

ESTRUTURALISMO E DIALÉCTICA*

por

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA

1. Exigências epistemológicas do estruturalismo

Se a obra de Lévi-Strauss tem fascinado e inquietado no debate filosófico das ideias, 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 inquiridor de um Rousseau, através dum análise estrutural de 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 prosseguido pela Escola linguística de Praga.

Assim, de acordo com tais pressupostos, a sua análise é predominantemente sincrónica, interessando-se, ao invés do atomismo linguístico, não propriamente pelos termos, mas pelas *relações* entre

* Com este título pretendo articular uma reflexão que exprima, sobre o estruturalismo, uma análise inspirada na valiosa obra do Professor Gustavo de Fraga, que desenvolve, com originalidade, rigor e profundidade, o tema *Fenomenologia e Dialéctica* (Universidade de Coimbra, 1972, 334 p.).

os termos dum determinado sistema, 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 dum língua, que selecciona e elabora o seu sistema sonoro entre a infinda gama dos sons possíveis, extraindo daí o seu universo semântico, Lévi-Strauss procura estabelecer as leis naturais (inconscientes) dos conjuntos culturais (conscientes); deste modo, o que a um primeiro nível é susceptível de se revelar como um sem-sentido, configurado por significações fictícias ou simuladas, adquire a sua significação profunda e oculta a um nível de estrutura inconsciente¹; assim se equiparou a obra do mais conhecido e influente mentor do estruturalismo às que, analogamente, exerceram uma actividade de desvelamento de estruturas profundas, como as efectuadas por Freud ou Marx².

Por outro lado, se a função do mito é introduzir mediações lógicas quando uma sociedade experimenta oposições insuperáveis (ou dificilmente superáveis), a antropologia estrutural intenta ana-

lisá-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, dum a exploração de mensagens elaboradas a nível inconsciente.

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

62). Diz ainda que foram Freud, Marx e a geologia os «três mestres» da sua obra (77, 62-63).

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

AS — *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958;
 ASD — *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1958;
 CC — *Mythologiques*, t. 1, *Le cru et le cuit*, Paris, 1971;
 IOM — «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss», in M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie* (1950), Paris, P.U.F., 1968, 4ª ed., pp. IX-LII.
 PS — *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962;
 RE — *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983;
 TA — *Le totemisme aujourd'hui*, Paris, Plon, 3ª ed., 1973.
 TT — *Thèses Tropiques* (1955), Paris, Plon, 3ª ed., 1973.

De J.-P. Sartre, *CRD* refere-se a *Critique de la raison dialectique*, t. 1, Paris, Gallimard, 1960.

³ CC, 20. O último itálico é nosso.

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 totemica» —, 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 cobijadas: 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.

Segue-se que a obra de Lévi-Strauss apresenta 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 pressões duma civilização a erigir-se como *a* civilização; todos os modelos continuistas 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, configurações isomorfas compreendidas segundo uma vasta combinatória universal; na tribo mais simples se revela já a nossa imagem originária e uma experiência inédita de que o homem ocidental pode, com proveito, assimilar as lições.

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. Na verdade, 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

⁴ «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», entendendo uma nova leitura de Freud; Althusser extrai as consequências filosóficas e políticas duma «leitura sintonal» de Marx; Foucault efectua uma análise das «epistemas» e dos «dispositivos sociais» por um método que denomina «arqueológico». O escopo prosseguido é sempre o de sondar o *subsolo* dos diversos sistemas, como algo de positivo, estruturado por leis funcionais e que obtém 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).

⁶ AS, 57.

existe em si; ela é apenas um caso particular da diferença, aquele em que a diferença tende para zero»⁷. O escopo que deve dirigir as pesquisas estruturais não é tanto aferir o que constitui cada sociedade em questão, mas descobrir o modo como diferem uma das outras⁸, isto é, «as constantes ligadas ao conjunto dos «desvios significativos», que permitem defini-las umas por relação com as outras»; enfim, redução do sentido dos termos à sua função lógica: a redução estrutural incide sobre a forma e o conteúdo, o significante e o significado, considerados como indissociáveis.⁹ O estruturalismo visa, então, apreender o que subjaz às aparências dos diversos sistemas em que a *praxis* humana se integra; se nas ciências naturais, sob as aparências do contingente se detecta a necessidade, nos assomos da diversidade e da multiplicidade se reconhecem constantes e invariantes, isto é, uma combinatoria que explica o fluxo do acidental, um esforço similar deve transportar-se para o domínio das ciências sociais e humanas; importa também aí reduzir a multiplicidade factológica a tipos e modelos nacionais: o social deixa de ser visado segundo uma exuberância caótica para ser conhecido por estruturas metodicamente aferidas.

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

⁷ HN, 32.

⁸ AS, 358, 325.

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, substituindo 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).

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, determinou ao mesmo tempo um reducionismo do humanismo clássico — daquele humanismo mais retórico, que *teórico*; mais do que como «manifesto», envolto por uma típica ideologia radicada nos sistemas, há que discernir a eficácia duma metodologia que grangeou e continua a revelar consistência epistémica, enquanto postula — qual nova «revolução copernicana»¹¹ — exigências de análise rigorosa dos signos sociais: a análise 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; se Lévi-Strauss deve algo ao kantismo, as estruturas têm um sentido diverso: em suma, o estruturalismo visa um código universal, pois creê num

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

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 animal. Por outro lado, a psicanálise freudiana mostrou que o próprio sujeito nem sequer é o dono de si mesmo, da sua inimizade 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»: o homem deixa de ser o sujeito de si mesmo para se converter num centro de relações descriáveis.

finitismo de combinações possíveis¹². A consciência é um produto, que se constitui em função duma conexão sistemático-estrutural. O objectivo não é tanto desvelar erros como «reduzir ilusões»; desta concepção reductionista, o dinamismo consciente dependeria dum *Outro* que pensa, diz ou age por nós: «*je pense là où je ne suis pas, donc je suis là où je ne pense pas*», afirma Lacan.

O estatuto contingente que Lévi-Strauss atribui à história, deriva precisamente de nela se relevar uma certa eficácia do consciente; é o *vivido* que, frequentemente, acaba por servir de critério à significação a atribuir aos factos históricos. Paralelamente alega, tomando posição perante o existencialismo sartriano, 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 marxismo existencialista 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 sartriano; 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»¹³. 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.

¹² Cf. J. Lacroix, *Panorama de la philosophie française contemporaine*,

Paris, P.U.F., 1968, pp. 235-236.

¹³ *RE* 165.

Por outro lado, Lévi-Strauss coloca os seus trabalhos na senda dos de Marx: «A superestrutura não reflecte a infra-estrutura, e uma relação muito complexa, de tipo dialéctico, se instaura entre as duas. Depois de Marx, mas com ele, a teoria das superestruturas está por fazer: nisso me exercito»¹⁴. Nesse sentido, circunscreve o determinismo económico às «sociedades quentes» (históricas); no que concerne às sociedades sobre que versam as suas análises, afirma que os laços de parentesco realizam a função determinante análoga à que as relações de produção geram nas nossas sociedades. A célebre fórmula do *Manifesto Comunista* — «a história de qualquer sociedade conhecida até ao presente é a história da luta de classes» — não significa que a luta de classes seja coextensiva à Humanidade, mas que as noções de história e de sociedade não podem ser aplicadas com o sentido pleno que Marx lhes atribuiu, senão a partir do momento em que a luta de classes faz a sua aparição; contudo, reclamando a sua investigação como inscrita numa dimensão superestrutural, relega um determinismo da ordem da infra-estrutura.

2. Do modelo dialéctico à lógica estrutural

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 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 opostas

¹⁴ Interview de M. Claude Lévi-Strauss, *Cahiers de Philosophie*, Paris, (1), Janeiro 1966, p. 49.

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 → síntese), em que a oposição é resolvida pelo surgimento dum terceiro termo, em que o motor de progressão é a contradição e a «síntese» significa sobretudo o momento da *identidade-na-diferença* do processo dialéctico¹⁵; 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.

Deve também acrescentar-se que o esquema triádico que Lévi-Strauss apresenta na sua análise do «triângulo culinário»¹⁶, bem como outras relações opositivas que abundam no conjunto da sua

obra¹⁷, exprimem uma função diversa da que se exerce no modelo hegeliano; no caso do «triângulo culinário», as polaridades que emergem dum campo semântico triangular, acabam por ser, no fundo, reduzidas a oposições binárias que, em último termo, invocam a diáde natureza-cultura, o que se torna inconcebível segundo a lógica da dialéctica hegeliana.

Neste sentido, 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 ordenação», a outra constitui um «sistema de subordinação»; com efeito, as diversas triades 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, embora não necessariamente, quando a relação de oposição é excedida (sobredeterminada), ou o seu equilíbrio é perturbado¹⁸.

Segundo o marxismo, há também que reconhecer a existência conflituosa de duas classes antagónicas; mas, somente na aparência aí opera uma lógica opositiva binária; a dialéctica marxista é triádica e progressiva: ela não se reduz a uma relação opositiva complementar, porquanto requer necessariamente a transformação das duas classes antagónicas, mediante a sua superação conflitual,

¹⁵ Os termos *tese*, *antítese* e *síntese* são mais característicos de Fichte do que de Hegel; contudo, o sistema hegeliano é estruturalmente constituído por triades. Assim, existem três fases fundamentais na elaboração dialéctica do Absoluto: a Ideia Lógica, a Natureza, o Espírito; cada «estádio» se divide e subdivide em triades; por outro lado, todo o sistema se revela como exigindo o seguinte por uma necessidade interna, onde o motor é a *negatividade* (contradição).

¹⁶ O «triângulo culinário» assenta numa actividade humana universal — a cozinha — que se articula segundo um sistema semântico triangular, cujas extremidades correspondem às categorias do cru, do cozinhado e do poder; mas subjacente a esse triângulo há uma dupla oposição: *elaborado/não elaborado*, por um lado, *cultura/natureza*, por outro. Na sua análise, Lévi-Strauss inscreve aí ainda os comportamentos humanos de diversas sociedades, as suas cosmovisões específicas e outras manifestações culturais, de modo a salientar que a vida social e mental está articulada até nas suas manifestações mais insignificantes, por restrições de tipo categorial e lógico (cf. «Le triangle culinaire», in *L'Arc*, Aix-en-Provence,

(26) 1965, pp. 19-29; e ainda *L'origine des matières de table*, Paris, Plon, 1968, p. 136 ss., onde a análise é incluída e revista); cf. igualmente, Acílio S. E. Rocha, *Problemática do estruturalismo: linguagem, estrutura, conhecimento*, Lisboa, I.N.I.C., 1988, pp. 179-184.

¹⁷ De facto, a análise estrutural dos mitos move-se segundo uma diversidade de eixos opositivos, de tipo binário, que formam redes complexas; e que o Autor ilustra através de inúmeros esquemas e diagramas, na sua tetralogia mitológica (os quatro volumosos tomos de *Mythologiques*).

¹⁸ Cf. T. K. Seung, *Structuralism and hermeneutics*, Nova Iorque, Columbia University Press, 1982, pp. 109-110.

num terceiro momento dialéctico. O antagonismo de classes não pode nunca encontrar um equilíbrio estável no interior do sistema; a progressão do processo dialéctico na sociedade não é meramente lógica, mas está circunscrita a um determinado modo histórico¹⁹. Compreende-se que, se Lévi-Strauss pretende, como afirma, situar as suas pesquisas numa perspectiva superestrutural, a determinação pela infra-estrutura é compreendida de acordo com a significação que confere à dialéctica: «Mas Marx nunca pretendeu que essas transformações fossem dum único tipo, por exemplo que a ideologia pudesse apenas reflectir as relações sociais à maneira dum espelho. Ele pensa que essas transformações são dialécticas, e, em certos casos, dá muito que fazer para encontrar a transformação indispensável que parecia, à primeira vista, rebelde à análise²⁰. Ora, se o marxismo é consubstancial com a dialéctica, e se Lévi-Strauss se coloca, como afirma, no caminho de Marx, talvez Lévi-Strauss, paradoxalmente, tenha gerado, não somente a controvérsia²¹, mas também um processo de confluência.

¹⁹ *Ib.*, pp. 111-112.

²⁰ AS, 365, 366.

²¹ Dos termos do debate sobre este ponto, cf. Acílio S. E. Rocha, *Proble-mática do estruturalismo*, op. cit., pp. 402-405. Da bibliografia sobre o tema, salientamos: A. Badhou, «Le (re)commencement du matérialisme dialectique», *Critique*, (240) Maio 1967, pp. 438-464; «Entretien avec Codelier», *Cahiers de Philo-sophie*, (1) Janeiro 1966, pp. 65-74; G. Godelier, «Remarques sur les concepts de structure et de contradiction», *Alétheia*, (4) Maio 1966, pp. 228-236; Id. «Mythe et Histoire: réflexions sur les fondements de la pensée sauvage», *Annales E.S.C.*, 26 (3-4) Maio-Agosto 1971, pp. 541-558; Id., «Anthropologie, histoire, idéologie» [debate com C. Lévi-Strauss e M. Augé], *L'Homme*, 15 (3-4), Julho-Dezembro 1975, pp. 177-188; Id., *Horizon, trajectis marxistes en anthropologie*, 2 vols., Paris, Maspero, 1977; L. Goldmann, *Sciences marxistes et philosophie: pour un structuralisme génétique*, Paris, Gonthier, 1966; H. Lefebvre, *Position contre les technocrates*, Paris, Gonthier, 1967; Id., *L'idéologie structuraliste*, Paris, Anthropos, 1971; L. Sève, *Structuralisme et dialectique*, Paris, Ed. Sociales, 1984.

3. O modelo dialéctico — um «sistema de subordinação»

Althusser e a estruturalização da dialéctica

Se Freud havia perscrutado por debaixo da palavra falada a profundidade de um *segundo discurso* — o discurso do Inconsciente —, também pela leitura dum texto é mister desvelar o seu lado latente e implícito; importa, assim, relegar uma leitura inocente e obter uma segunda leitura, que Althusser denomina *sinótmal*, que visa superar a tepidez e inépcia dos comentários «oficiais», que reprimem até o dinamismo da própria obra em questão. Se, na obra de Marx, Althusser representa a data de 1845 como decisiva dum «corte epistemológico» (expressão tomada de Bachelard), isso significa uma ruptura, na obra de Marx, entre a problemática ideológica pré-marxista e a problemática científica do marxismo²². Ora, é exactamente uma leitura estrutural dessa obra que deve empreender-se, assente nos pressupostos da epistemologia moderna, com vista a detectar a invariante estrutural que sustém a obra de Marx; visa ainda, para além das afirmações explícitas, apreender os conceitos implícitos do texto, isto é, explicitar o não-dito.

Para Althusser, nas primeiras obras de Marx não havia ainda sido efectuada a crítica da economia política clássica; assim, os *Manuscritos de 1844* são ainda uma amálgama dos conceitos ideológicos do jovem Marx em que os conceitos da economia clássica ainda não foram transformados, o que ocorre exemplarmente em *O Capital*, que implica conceitos radicalmente novos e se manifesta por uma problemática inteiramente nova²³; não se trata

²² Althusser apresenta a seguinte periodização da obra de Marx: 1840-1844, obras da juventude; 1845, obras do «corte»; 1845-1857, obras de maturação; 1857-1883, obras da maturidade (*Pour Marx*, Paris, Maspero, 1973, p. 27).

²³ Este aspecto é particularmente contestado no horizonte marxista, alegando-se, entre outras razões, os próprios desenvolvimentos de Marx em *O Capital*, nomeadamente acerca do «feitiço da mercadoria», e as análises feitas nos *Grundrisse*. A própria «VI Tese sobre Feuerbach» não enuncia, como o pretende

apenas duma alteração metodológica, como a que é implicada com a aplicação da dialéctica na análise da sociedade: o que separa Marx de Ricardo é a própria natureza distinta do objecto.

Deste modo, a concepção económica de Marx caracteriza-se por uma crítica profunda da concepção clássica, que concebe o conjunto dos fenómenos económicos como um todo homogéneo, directamente acessível à observação; se essa perspectiva, determinada por uma epistemologia empirista, atribui à economia política, como objecto, os três domínios — produção, distribuição e consumo das riquezas —, para Marx há um primado da produção sobre os outros sectores; e se Ricardo havia também, dalgun modo, afirmado esse primado, Marx vem a transformar o conceito, discernindo aí dois aspectos fulcrais: o processo de trabalho e as relações sociais de produção, «subvertendo o objecto da economia clássica, e, com o seu objecto, a própria ciência da economia política»²⁴.

Segundo Althusser, «as relações de produção são estruturas, — e o economista comum por mais que esquadrinhasse os 'factos' económicos, os preços, as trocas, o salário, o lucro, a renda, etc., todos esses factos 'mensuráveis', não 'veria' mais, ao seu nível, *estrutura*, como o 'físico' pré-newtoniano não podia 'ver' a lei da

Althusser, que «o homem não abstracto é o conjunto das relações sociais, mas que a essência humana na sua realidade, não o homem, é o conjunto das relações sociais» (cf. L. Sève, *Marxisme et théorie de la personnalité*, Paris, Ed. Sociales, 1974, p. 104 ss.). Também Leszek Kolakowski salienta, para além de Althusser esquecer os *Grundrisse* de Marx (obra impregnada de humanismo), que entre os *Manuscritos de 1844* e *O Capital* as diferenças são contextuais: assim, o conceito de valor de troca e uma nova elaboração do conceito de produto alienado, quando muito representa a sua integração na teoria económica: o valor de troca nada mais é que o «trabalho vivo» do homem transformado numa força estranha submetida pelo mercado às leis anónimas da troca; é o homem enquanto visto sob a sua forma objectivada e alienada que, em *O Capital*, significa «a repetição, sob uma outra forma, duma ideia que aparecia frequentemente no pensamento de Marx, a começar pelos *Manuscritos de 1844* (cf. L. Koyakowski, *L'esprit révolutionnaire*, suivi de *Marxisme: utopie et anti-utopie*, Paris, Editions Complexe, 1978, pp. 165-166, 169-171).

²⁴ Cf. L. Althusser, *Lire le Capital*, t. II, Paris, Maspéro, 1973, pp. 38-39.

atração na queda dos corpos ou o químico pré-lavoisieriano o oxigénio no ar 'desflogisticado'. Certamente, como antes de Newton se 'via' cair os corpos, se 'via' antes de Marx a massa dos homens 'explorados' por uma minoria. Mas o conceito das 'formas' económicas dessa exploração, o conceito da existência económica das relações de produção, da dominação e da determinação de toda a esfera da economia política por essa *estrutura*, não tinham então existência teórica»²⁵.

A análise althusseriana de índole *sincrónica* da totalidade social, aproxima a sua obra do paradigma estruturalista; rejeita, tal como Lévi-Strauss, uma concepção linear e continuísta do tempo: «o que é visado pela sincronia nada tem a ver com a presença temporal do objecto como *objecto* real, mas concerne, ao contrário, um outro tipo de presença, e a presença de um *outro objecto* (...). O sincrónico é somente apenas a *concepção* das relações específicas que existem entre os diferentes elementos e as diferentes estruturas da estrutura de todo (...)»²⁶, isto é, as relações de dependência e de articulação que dele faz um sistema. Deste modo, pretender, como a economia clássica, que não tinha uma concepção histórica, mas eterna, das categorias económicas, e ainda adequar tais categorias ao seu objecto, é pressupor «um certo conceito de história existente na representação comum, mas sem tomar a precaução de o questionar»²⁷; ora, segundo o Althusser, «a simples leitura de *O Capital* (...) mostra, por exemplo, que o tempo de produção económica, se ele é um tempo específico (diferente segundo os diferentes modos de produção), e, como tempo específico, um tempo complexo não linear — é um tempo de tempos, um tempo complexo que não se pode *ler* na continuidade do tempo da vida ou dos relógios, mas que é necessário *construir* a partir das estruturas próprias da produção (...) a partir da realidade dos ritmos diferentes que escandem as diferentes operações da produção, da

²⁵ *Ib.*, p. 54.

²⁶ *Ib.*, *Lire le Capital*, t. I, p. 134.

²⁷ *Ib.*, p. 155.

circulação e da distribuição (...).»²⁸ —, do mesmo modo como, desde Freud, o tempo do inconsciente deixou de se confundir com o tempo da biografia, exigindo-se mesmo que, para a compreensão deste último, se determine o tempo do inconsciente. Althusser estipula, portanto, uma concepção peculiar do *processo dialético*, que define o tempo histórico não como uma forma contínua, linear e indiferenciada, mas como «a forma específica» do todo social, compreendida em função da estrutura dos diferentes níveis do sistema.

A dialética — a relação de Marx a Hegel

Se, na sua juventude, Marx recorreu a Hegel, — segundo Althusser — Hegel vem a ser superado por Marx: estão situados em campos diferentes; mais ainda, a dialética de Marx é distinta da de Hegel, «é outra coisa que a *inversão* da tendência materialista. É alguma coisa que diz respeito à *dialética*. Aqui a metáfora da inversão não serve para nada: é substituída por uma outra. Inverter a dialética hegeliana = desmistificá-la = *separar* o núcleo racional do seu envolvimento irracional. Esta separação não é uma simples eleição (em termos de escolha e abandono). É necessariamente uma transformação. A dialética de Marx apenas pode ser a dialética hegeliana *transformada*»²⁹. Segundo a lógica dos escritos althusserianos, não há uma diferença fundamental entre o hegelianismo («invertido») e o «marxismo ortodoxo».

Coexistindo as contradições na unidade do todo (e não «identidade», que é um conceito metodologicamente hegeliano), a sua resolução processa-se pela abolição de um dos termos e a proemi-

²⁸ *Ib.*, pp. 125-126.

²⁹ *Id.*, *Lévine et la philosophie* suívi de *Marx et Lévine devant Hegel*, Paris, Maspero, 1972, p. 59. Com efeito, a referência à «inversão» parte do texto de Marx: «Em Hegel, a dialética anda de cabeça para baixo; basta repô-la de cabeça para cima para lhe encontrar a fisionomia inteiramente racional» (K. Marx, *Le Capital*, tr. fr. de J. Roy, revista por K. Marx, Paris, Ed. Sociales, 1975, t. I, p. 29).

nência de outros, que tomam uma função dominante: a *totalidade é sempre articulada e complexa*. Neste sentido, Althusser faz da ciência da história — o que recorda Lévi-Strauss — um «processo sem sujeito»: «É na teleologia que jaz o verdadeiro Sujeito hegeliano. Tirai, *se possível*, a teleologia, ficará essa categoria de *processo sem sujeito*. Eis a divida principal *positiva* de Marx relativamente a Hegel: o conceito de *processo sem sujeito*»³⁰. A mutação é profunda: a fase científica da obra de Marx é elaborada por uma constelação de novos conceitos, tais como modo de produção, forças produtivas, relações de produção, superestruturas, ideologia, etc., e não propriamente os aplicados na sua fase humanista.

Por outro lado, Hegel pode reconhecer diversos factores ou níveis de progressão, mas eles não são mais que epifenómenos de uma global «causalidade expressiva» — uma essência universal interna e imanente aos fenómenos. Sempre que a relação de Marx a Hegel é interpretada como uma simples «inversão» do sistema hegeliano, verifica-se aí uma aproximação à contradição como simplesmente determinada. De facto, essa foi a via como Marx foi interpretado pelos designados «marxistas ortodoxos»: eles asseveram que o nível mais fundamental da dialética marxista é o económico (a sua base ou infra-estrutura), determinando esta a dialética de toda a sociedade. Esta interpretação, que assume um óbvio determinismo económico, ilustra cabalmente a concepção dialética, no marxismo, como determinação simples. Ora, Althusser considera essa óptica como bastante simplista e linear.

Então, a interpretação althusseriana defende que há diversos níveis de causalidade social e de determinação dialética, tendo cada um deles a sua própria temporalidade e relativa autonomia; neste sentido, a grande perspicácia de Marx veio a ser comprometida pelo marxismo ortodoxo. A própria concepção de *totalidade* é distinta: no todo marxista, trata-se dum totalidade, constituída

³⁰ L. Althusser, *Ib.*, pp. 69-70.

por uma peculiar complexidade — a unidade dum todo *estruturado* —, o que pressupõe níveis diversos e relativamente autónomos, que coexistem na unidade estrutural complexa, articulando-se uns nos outros segundo específicos modos de determinação, em função, em última instância, do económico. Nesta acepção, a estrutura básica é determinada pelas forças de produção e relações de produção; a política — o Estado e as forças jurídicas — e a ideologia, constituem a superestrutura, que detém uma certa autonomia, pelo que as superestruturas se não reduzem a um mero epifenómeno da infra-estrutura. Compreende-se, pois, que a dialéctica económica não actua em estado puro nem num único sentido; o esforço de Marx foi de inserir historicamente as categorias económicas, segundo as exigências dialécticas, opondo-se à concepção clássica, imbuída dum visão fixista e abstracta das mesmas. Althusser pretendeu, deste modo, liberar o marxismo dum esquema simplista e escassamente operatorio, que concebe as superestruturas como simples efeitos dum comum e misteriosa essência oculta na economia.

A *contradição sobre-determinada*

A «leitura sintomal» de Marx, efectuada por Althusser, orientada pela primazia do sincrónico, caracteriza a leitura filosófica que faz do conceito de *dialéctica*, e vem a instaurar uma nova matriz da contradição, com a sua tese da *sobre-determinação*: tal característica implica a presença, não de um, mas de conflitos vários, o que o leva a superar as interpretações de cunho «linear» e «expressivo», por uma leitura de cunho «estrutural», que traduz uma diversidade hermenêutica, no seio do marxismo, acerca da determinação da dialéctica.

Perante a tradição, que admitia, no todo social, um género de *causalidade linear*, com uma relação do tipo de causa-efeito imediata, a dialéctica marxista, afinal, acabava por exprimir um fatalismo económico; rejeitando a tese dos que perfilham uma *eficácia transitiva* da infra-estrutura sobre as superestruturas, isto é, uma determinação em sentido único, Althusser insiste em que as supers-

truturas não são meras emanções da base económica, e que economia e sociedade não podem ser concebidas como dois blocos justapostos. O texto de Engels, que Althusser recorda, é sem dúvida significativo: «É Marx e eu próprio, parcialmente, que devemos arcar com a responsabilidade pelo facto de que, por vezes, os jovens atribuem mais peso do que lhe é devido, ao lado económico. Perante os nossos adversários era necessário sublinhar o princípio essencial negado por eles, e não tínhamos então sempre o tempo, lugar e ocasião, de assinalar o seu lugar aos outros factores que participam na acção recíproca»³¹. Nessa tendência simplista — que Engels desautoriza —, desaparece o próprio conceito de totalidade: pelo contrário, um elemento é isolado da totalidade social, e esta é reduzida a um mero jogo das forças produtivas, quando não é mesmo transformado numa espécie de demiturgo: de facto, o economicismo, defendido por certa ortodoxia, assenta numa concepção panteísta da economia.

No entanto, a crítica e rejeição dessa posição, não implica que Althusser conflua com os que admitem, como princípio interpretativo, uma causalidade de tipo *expressiva*. De facto, no intuito de superarem um materialismo mecanicista, e principalmente o economicismo, autores como Lukács, Korsch, Kosik, o freudo-marxismo, dalgum modo Sartre, etc., postulam, como princípio metodológico, um retorno a Hegel, com vista a recuperar o conceito de «totalidade» — que nenhum elemento pode esgotar e da qual é *expressão*. Nesta orientação, não se toma a infra-estrutura como a causa única da organização social, relevando-se, ao invés, a pregnância de contradições não-económicas no todo social; então, o processo dialéctico manifesta-se pelo conjunto de *mediações*, através das quais a totalidade se *expressa*, quer dizer, as formas que aqui e agora a totalidade configura. O papel de *sujeito* não é atribuído a um elemento isolado da totalidade, mas, tal como em Hegel, à própria totalidade: esta é o *sujeito* que anima o processo

³¹ *Carta de Engels a J. Bloch* (21 de Setembro de 1890); cf. cit. em *Pour Marx*, o.c., p. 104 nota.

dialético. Conforme Althusser afirma, «se o todo é estabelecido como *estruturado*, isto é, como possuindo um tipo de unidade completamente diferente do tipo de unidade de todo espiritual, (...) torna-se impossível não somente pensar a determinação dos elementos pela estrutura sob a categoria da causalidade analítica e transitiva, mas torna-se também impossível pensá-la sob a categoria da causalidade expressiva global dum a essência interior unívoca imanente aos seus fenômenos»³². Impulsionados por uma intervenção não burocrática, esta tendência — que admite uma *causalidade expressiva* da totalidade — não visa apenas um objetivo puramente econômico: o próprio fenômeno político é visto, em grande parte, em termos para-éticos.

Não tendo Marx explicitado o modelo da dialética (no horizonte materialista) subjacente aos seus trabalhos, Althusser pretende extrair-lo a partir das obras, após o já referido «corre epistemológico»; deste modo, e como afirma, «a diferença específica da contradição marxista é a sua «desigualdade», ou «sobredeterminação», que reflecte em si a sua condição de existência, isto é, a estrutura de desigualdade (como dominante) específica do todo complexo sempre-já-dado. Assim compreendida, a contradição é o motor de todo o desenvolvimento; o deslocamento e a condensação, fundadas na sua sobredeterminação, dão conta, pela sua dominância, das fases (não antagonista, antagonista, e explosiva) que constituem a existência do processo complexo, isto é, 'do devir das coisas'»³³. A contradição define-se, então, pela sua função, aspectos e fase em relação com todas as outras contradições; isto significa que não há «contradição pura»: ela supõe sempre a intervenção de várias contradições; não há também «contradição única», que seja, por si, suficiente para resolver a complexidade dum a organização social específica.

Com vista a expressar melhor a peculiaridade da contradição dialética, no horizonte marxista, Althusser recorre à categoria da *sobredeterminação* (termo tomado na psicanálise); os elementos constitutivos do todo social, diferentes no sistema das suas relações, são articulados por um género de *causalidade estrutural*. Na verdade, o conceito de sobredeterminação encontra-se no cerne da leitura althusseriana de Marx, que pretende erradicar as diversas versões historicistas ou economicistas; verberando as práticas estalinistas na vida social, política e cultural, Althusser acentua que nelas subsiste o «essencial dum a mesma linha economista duplicada com o contraponto ideológico dum humanismo verbal terrivelmente conformista e pesado»; já antes havia recordado o pensamento de Lenine: «o silêncio sobre o erro, é a persistência possível ou deliberada do erro. Quando sobre ele nos calamos duravelmente, é que ele permanece: isso pode ser *para* que ele subsista. Para as vantagens políticas que se esperam com a sua duração»³⁴. Compreende-se, pois, que Althusser releve a «acumulação de determinações eficazes» (oriundas das superestruturas e das circunstâncias particulares, nacionais e internacionais) e que interferem sobre a determinação económica. Nesse sentido, escreve também: «Afirmar a determinação em última instância *pelo económico*, é demarcar-se de todas as filosofias idealistas da história, é adoptar uma posição materialista. Mas falar de determinação pelo económico em *última instância*, é também demarcar-se de qualquer concepção mecanicista do determinismo e é adoptar uma posição dialéctica»³⁵.

No entanto, e neste aspecto, se Althusser revigorou a problemática do marxismo, despertando-a dum a longa letargia, foi com a sua inserção no campo das algumas exigências postuladas pela moderna epistemologia das ciências humanas, e empreendendo o estudo da «autonomia relativa» e «eficácia própria» das superestruturas.

³² L. Althusser, *Lire le Capital*, o.c., t. II, p. 63. Acerca desta orientação, especialmente no que concerne a Lukács, cf. o nosso artigo «Acerca da dialéctica marxista», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 35 (1-2) 1979, pp. 67-72.

³³ Id., *Pour Marx*, p. 223.

³⁴ Cf. L. Althusser, «Avant-propos: histoire terminée histoire interminée», em D. Lecourt, *Lyssenko: histoire réelle d'une science prolétarienne*, Paris, Maspéro, 1976, pp. 14-15.

³⁵ L. Althusser, *Positions*, Ed. Sociales, 1976, p. 140.

Assim, na leitura de Marx efectuada por Althusser, a autonomia relativa dos diferentes níveis sociais constitui uma hierarquia de dominação, que é ultimamente um «sistema de subordinação»: qualquer componente da contração encerra, com o seu ritmo e temporalidade específica, algum potencial ou actual conflito de ruptura, cuja resolução acaba por requerer um modelo dialéctico triádico.

4. A lógica estrutural — um «sistema de coordenação»

As invariantes estruturais

Ora, segundo Lévi-Strauss, a análise estrutural dos mitos, tal como a do «triângulo culinário», desenvolve-se mediante uma diversidade de eixos opositivos, de tipo binário, que formam redes complexas, ilustradas, na sua tetralogia mitológica — *Mythologies* —, 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»³⁶. Assim, os mitos, nascem e transformam-se noutros mitos que, por sua vez, se vão ulteriormente transformando.

De certo modo, a lógica estrutural de Lévi-Strauss proporciona a compreensão da interpretação althusseriana: o primado conferido à sincronia, a recusa tanto dum historicismo como do humanismo clássico, a busca duma invariante estrutural, etc.; porém, o termo estrutura não apresenta sempre uma complexidade sobre-determinada da totalidade social. Se, num caso, as oposições binárias implicam geralmente uma equivalência e coordenação no sistema, no outro, tal coordenação desaparece: no marxismo de Althusser, a independência relativa dos diferentes níveis sociais é, ao mesmo tempo, a sua dependência relativa de outros; quer dizer, a medida dessa dependência não é uniforme em todos os níveis: os diferentes níveis sociais constituem uma hierarquia de dominação, que é ultimamente um sistema de subordinação, apesar da relativa autonomia de cada nível social³⁷. Assim, qualquer componente da contração encerra, com o seu ritmo e temporalidade específica, algum potencial ou actual conflito de ruptura, cuja resolução acaba por requerer um modelo dialéctico triádico. E, se como Althusser sublinha, um dos aspectos do criticismo de Marx à economia clássica reside no facto de esta conceber as categorias económicas como a-históricas, é porque elas dependem de diferentes estádios históricos, o que explica que estejam inseridas dentro dum sistema progressivo, de subordinação, revelando também a sua essencial relatividade histórica.

Para Lévi-Strauss, as informações de ordem histórica, sócio-económica e ecológica, recolhidas no terreno ou por documentos, constituem valioso instrumento para a análise dos mitos; são dados que facultam uma maior inteligibilidade dos mitos, mas esclarecemos também acerca de aspectos obscuros do sistema social respectivo, que um conhecimento exaustivo e preciso do contexto cultural e etnográfico torna possível: 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, constituem o horizonte semântico do mito que funda as posições pertinentes aos diferentes níveis, permitindo determinar os múltiplos códigos da mensagem: geográfico, tecno-econômico, sociológico, cosmológico.

Por regra — a série dos 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 acontecimentos, os grupos humanos, seria impossível situar semanticamente entre si essas personagens maiores dos mitos, que são o linco, 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 níveis³⁸; poder-se-á invocar aqui uma afinidade com a perspectiva marxista que, segundo a interpretação althusseriana, sustenta a tese da autonomia relativa das superestruturas.

O procedimento estruturalista procura não subsumir o nexo 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 duma forma dalgum 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 distarce ou legitimação.

Os operadores binários

A investigação estrutural não vai estudar as sociedade em si mesmas, mas perscrutar o modo como divergem entre si, isto é, dilucidar as constantes relativas aos conjuntos dos desvios significativos, que permitem defini-las uma por relação com as outras; são essas constantes que representam a estrutura inteligível do sistema considerado.

Deste modo, a análise estrutural manifesta 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.

O princípio de análise binária já se tornava essencial em noções como organização «harmónica» e «desarmónica», ou «troca restrita» e «troca generalizada», como *Les structures élémentaires de la parenté* [1949] o clarificam; as suas análises míticas [uma das mais antigas data de 1953], onde a influência da linguística se torna mais notória, bem como em *La pensée sauvage*, e na sua tetralogia mitológica — *Mythologiques* —, sobretudo naquele que é já considerado como um «manifesto epistemológico do estruturalismo» — o «Finale» de *L'homme nu* —, tal princípio torna-se mais pregnante; a este propósito afirma mesmo: «nós reencontramos assim a noção de *operador binário*, à qual parece que devemos atribuir a tenacidade quase inacreditável de que os Índios das duas Américas testemunham no decurso dos milenários, e através dos espaços imensos

³⁸ Cf., entre inúmeras referências, *CC*, 338.

onde a geologia, o clima, a fauna e a flora não são os mesmos, para preservar, reencontrar ou substituir zonas julgadas indispensáveis para certas operações. Sem dúvida requer-se, em geral, que todos os mitemas, quaisquer que eles sejam, se prestem a *operações binárias*, pois que estas estão inerentes aos mecanismos forjados pela natureza para permitir o exercício da linguagem e do pensamento»³⁹.

A questão da universalidade do código binário é igualmente aí referida: «A igual distância do ritual, o animal age os seus mitos, o homem pensa-os; e a *universalidade do código binário* não é atestado senão no ponto em que essas orientações divergentes têm a sua comum origem: num código reduzido à sua mais simples expressão, isto é, à alternativa elementar duma resposta por sim ou por não. No animal, esta alternativa comandada de fora age como o motor ou o inibidor duma consecução de gestos pré-ordenados; no homem, ao contrário, o todo ou nada marca o limite inferior em que se imobilizam e se anulam, sob o efeito duma paralisia ressentida no organismo, os recursos dum jogo combinatorio cuja sede é o entendimento (...)»⁴⁰. Nos animais, as alternativas estão pré-ordenadas; no homem, ao contrário, os recursos combinatorios da mente são amplos.

A lógica binária — tal como a linguística estrutural e a informática o tornaram patente —, apesar da sua aparente rigidez, permitia a descrição de sistemas linguísticos mais complexos. Jakobson definiu deste modo os «traços distintivos» dos fonemas por doze oposições binárias; por isso, afirma o mentor da implementação das pesquisas estruturais: «o binarismo está, pois, no espírito porque ele está já no corpo, e se ele constitui uma propriedade da nossa organização nervosa e cerebral, não nos poderemos surpreender que ele forneça também o denominador comum mais próprio para fazer coincidir experiências que pareceriam parecer superficial-

mente irreduzíveis umas às outras»⁴¹. Daí as referências aos fisiologistas e anatomistas, que «mostram que o cérebro funciona, talvez não exclusivamente, mas em todo o caso muito largamente, como uma máquina binária», e igualmente que «a codificação que se efectua no próprio nível da sensibilidade é uma codificação binária, e que assim, quando utilizamos o binarismo, estamos talvez no ponto em que o contacto se pode melhor fazer entre os próprios fundamentos do pensamento e da sensibilidade e o seu exercício»⁴². Se o binarismo surge, na obra de Lévi-Strauss, como uma hipótese sedutora, o seu sucesso em fonologia já havia sido notório, tendo-se assim estendido à cibernética e talvez mesmo à psicologia⁴³.

As próprias combinações de oposições binárias, que formam o universo duma sociedade totémica, surpreendem menos agora, uma vez que também a ciência das comunicações opera com códigos convergentes. Todavia, o binarismo não está isento de limitações; e uma das maiores é a simplificação dos dados que implica; porém, ainda aqui, a multiplicação das oposições reconstitui dalgum modo a complexidade dos dados anteriormente depurados. Há, pois, uma axiomática implícita, pela qual toda a classificação procede por pares de contrastes: «(...) um eixo (que é cómodo imaginar vertical) suporta a estrutura. Ele une o geral ao especial, o abstracto ao concreto; mas, que isso seja num sentido ou no outro, a intenção classificadora pode ir sempre até ao seu termo. Este define-se em função duma axiomática implícita para quem qualquer classificação procede por pares de contrastes: pára-se somente de classificar quando chega o momento em que não é mais possível opor. Por conseguinte,

⁴¹ «Entretien avec Claude Lévi-Strauss», *Magazine Littéraire* (58) Novembro 1971, p. 24.

⁴² R. BELLOUR, «Entretien avec Claude Lévi-Strauss», em C. Bellour e C. Clement, *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Gallimard, 1979, p. 180.

⁴³ Cf. V. BELJEVITCH, *Langage des machines et langage humain*, Paris, Hermann, 1956, pp. 74-75, cit. por Roland BARTHES, «Sociologie et socio-logique» [1962], em *Claude Lévi-Strauss* o.c., p. 44, nota 3. Sobre a tematização deste carácter da linguagem, cf. E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, t. I, Paris, Gallimard, 1966, p. 40 ss. Lévi-Strauss considera-o, dum modo resolutivo, em *HN*, p. 611 ss.

³⁹ *HN*, 500; fomos nós que apusemos os itálicos.

⁴⁰ *HN*, 611; o itálico é nosso.

propriamente falando, o sistema ignora reverses. O seu dinamismo interno amortece-se à medida que a classificação progride ao longo do seu eixo, quer numa ou noutra direcção. E quando o sistema se imobiliza, não é nem em razão dum obstáculo imprevisto que resulte das propriedades empíricas dos seres ou das coisas, nem porque o mecanismo está gripado: é que ele consumou o seu curso, e cumpriu plenamente a sua função»⁴⁴. Com efeito, como acrescenta o Autor mais adiante, o pensamento selvagem define-se ao mesmo tempo «por uma devorante ambição simbólica, e tal que a humanidade nunca experimentou algo de semelhante, e por uma atenção escrupulosa inteiramente voltada para o concreto, enfim pela convicção implícita que estas duas atitudes apenas fazem uma»⁴⁵, isto é, que um tal pensamento é simultaneamente analítico e sintético.

No entanto, como observa R. 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 zero⁴⁶. «Ora não sou eu — afirma Lévi-Strauss — mas as variantes de mitos, que qualquer um pode ler, que vem a esgotar os recursos duma tal combinatoria. 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 «triades», o de *L'origine des manières de table* uma trintena e, numa nota em *Du miel aux cendres* (p. 74), dou numerosos exemplos do emprego dum modelo não binário, mas analógico»⁴⁷. Mas mesmo nos casos em que se depara com formas ternárias, qualquer sistema ímpar pode, segundo Lévi-Strauss, ser reduzido a um

sistema par⁴⁸; 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.

5. Dialéctica e estrutura: do existencialismo ao estruturalismo

Segundo os pressupostos da filosofia sartreana, nomeadamente em *Critique de la raison dialectique*, o que se aprende 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.

Uma antropologia existencial

Ademais, a negatividade surge em cena apenas com o *homem*; não somente este é «nadicificante», 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 *depuis de tudo feito*, por vontade de

⁴⁴ PS, 287.

⁴⁵ PS, 291.

⁴⁶ Cf. IOM, XLIX; cf. refer. em R. BARTHES, em *Claude Lévi-Strauss, o.c.*, pp. 44-45.

⁴⁷ R. BELLOUR, *ib.*, p. 181.

⁴⁸ Cf. AS, 156.

unificar, que se quis reencontrar o movimento da história humana na história natural. Assim a afirmação que há uma dialética da natureza refere-se à totalidade dos factos materiais — passados, presentes, futuros — ou, se quisermos, ela é acompanhada dum totalização da temporalidade. Ela assemelha-se curiosamente com essas *Ideias* da Razão, de que Kant nos explica que elas são reguladoras e que nenhuma experiência singular as pode justificar»⁴⁹.

Na aceção engelsiana, o homem e a sua história mais não seriam que um capítulo da história da natureza; com Engels, essa base da sua «dialética da natureza»: a dialética torna-se uma lei abstracta e universal da natureza, que se quis, a todo o custo, impor ao mundo natural, e a história do homem começaria então com a das primeiras nebulosas. Com a crítica sartreana, o ponto de vista de *L'être et le néant* é prosseguido: o *em-si* é-nos inacessível, e apenas conhecemos o nosso próprio ser, a existência, o *para-si*; não o da natureza, o do ser *em-si*. O que Engels critica em Hegel, vem — segundo Sartre — ele mesmo a fazê-lo, isto é, impor à matéria as leis do pensamento; seria como se as ciências da natureza, afinal, a própria investigação científica, cessassem, na medida em que Engels as constrange a verificar a lei universal da dialética: por isso, Sartre chama à dialética marxista da natureza um «idealismo dogmático», uma «hipótese metafísica», e à doutrina de Engels, um «idealismo materialista»: «Não basta com efeito discorrer acerca do termo matéria para visar a materialidade enquanto tal (...). É o que faz com que o materialismo em si não se oponha ao idealismo. Muito ao contrário: há um idealismo materialista que não é, no fundo, senão um discurso sobre a ideia de matéria; o seu oposto verdadeiro é o materialismo realista, pensamento dum homem *situado* no mundo, atravessado por todas as forças cósmicas e que fala do universo material como daquilo que se revela pouco a pouco através de uma *praxis* em «situação»⁵⁰. A dialética é vista, pois, como um processo de totalização.

Today, 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 — escreve Sartre — 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»⁵¹. Parte do princípio de que não há dialética *a priori* que se imponha aos factos como as categorias kantianas aos fenómenos; se há dialética na sociedade e na história é porque certos domínios da materialidade não existem senão dialecticamente.

As estruturas existenciais

A necessidade impõe limites à condição humana, entre os quais releva a da *rareza* dos bens; se está aqui, dalgum modo, suposta a determinação pelo económico «em última instância» no todo social (o que recorda Althusser), a *rareza* 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 dum a ontologia (distinta dum a metafísica), com *Critique de la*

⁴⁹ J.-P. SARTRE, *CRD*, t. I, Paris, Gallimard, 1960, p. 126.

⁵⁰ *Ib.*

⁵¹ *Ib.*, 153; o primeiro itálico é nosso.

raison dialectique, temos uma *razão dialéctica*, onde o pensamento hegeliano e marxista se entrecruzam, mas este como a verdade daquele.

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-nomundo para a sua condição de «ser-em-sociedade». Afirmar, como Sartre, o *Primado da totalização* sobre a «totalidade», é afirmar a *irreductibilidade 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»⁵². 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*.

O conceito sartreano de *praxis* parte, então, primeiramente, como o marxista, do exercício pelo homem duma influência mate-

rial no seu meio; no sentido marxista, *praxis* significa um processo social global de transformação da realidade; a *praxis* significa o processo social total de modificação do mundo exterior, actuando também, portanto, como critério do conhecimento: não se conhece verdadeiramente senão agindo sobre a realidade objectiva; ela é, pois, também o critério da verdade.

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 *incabado* e de inesperado 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 — 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»⁵³; cada um, enquanto membro do grupo, totaliza as reciprocidades dos outros; é mediação entre si e os outros,

⁵² CRD, 160. Sartre não critica o marxismo do exterior, isto é, a partir do ponto de vista existencialista, mas parte do marxismo como a «insuperável filosofia do nosso tempo» (p. 9 ss.); Todavia, não renuncia ao existencialismo, mas atribui-lhe um lugar «no interior da filosofia marxista», designando a «ideologia da existência e o seu método compreensivo» como sendo um «enclave no marxismo»:

a partir do dia em que a investigação marxista tomar o projecto existencial como o fundamento do Saber antropológico, o existencialismo não terá mais razão de ser (cf. p. 111). O seu objectivo é, então, acelerar essa dissolução do existencialismo, o que não significa o fim desta filosofia; por isso, Sartre recomenda aos marxistas a rejeição da vertente do materialismo dialéctico e a interpretação do materialismo histórico segundo o horizonte do existencial.

⁵³ 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.

entre indivíduos não mais atomizados (como na *série*) mas que se totalizam organizando uma resposta inédita a uma situação original.

Razão dialéctica e a antropologia estrutural

Este excurso 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 Sartre⁵⁴. Para a antropologia, o elemento de partida, expresso por Mauss, manifesta o modo particular de «concentração do todo» — o *facto social total*. Assim, a sobrebundância de significação implica incompletude e uma não correspondência entre os diversos sistemas simbólicos; a descon-tinuidade 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 dum *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»⁵⁵. Do ponto de vista sartriano, 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*»⁵⁶. A totalização compreende em si as diferenças que

o sistema contém, transcendendo-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 confrontada 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»⁵⁷. Mas, também aqui, os pressupostos sartrianos 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 reassume, 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 dum *praxis*. A estrutura apenas

⁵⁴ 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.

⁵⁵ «Jean-Paul Sartre répond», *L'Arc*, (30), p. 90.
⁵⁶ *Ib.*, 95.

⁵⁷ *PS*, 333-334.

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»⁵⁸. 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 dum *epítome* para outra: «ele substitui o cinema pela lanterna mágica, o movimento por uma sucessão de imobilidades»⁵⁹; ora, as fronteiras da estrutura não são herméticas nem fixas.

Do mesmo modo, acerca do *descenramento* do sujeito proposto por Lacan: o «descenramento 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»⁶⁰. Se o sujeito está descen-

trado, 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 *estruturas realidades internas*, ao mesmo tempo organizadas e organizadoras, produtos sintéticos dum totalização prática e objectos sempre passíveis dum estudo analítico e rigoroso, linhas de força dum 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 dum 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»⁶¹. Com estas premissas sartreanas, a estrutura apenas possui uma realidade independente na medida em que se passar em silêncio o momento da totalização, que expõe o carácter de produzido da estrutura. Neste sentido, se Althusser tem razão em lutar contra um «historicismo fácil», ao julgar, porém, que a história se dilui por entre as estruturas, não vê «a contradição permanente

58 Jean-Paul Sartre réponds, *op. cit.*, pp. 88-89.

59 *Ib.*, 87.

60 *Ib.*, 93, 92.

entre a estrutura prático-inerte e o homem que se descobre condicionado por ela».

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 charrneira*. 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»⁶². 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»⁶³. Se, para Sartre, a dialéctica é sempre *constituinte*, 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 acetaria 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*.

⁶² *Ib.*, 95.

⁶³ Cf. *PS*, 330. Como disse ainda em recente conversação (1988), «o pensamento [de Sartre] enraza-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 despenha verdadeiramente a função de mito fundador) relativiza o pensamento de Sartre em vez de o universalizar» (C. Lévi-STRAUSS/D. ERIBON, *De près et de loin*, Paris, Ed. Odile Jacob, 1988, p. 165).