trás das estruturas», implica, por sua vez, uma *negatividade*: «Há sujeito, ou subjectividade, desde o instante em que há esforço para superar, conservando-a, a situação dada. O verdadeiro problema é o dessa superação». Por outro lado, nem mesmo o analista, quando se julga totalmente neutral, age mais ou menos: «de tempos em tempos exprime uma opinião, orienta discretamente o discurso do analisado»³³. Se o sujeito está descentrado, a subjectividade não se esgota aí, porque é também transcendência por um processo de interiorização e reestruturação, superando uma base que lhe é anterior.

A distinção entre *razão dialéctica* e *razão analítica* articula-se segundo a relação interna entre natureza e cultura: a “razão dialéctica”, motor da cultura, estabelece campos onde se inscrevem as relações que a “razão analítica” pode dilucidar; então, a dialéctica constitui o que a análise conhece. Deste modo, e logicamente, a estrutura aparece para Sartre, ao mesmo tempo, como uma relação inerte (que pode ser objecto da *análise*) e praxis viva; mas é esta que dá conta daquela: «a obra de Lévi-Strauss dá uma contribuição importante para o estudo dessas *estranhas realidades internas*, ao mesmo tempo organizadas e organizadoras, produtos sintéticos duma totalização prática e objectos sempre passíveis dum estudo analítico e rigoroso, linhas de força duma prática para cada indivíduo comum e ligações fixas deste indivíduo ao grupo, através das mudanças perpétuas de um e de outro, ossatura inorgânica e poderes definidos de cada um para cada um, numa palavra, facto e direito ao mesmo tempo, elementos mecânicos e, ao mesmo tempo, expressões duma integração viva à praxis unitária, dessas tensões contraditórias - liberdade e inércia - que têm o nome de estruturas. A função como *praxis* vivida aparece no exame do grupo como objectividade sob a forma *objectivada* de estrutura. E não compreenderemos nada para a inteligibilidade da praxis organizada enquanto não tivermos posto a questão da inteligibilidade das estruturas»³⁴. Com estas premissas sartreanas, a estrutura apenas possui uma realidade independente na medida em que

33 *Ib.*, 93, 92.

34 CRD, 487; o primeiro itálico é nosso.

se passar em silêncio o momento da totalização, que expõe o carácter de produzido da estrutura.

O procedimento sartreano não tende para uma formalização; não visa, portanto, um tratamento lógico-matemático do social; no preciso momento em que o social o permite, testemunha já uma redução à *inércia*. Daí que, para Sartre, uma tal inércia esteja sempre em tensão com a liberdade que a funda e que ela nega. Não se trata duma formalização, reclamando uma axiomatização das estruturas, como a inteligibilidade dos modelos em Lévi-Strauss, exactamente porque, na lógica de Sartre, o que é formal são os modos e os níveis da totalização. Na verdade, se o importante é o que o *homem faz daquilo que fizeram dele*, o que se fez do homem são as estruturas, os conjuntos significantes que as ciências humanas estudam, mas o que ele faz «é a própria história, a superação real dessas estruturas numa praxis totalizadora. *A filosofia situa-se na charneira*. A praxis é, no seu movimento, uma totalização completa; mas ela não atinge senão totalizações parciais, que serão, por seu turno, superadas. O filósofo é aquele que tenta pensar essa superação»³⁵. A filosofia é também uma interrogação sobre o homem, isto é, sobre o sujeito totalizador da história.

Ora, enquanto Sartre julga a antropologia como um instrumento de análise entre outros, para Lévi-Strauss a “razão dialéctica” (sartreana) significa um campo etnológico na medida em que representa um documento precioso para compreender a mitologia do nosso tempo»³⁶. Se, para Sartre, a dialéctica é sempre *constituente*, para Lévi-Strauss a razão está já *constituída*. Para Sartre, a relação ao real é estabelecida pelo *sujeito* através da praxis; para Lévi-Strauss, que sustém uma “totalização sem totalizador”, ela é revelada, *por detrás do sujeito*, pelas estruturas. Se o estruturalismo é a lógica da dialéctica, essa lógica remete, segundo Sartre, para a praxis: Lévi-Strauss aceitaria a primeira proposição, mas não a segunda, que acaba por inverter. Se o objecto é menos o objecto que o *eu* pensa, que a condição do facto de se pensar, então, é a *praxis* que supõe as *estruturas*.

35 *Ib.*, 95.

36 Cf. PS, 330. Como disse ainda numa conversação (1988), «o pensamento [de Sartre] enraíza-se numa ideologia que é a do seu tempo, do seu meio intelectual. Situar, este também, num contexto mitológico que, na ocorrência, seria o da Revolução francesa (porque, na nossa sociedade, a Revolução de 89 desempenha verdadeiramente a função de mito fundador) relativiza o pensamento de Sartre em vez de o universalizar. (C. Lévi-Strauss e D. Eribon, *De Près et de Loin*, Paris, Ed. Odile Jacob, 1988, p. 165).