

CIÊNCIA E FILOSOFIA EM LÉVI-STRAUSS ENTRE 1934-1962.

*Daniel Precioso*¹

Resumo: O artigo tem por objetivo analisar a passagem de uma ciência estruturalista a uma filosofia estrutural na obra “O Pensamento Selvagem” (1962) do antropólogo Claude Lévi-Strauss. Em um primeiro momento, perscrutar-se-á a coleta de dados, a montagem de modelos, a criação de sistemas e o estabelecimento de estruturas – etapas de seu *front* metodológico –, bem como as heranças sociológicas (Durkheim e Mauss) e a influência dos linguistas e fonólogos (Saussure, Troubetzkoy e Jakobson) ao pensamento do “pai da antropologia estrutural”. Em seguida, será discutida a dimensão metafísica assumida pelo estruturalismo levistraussiano, procurando-se elucidar as questões e os problemas que envolveram a sistematização final do objeto, do método e da explicação estruturalista.

Palavras-chave: Claude Lévi-Strauss; Ciência; Filosofia.

Abstract: The article has for objective to analyze the passage of a structural science to a structural philosophy in the book *The Savage Mind* (1962) of anthropologist Claude Lévi-Strauss. In a first moment, it will be searched the collection of data, the assembly of models, the creation of systems and the establishment of structures - stages of his methodological front -, as well as the sociological inheritances (Durkheim and Mauss) and the linguists' influence and phonologists (Saussure, Troubetzkoy and Jakobson) to the "fathers of the structural anthropology" thought. Soon afterwards, the metaphysical dimension assumed by the Lévi-Strauss' structuralism will be discussed, trying to elucidate the subjects and the problems that involved the final systemization of the structuralism' object, method and explanation.

Key-words: Claude Lévi-Strauss; Science; Philosophy.

O objeto desse estudo é o pensamento de um dos mais ilustres e controversos cientistas sociais do século passado: Claude Lévi-Strauss. Em sua obra, movido por uma

forte ambição científica, o etnólogo francês conduziu, pioneiramente, os estudos da antropologia estrutural para além da descrição das observações de campo, caminhando em direção à formulação de um “método positivo” para o domínio de seus estudos mediante a construção de grandes sistemas lógicos. Não obstante, se nas obras fundadoras de seu pensamento as estruturas consistiam em simples instrumentos de análise capazes de fornecer as bases para o conhecimento da natureza subjacente aos fatos submetidos à análise do antropólogo – não se confundindo, portanto, com a própria realidade observada –, paulatinamente, na medida em que apontava que a função de comunicação era invariante em todos os sistemas das sociedades humanas que estudava, Lévi-Strauss passou a enxergar uma dinâmica estrutural, ontológica, inerente à própria realidade. De ciência à filosofia, em *O Pensamento Selvagem* (1962), o estruturalismo levistraussiano ganhou um caráter transcendental.² Eis o percurso a ser trilhado nas linhas subsequentes.

Em busca do método positivo

Sempre que evocamos a palavra “estruturalismo”, remetemo-nos, inelutavelmente, à figura do etnólogo francês Claude Lévi-Strauss (1908-2009).³ A associação não é fortuita, pois foi através de sua obra, sobretudo, que o que se convencionou chamar de “estruturalismo” repercutiu nas ciências humanas.⁴ Filósofo de formação, Lévi-Strauss iniciou sua carreira como etnólogo em 1934, após apresentar sua candidatura como professor de sociologia da Universidade de São Paulo. Conforme relata no prefácio de *Tristes Trópicos*, partiu para o Brasil a fim de converter-se definitivamente à antropologia, disciplina ainda jovem e marginal àquele tempo. Decidiu abandonar a filosofia e a especulação, porém, não para buscar o exotismo. Em 1939, voltou à França, tendo, logo em seguida, que se exilar em virtude da invasão alemã. Recebendo um convite da *New School for Social Research*, parte para Nova Iorque, que se tornaria o lugar da “[...] elaboração de uma antropologia estruturalista, graças ao encontro decisivo entre Lévi-Strauss e seu colega linguista Roman Jakobson”, pois “[...] é da simbiose de suas investigações respectivas que vai nascer a antropologia estrutural” (Dosse, 1993: 33). Nesse sentido, o artigo “L’Analyse Structurale en Linguistique et Anthropologie”, publicado em 1945, no *Word*,

Journal of the Linguistic Circle of New York, é ilustrativo (Lévi-Strauss, 1985a: 45-70), pois constitui uma espécie de preparação ou de prenúncio de *As Estruturas Elementares do Parentesco* (1949), obra em que o antropólogo lança as bases de seu pensamento.

Apesar de declarar-se diretamente influenciado pela fonologia, a base do pensamento levistraussiano fora lançada anos antes, mais precisamente em 1915, quando Charles Bally e Albert Sechehaye resolveram organizar as suas anotações e as dos demais alunos dos cursos de Ferdinand de Saussure (1857-1913), resultando no *Curso de Linguística Geral*. Responsável pela fundação da linguística moderna, o livro traça como objetivo primordial a dedução das leis gerais da linguagem. De acordo com a concepção saussuriana, a língua é entendida enquanto um sistema de signos,⁵ isto é, enquanto uma instituição social refratária à mudança (Saussure, 1988: 24). Como instrumento coletivo de comunicação, a língua é subjacente à linguagem, consistindo em uma capacidade intrínseca do homem de se comunicar, o que equivale dizer que a faculdade ou a capacidade de criar uma língua é natural, sendo a língua sistêmica. Saussure distingue, no seio do “[...] fenômeno total que representa a *linguagem*, dois fatores: a *língua* e a *fala*. A língua é para nós a linguagem menos a fala” (Saussure, 1988: 92). Deste modo, a fala (*parole*) seria acessória e a língua (*langue*) essencial. Tomando de empréstimo a noção de *fato social* de Durkheim, a língua enquanto acontecimento subjacente à realidade (logo, inconsciente) se impõe aos sujeitos.⁶ É, portanto, um fato coletivo e não individual (como é a fala). Assim, o sistema de signos linguísticos é formal, não tendo existência concreta (Saussure, 1988: 22). A língua, um sistema homogêneo, comporta elementos heterogêneos (os signos linguísticos), contendo cada um destes um determinado valor no sistema, ou seja, só adquirem sentido em relação, em oposição uns aos outros (Saussure, 1988: 133-139). Ao contrário da linguística da fala ou evolutiva, o estudo do sistema de signos linguísticos deve ser sincrônico, e não diacrônico. Esses são, indubitavelmente, os sustentáculos do raciocínio levistraussiano, que serviram de esteio para sua antropologia estrutural.⁷ Contudo, o “ponto cego” da teoria saussuriana, que reside na concepção da mudança do sistema – que, apesar de refratário às transformações, as admitem – é, possivelmente, o ponto de maior dissensão entre o curso do linguista suíço e a antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss. A ambiguidade da visão saussuriana reside no fato de que, por um

lado, a mudança do sistema é imperceptível e, por outro, as alterações dos seus elementos são visíveis (Saussure, 1988: 111). Estas, porém, não alteram o sistema.⁸ Saussure, portanto, não resolve a questão da mudança do sistema. Nesse sentido, Lévi-Strauss leva às últimas consequências a visão estática do sistema saussuriano, refutando as suas transformações e defendendo o ponto de vista pancrônico ou acrônico.

Se o *Curso de Linguística Geral* de Ferdinand de Saussure serviu de base para o desenvolvimento da antropologia estrutural, a influência direta sobre Lévi-Strauss adveio do Círculo Linguístico de Praga e de seus dois maiores expoentes: os fonólogos russos N. Trubetzkoy e R. Jakobson. Voltemo-nos, novamente, ao artigo de Lévi-Strauss de 1945, publicado no *Word, Journal of the Linguistic Circle of New York*, citado há pouco. Nele, após destacar o lugar de proeminência ocupado pela linguística no seio das ciências sociais, Lévi-Strauss elencou os procedimentos fundamentais do método linguístico, tais como foram apresentados pelo “mestre da fonologia”, N. Trubetzkoy, em seu artigo-programa. Aos postulados saussurianos, o fonólogo russo acrescenta que a fonologia, tal como se apresentava, “[...] não se limita a declarar que os fonemas são sempre membros de um sistema, ela mostra sistemas fonológicos concretos e torna patente sua estrutura” (Trubetzkoy *Apud*. Lévi-Strauss, 1985a: 48).

Trubetzkoy e Jakobson, fundadores da fonologia, foram os principais rearticuladores da herança de Saussure ao estabelecerem formas mais criteriosas e mais rigorosas para os raciocínios do “pai da linguística moderna”. Graças aos fonólogos russos, foram descobertas as unidades da língua, os fonemas – “ponto obscuro” no *Curso de Linguística Geral* (Deleuze, 1976: 575). Além disso, eles solucionaram o problema da arbitrariedade dos signos linguísticos ao postularem que as línguas se sustentam em, aproximadamente, 12 ou 13 sons fonológicos, sendo a língua um sistema de matiz social.⁹ Sob esse prisma, os sujeitos, no processo de aprendizado da língua, excluem os sons sem fundamento na vida social, consistindo a base científica da fonologia em um “corte” de fonemas. É dessa combinação simples de sons (os fonemas, unidades da língua) que nasce a língua, em sua total complexidade. Nesse sentido, os fonemas seriam análogos aos elementos do DNA, sendo o seu estudo derivado de uma análise combinatória. Em resumo, para os fonólogos russos, a língua é um sistema fonológico que opera segundo uma lógica

binária: presença e ausência de elementos. Cabe ao linguista/fonólogo, portanto, analisar os fonemas como elementos diferenciais, passíveis de serem organizados em um ou diversos pares de oposições, a fim de atingir uma lei de estrutura.¹⁰

Apontando a analogia entre o sistema fonológico e o sistema de parentesco, Lévi-Strauss propôs a transposição do modelo linguístico para os estudos antropológicos, meio necessário para conferir aos estudos desse domínio, até então baseados na descrição dos fenômenos observados em campo, um estatuto científico. Desse modo, Lévi-Strauss afastasse da perspectiva funcionalista de Malinowski e de Radcliffe-Brown – que opera com a ideia de uma estrutura empírica (Lévi-Strauss, 1985a: 68-69; Lévi-Strauss, 1986: 118) –, afirmando não ser possível sobrepor aspectos parciais de uma configuração global a fim de montar um modelo (Lévi-Strauss, 1993: 80). Em sua reflexão sobre a análise estrutural em linguística e em antropologia, no que tange ao estudo das estruturas de parentesco, afirma que, “[...] como os fonemas, os termos de parentesco são elementos de significação [...] e em ambos os casos [...] resultam do jogo de leis gerais, mas ocultas” (Lévi-Strauss, 1993: 48-49). Assim, a importação do modelo linguístico serviu também para rechaçar a abordagem da escola antropológica inglesa, prisioneira de “preconceitos naturalistas”, cujos estudiosos permaneciam “[...] procurando a estrutura ao nível da realidade empírica” (Lévi-Strauss, 1993: 87). Para Lévi-Strauss, as respostas dadas pelos informantes das sociedades estudadas não seriam eficazes para a análise estruturalista, pois os fenômenos observados resultam do jogo de leis gerais (mas ocultas), sendo necessário que o etnólogo, após coletar os dados em campo, monte em seu gabinete um modelo teórico, retornando aos dados e ao modelo incessantemente, de modo a estabelecer as estruturas dos sistemas analisados. Nesse sentido, o aporte ao método da fonologia é essencial. Ainda sobre esse assunto, o Durkheim de *As formas elementares da vida religiosa* foi pioneiro na sua abordagem: o sociólogo, nunca tendo realizado pesquisas de campo, arrolou certo material etnográfico acerca da religião “primitiva”, visando à montagem de um modelo teórico capaz de explicar o que a religião, *lato senso*, tinha de elementar ou estrutural, embora não utilize esse termo (Durkheim, 1993: 52-56).¹¹ O ponto de vista “sócio-lógico” de Durkheim soma-se com o caminho aberto pelo *Ensaio sobre a dádiva*, de Marcel Mauss, primeiro estudo antropológico que tentou sobrepujar a descrição para sistematizar a variância, expurgar as

variâncias do conteúdo e buscar o invariante, o “padrão cultural” (Lévi-Strauss in Mauss, 2005: 23).¹²

Estava já, portanto, em 1945, preparado o terreno para a obra, publicada quatro anos depois, que fundou a chamada Antropologia Estrutural: *As Estruturas Elementares do Parentesco*.¹³ Consistindo em sua tese de doutorado, defendida em 1948, nessa obra monumental, o etnólogo distingue estado de natureza e estado de sociedade (ou de cultura): a norma pertence à esfera da cultura enquanto a regularidade pertence à esfera da natureza. Feita esta distinção, Lévi-Strauss salienta o lugar central ocupado pela proibição do incesto, regra social fundamental, pois “[...] apresenta indissociavelmente reunidos os dois caracteres [...] e constituiu uma regra única entre as regras sociais, pois é universal” (Lévi-Strauss, 1982: 47). O tabu do incesto é, portanto, a norma fundadora da própria sociedade, o momento da passagem do estado de natureza para o estado de cultura (Lévi-Strauss, 1982: 62).¹⁴ Neste interim, Lévi-Strauss assinala o vínculo direto entre a exogamia e a proibição do incesto. Sendo a comunicação a característica fundamental das sociedades humanas, a regra da exogamia “[...] tende a garantir a circulação total e contínua de mulheres” (Lévi-Strauss, 1982: 520), o que garante a vida social ou, na expressão do etnólogo, o “benefício social”. Assim, as regras do parentesco “[...] não se tornaram necessárias pelo estado da sociedade. São o próprio estado da sociedade” (Lévi-Strauss, 1982: 530). Em resumo, Lévi-Strauss afirma que a proibição do incesto e a exogamia têm função essencialmente positiva: estabelecem entre os homens um vínculo através do qual podem elevar-se acima da organização biológica, atingindo o social.

Assim, para Lévi-Strauss, linguística e antropologia teriam não só métodos, mas também objetos análogos: exogamia e linguagem têm a mesma função, qual seja de comunicação (Lévi-Strauss, 1982: 533). De forma semelhante ao estatuto que as palavras ganhavam em obras de linguistas e de fonólogos modernos, em *Estruturas elementares* as mulheres são compreendidas enquanto elementos de um sistema, cuja estrutura de troca é inconsciente. Nessa óptica, a regra universal do tabu do incesto, que forjou as sociedades humanas, faz com que as mulheres ajam como “mensagens”, garantindo a comunicação geral, “uma necessidade vital do sistema social” (Merquior, 1991: 66).

Um kantismo sem sujeito transcendental

A publicação de *O Pensamento Selvagem* (1962) é um marco limítrofe na produção intelectual de Claude Lévi-Strauss. Esse livro, sem dúvida o “mais idiossincrático” de sua produção, adquiriu feições de “manifesto”, sendo “publicado estrategicamente entre sua revolução seminal e controversa nos estudos de parentesco e sua não menos inovadora recriação da mitologia” (Merquior, 1991: 69 e 79). No tocante ao tema aqui debatido, *O Pensamento Selvagem*, como assinalou Paul Ricoeur, consiste em uma “generalização ousada” do estruturalismo, que desembocou em uma metafísica (Ricoeur, 1974: 36).

Como foi visto em *As Estruturas Elementares do Parentesco* e no artigo “A estrutura dos mitos”, Lévi-Strauss pretendeu delimitar um grupo específico de problemas que possuíssem afinidade para o tratamento estruturalista – nos casos analisados, as relações de parentesco e os mitos. Fiando-se no modelo da linguística geral de Saussure e da fonologia do Círculo Linguístico de Praga, o etnólogo francês buscou estabelecer leis gerais de funcionamento para os objetos de seus estudos, fundamentando cientificamente as descrições etnográficas.¹⁵ Em 1952, em uma conferência pronunciada em Indiana, Lévi-Strauss afirmou que o estudo da língua e da cultura são duas modalidades paralelas de uma atividade mais fundamental: o estudo do *espírito humano* (Lévi-Strauss, 1985d: 89). O etnólogo apontava, naquele momento, para um empreendimento que seria realizado apenas em 1962, com a publicação de *O Pensamento Selvagem*.

Nessa obra, Lévi-Strauss pretendeu explorar “o reverso do totemismo”, ou seja, revisar o que chamou de “ilusão totêmica”, pela qual se deixaram levar os etnólogos clássicos (Lévi-Strauss, 1989: 7). O etnólogo francês parte dos argumentos usados para matizar a inépcia dos “primitivos”, refutando-os em seguida e acabando por ressaltar o paralelismo entre o pensamento selvagem e a ciência moderna. Lévi-Strauss fundamenta sua visão na premissa de que a proliferação conceitual vislumbrada nas taxionomias indígenas corresponde a uma observação acurada das propriedades do real e das distinções que aí podem ser introduzidas, bem como ao fato de que a ânsia dos “primitivos” pelo conhecimento objetivo – segundo o etnólogo francês, um dos aspectos mais negligenciados do pensamento selvagem – implica diligências intelectuais e métodos de observação

semelhantes aos da ciência moderna, pois ambas tem o mesmo objeto: o universo. Para endossar sua visão, Lévi-Strauss cita diversas observações de antropólogos (Tessman, Conklin, Fox, Robbins, Harrington, Freire-Marreco, Bowen, Gilges, Henderson e Speck) que ressaltaram a familiaridade dos indígenas com o meio biológico que habitam (a flora, a fauna, os animais, os insetos etc.) e um conhecimento preciso das classificações botânicas e zoológicas (Lévi-Strauss, 1989: 18-24). Estes estudos não deixam dúvidas, argumenta Lévi-Strauss, quanto ao fato de que a descrição morfológica das folhas das árvores ou das plantas, a descrição das partes constitutivas e das propriedades dos vegetais, a discussão dos caracteres que as distinguem (frequentemente correspondentes a propriedades significativas, tanto medicinais quanto alimentares), colocam à mostra “[...] o cuidado, a engenhosidade, a atenção ao detalhe e a preocupação com as diferenças” das sociedades ditas “primitivas” (Lévi-Strauss, 1989: 23). Lévi-Strauss conclui que, segundo os exemplos retirados de todas as regiões do mundo, a explicação para a taxionomia indígena deve ser reformulada nos moldes seguintes: as espécies animais e vegetais “[...] não são conhecidas porque são úteis; elas são consideradas úteis ou interessantes porque são primeiro conhecidas” (Lévi-Strauss, 1989: 24). Assim, a ciência de classificação do meio biológico dos indígenas, segundo Lévi-Strauss, é de ordem de interesse intelectual e não de ordem prática, pois através desses agrupamentos de coisas e de seres (taxionomia) pretende-se introduzir um princípio de ordem no universo. O etnólogo identifica também o pensamento mágico ou mítico – que, em sua visão, formam um sistema bem articulado – à ciência. Embora o primeiro seja independente desse outro sistema que constitui a ciência, uma analogia formal os aproxima, fazendo da primeira uma espécie de expressão metafórica da segunda. Nas palavras de Lévi-Strauss: “Em lugar de opor magia e ciência, seria melhor colocá-las em paralelo” (Lévi-Strauss, 1989: 28). Nesse sentido, mitos ou ritos oferecem modos de observação e de reflexão que foram adaptados a descobertas de tipo determinado, mais precisamente, as que a natureza autoriza, a partir da organização, da classificação do mundo sensível: o que chamou de “ciência do concreto” (Lévi-Strauss, 1989: 31).

Como alerta Paul Ricoeur, para Lévi-Strauss não existe oposição entre selvagens e civilizados, muito menos mentalidade primitiva e pensamento dos selvagens, bem como não há exotismo absoluto (Ricoeur, 1974: 37). Destarte, o etnólogo francês põe em xeque a

própria concepção antropológica de alteridade, ao equiparar no âmbito formal, “selvagem” e “moderno”: “Nunca e em nenhum lugar o “selvagem” foi esse ser recém-saído da condição animal ainda entregue ao domínio de suas necessidades e instintos”, pois seu pensamento é “[...] acostumado a todos os exercícios de especulação, próximo daquele dos naturalistas e herméticos da Antiguidade e da Idade Média” (Lévi-Strauss, 1989: 58).

Segundo Lévi-Strauss, o pensamento mítico das sociedades ditas “totêmicas” pode ser equiparado a uma *bricolage* intelectual, que exemplifica o *modus operandi* da reflexão mitológica dessas sociedades, pois opera com o auxílio de um repertório cuja composição é heteróclita.¹⁶ Assim, o *bricoleur* (agente que opera um pensamento mítico) não tem projeto, resultando seu trabalho na contingência (ideal do “isso sempre pode servir”, uma vez que os elementos que coleciona e utiliza são “pré-limitados”) e opera através de signos.¹⁷ A este se opõe, por exemplo, o engenheiro (representante de uma ciência moderna), que parte de um projeto pré-concebido e opera através de conceitos. Poder-se-ia, portanto, dizer que tanto o cientista quanto o *bricoleur* estão à espreita de mensagens, “[...] mas, para o *bricoleur*, trata-se de mensagens de alguma forma pré-transmitidas e que ele coleciona” (Lévi-Strauss, 1989: 35).

Na medida em que “a bricolagem é mitopoética”, pois o *bricoleur* utiliza elementos pré-existentes que não foram criados especialmente para o seu projeto, a “estruturalidade da estrutura” não se apoia em uma centralidade. Como advertiu Jacques Derrida, a ciência estrutural dos mitos e da atividade mitológica, propalada por Lévi-Strauss a partir da década de 1960, processou uma ruptura na história do conceito de estrutura através da generalização – para além da regra universal do tabu do incesto – do discurso da estrutura acêntrica. “O acontecimento de ruptura, a disrupção aludida, ter-se-ia talvez produzido no momento em que a estruturalidade da estrutura deve ter começado a ser pensada, isto é, repetida” (Derrida, 1971: 231). Assim, se antes o que conferia um caráter estrutural à estrutura era a existência de um centro organizacional ou de um ponto de presença que a relacionava com uma origem fixa, na antropologia estrutural de Lévi-Strauss, inexistia exigência absoluta de procurar a origem, o centro, o fundamento, o princípio, etc. Portanto, o discurso sobre esta estrutura acêntrica, que caracteriza o pensamento mítico das sociedades totêmicas em *La Pensée sauvage*, “[...] não pode ele próprio ter sujeito e centro

absolutos”e,“por oposição ao discurso epistêmico, o discurso estrutural sobre os mitos – o discurso ‘mito-lógico’ – deve ser ele próprio ‘mito-morfo’. Deve ter a forma daquilo de que fala” (Derrida, 1971: 241).

Em 1962, Lévi-Strauss promove uma generalização do método estruturalista, ainda, ao tomar o espírito humano como objeto de pesquisa. Em *O Pensamento Selvagem*, o método estruturalista corresponde não apenas a um modelo científico, mas ao caminho para se atingir a cientificidade. Assim, “as lógicas prático-teóricas que regem a vida e o pensamento das sociedades chamadas primitivas são movidas pela exigência de cortes diferenciais” (Lévi-Strauss, 1989: 91). O princípio lógico de sempre “poder opor” termos é atributo constitutivo da mente humana em seu estágio de cultura, que caracteriza a ciência, dentre elas, a da taxionomia indígena ou da *bricolage* “totêmica”.¹⁸ O que importa nesse modelo de ciência, único possível na concepção levistraussiana, não é o conteúdo, mas a evidência dos cortes diferenciais, que formam um sistema utilizável à maneira de uma grade, permitindo introduzir recortes e contrastes, ou seja, condições formais de uma mensagem significativa. Sob esse ângulo, afirma François Dosse, Lévi-Strauss aproxima-se do “esquematismo kantiano” (Dosse, 1993: 42).

No tocante à relação entre estrutura e acontecimento, o etnólogo francês abandona a tese de antinomia e afirma a relação dinâmica entre ambos (Lévi-Strauss, 1989: 183). Essa afirmação opera uma generalização do estruturalismo, na medida em que, se nos textos examinados na seção anterior desse artigo a estrutura não é confundida com a realidade, no livro de 1962, ela é tida como atualizadora da realidade. Noutros termos, a realidade passa a ter uma dinâmica estrutural, “desdobrando” a estrutura. Em resumo, se em um primeiro momento, a estrutura consiste em um instrumento de explicação, não esclarecendo o *modus operandi* da sociedade, em *O Pensamento Selvagem*, ela passa a se confundir com a própria realidade, podendo ser captada no empírico, ou seja, podendo ser analisada diacronicamente ao mesmo tempo em que funda o empírico – “teórica senão praticamente, a história está subordinada ao sistema” (Lévi-Strauss, 1989: 259). Para Paul Ricoeur, essa filosofia pode ser chamada de “kantismo sem sujeito transcendental”, ao passo que se caracteriza por um formalismo absoluto que funda a correlação da natureza e da cultura e que não possui, como observou Derrida, sujeito e centros absolutos (Derrida, 1971: 241).

Ao afirmar que “[...] o objetivo último das ciências humanas não é constituir o homem, mas dissolvê-lo” (Lévi-Strauss, 1989: 275), Lévi-Strauss realiza um acerto de contas com Sartre e faz com que o estruturalismo – enquanto filosofia – desenvolva “[...] um tipo de intelectualismo fundamentalmente anti-reflexivo, antiidealista, antifenomenológico” (Ricoeur, 1974: 32).¹⁹ Assim, na medida em que as leis linguistas, vertidas para a análise antropológica, “[...] designam um nível inconsciente e, neste sentido, não reflexivo, não histórico do espírito” (Ricoeur, 1974: 31), o estruturalismo levistraussiano assemelha-se ao inconsciente kantiano, porém, sem sujeito transcendental, sendo, portanto, a estrutura o agente das transformações históricas.²⁰ Como salientou Derrida, o próprio discurso epistemológico (que sempre possuiu uma “estruturalidade”) encerrava num centro o jogo que abria e tornava possível, sendo identificado como o princípio organizador “fora do jogo” e em cujo interior era interdita a permuta ou a transformação dos elementos do sistema. “Eis por que talvez se poderia dizer que o movimento de toda a escatologia é cúmplice dessa redução da estruturalidade da estrutura e tenta sempre pensar esta última a partir de uma presença plena e fora do jogo” (Derrida, 1971: 231). No entanto, a estruturalidade da estrutura, na perspectiva de Lévi-Strauss, não está voltada para a origem. A explicação da antropologia estrutural afirma as regras do jogo, mas não as procura num centro que se situa fora do jogo. É neste sentido que Lévi-Strauss afirma que o sentido sobre o mito é formado e está contido no próprio mito (Lévi-Strauss, 1989) e que o significado dado à língua, na evolução humana, apareceu subitamente, de repente (Lévi-Strauss, 2005).

Segundo Ricoeur, em *O Pensamento Selvagem*, além do esboço de um transcendentalismo sem sujeito, observa-se também “[...] o esboço de uma filosofia em que a estrutura desempenha o papel de mediador, intercalada entre *práxis* e práticas” (Ricoeur, 1974: 273). De modo semelhante, Gilles Deleuze observou que, para Lévi-Strauss, “[...] laestructurassonnecesariamente inconscientes (y) elverdaderosujeto es lamismaestructura” (Deleuze, 1976: 579). Por conseguinte, o inconsciente levistraussiano não é o freudiano (aquele que não é o código em si, mas que ilumina o próprio código), mas, ao contrário, é o inconsciente diferencial que “[...]no está formado por pequenas percepciones de lo real y por sensaciones limite”, mas “[...]no tienenideseosnirepresentaciones [...]está siemprevacío,

y [...]consiste únicamenteenlasleyesestructurales que imponen tanto lasrepresentaciones como losdeseos” (Deleuze, 1976: 583-584).

Considerações finais

A filosofia não pode contentar-se em analisar as formas individuais da cultura humana. Ela procura uma visão universal sintética que inclua todas as formas individuais. Mas não seria uma tal visão abrangente uma tarefa impossível, uma simples quimera?

(Ernest Cassirer)

O artigo buscou observar, através da trajetória intelectual de Claude Lévi-Strauss, como o estruturalismo caminhou da ciência à filosofia no período que compreende os anos de 1934 e 1962. Embora esse não tenha sido o objetivo do estudo, poderíamos considerar que a passagem para uma “filosofia estrutural” ganhou maior visibilidade a partir das manifestações de maio de 1968 na França, quando existencialistas enxergaram nessas teorias sociais mecanismos de reprodução *ad infinitum* das estruturas observadas por intelectuais adeptos do estruturalismo. Nessa acepção política do debate epistemológico, frutificaram acusações contra os últimos, chamados de defensores do *status quo*. Por tratar-se de um debate político que se inscreveu epistemologicamente na obra de Lévi-Strauss (e dos estruturalistas de forma geral) e em virtude dos limites desse estudo, não abarcamos essas discussões. Ressaltamos, contudo, que elas foram traduzidas na forma de pesquisas e conceitos acadêmicos, cuja função extrapola o posicionamento político em tais debates, podendo-se falar também em um “retorno” à ciência estrutural, que poderia ser aqui considerado, ainda que ultrapasse o recorte cronológico proposto.

Na elaboração do artigo, partimos do pressuposto de que para uma ciência atingir o estatuto de filosofia, deve concentrar *a priori* certas “[...] categorias definidas, com as quais se possa reduzir os fenômenos da religião, da arte e da linguagem a um ordem sistemática”. Assim, consideramos que somente após essa “síntese prévia” ser efetuada pelas ciências é

que a filosofia pode florescer. No entanto, a filosofia não para por aí: “ela deve procurar alcançar uma condensação e uma centralização ainda maiores”. Em meio à “ilimitada multiplicidade” de formas mitológicas, religiosas e linguísticas, “[...] o pensamento filosófico revela a unidade de uma função geral por meio da qual todas essas criações são mantidas unidas” (Cassirer, 1994:119-120). Destarte, todas essas formas mencionadas devem ser vistas como variações distintas de um tema comum. No tocante ao objeto desse estudo, para Lévi-Strauss, a linguagem, o mito e a religião não podem ser compreendidos aleatória ou isoladamente, mas unidos pelo que Ernest Cassirer chamou de vínculo comum *ouvinculumfunctionale*. Enfim, constatamos que, seguindo o fio condutor dos próprios problemas rumo à generalização do método, do objeto e da explicação estruturalista vislumbrada em *O Pensamento Selvagem*, o estruturalismo levistraussiano, a princípio um ramada nascente ciência antropológica, ganhou contornos metafísicos ou filosóficos, podendo ser classificado como um “kantismo sem sujeito transcendental”.

Ironicamente, apesar do próprio Lévi-Strauss, filósofo de formação, ter atribuído a sua conversão à ciência do homem a um desgosto pela metafísica, a partir dos anos 1960 passou a construir sistemas antropológicos repletos de “elementos genuinamente filosóficos” (Merquior, 1991: 57).

Referências

ALMEIDA, Mauro W. B. “Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura de Lévi-Strauss”. In: **Revista de Antropologia** 42(1-2), 1999, p. 163-198.

AZZAN JUNIOR, Celso. **Antropologia e interpretação**. Explicação e compreensão nas Antropologias de Lévi-Strauss e Geertz. Campinas: Ed. UNICAMP, 1993.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Sobre o pensamento antropológico**. Brasília: Tempo Brasileiro, 1988.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o Homem**: Introdução a uma Filosofia da Cultura Humana (trad. Tomás Rosa Bueno). São Paulo: Martins Fortes, 1994 – (Coleção Trópicos).

COELHO, Eduardo Prado. Introdução. In: _____ (org.). **Estruturalismo**: Antologia de textos teóricos (Foucault, Derrida, Lévi-Strauss, Althusser, Lacan, Sartre, Barthes, Sebag e outros). Lisboa: Portugalia, 1968, p. III-LXXV.

DELEUZE, Gilles. Em que se reconhece o Estruturalismo? In: CHÂTELET, François (org.). **Historia de la Filosofia**– Ideas, doutrinas. Madrid: Espasa-Calpe S.A, t. IV, 1976, p. 567-599.

DERRIDA, Jacques. A Estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: **A Escritura e a Diferença** (trad. Maria Beatriz Nizza da Silva). São Paulo: Perspectiva, 1971, p. 229-249.

DOSSE, François. Nascimento de um herói: Claude Lévi-Strauss. In: _____. **História do Estruturalismo**: o campo do signo, 1945-1966 (trad. Álvaro Cabral). São Paulo: Ensaio, 1993, v. 1, p. 31-46.

DURKHEIM, Émile. As Formas Elementares da Vida Religiosa (O Sistema Totêmico na Austrália): Introdução e Conclusão. In: _____. **Da Divisão do Trabalho Social; As Regras do Método Sociológico; O Suicídio; As Formas Elementares da Vida Religiosa** (seleção de textos de José de Arthur Giannotti; trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura... [et al.]). São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 205-245. – (Os Pensadores).

LÉVI-STRAUSS, Claude. A Análise Estrutural em Lingüística e em Antropologia. In: _____. **Antropologia Estrutural** (trad. Chaim Samuel Katz e Eginaldo Pires), 2.^a ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985a, p. 45-70.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A Eficácia Simbólica. In: _____. **Antropologia Estrutural** (trad. Chaim Samuel Katz e Eginaldo Pires), 2.^a ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985b, p. 215-236.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A Estrutura dos Mitos. In: _____. **Antropologia Estrutural** (trad. Chaim Samuel Katz e Eginaldo Pires), 2.^a ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985c, p. 237-265.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As Estruturas Elementares do Parentesco** (trad. Mariano Ferreira), 3.^a ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1982.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. Entrevista, **Le NouvelObservateur**, 28 de junho de 1980.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In:MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosacnaify, 2005, p. 11-46.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Lingüística e Antropologia. In:_____. **Antropologia Estrutural** (trad. Chaim Samuel Katz e Eginaldo Pires), 2.^a ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985d, p. 85-99.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem** (trad. Tânia Pellegrini). Campinas: Papirus, 1989.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. O que a Etnologia deve a Durkheim (trad. Sonia Wolosker). In:_____. **Antropologia Estrutural Dois**. 4.^a ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993, p. 52-56.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. O Totemismo do Interior. In:_____. **O Totemismo Hoje** (trad. José António Braga Fernandes Dias). Lisboa: Edições 70, 1986, p. 118-133.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Sentido e Uso da Noção de Modelo (trad. Celina Maria Moreira de Mello). In:_____. **Antropologia Estrutural Dois**. 4.^a ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993, p. 79-89.
- MAUSS, Marcel. As Técnicas do Corpo. In:_____. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosacnaify, 2005, p. 399-422.
- MERQUIOR, José Guilherme. **De Praga a Paris**. Uma crítica do estruturalismo e do pensamento pós-estruturalista (trad. Ana Maria de Castro Gibson). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.
- RICOEUR, Paul. Hermenêutica e Estruturalismo. In:_____.**O Conflito das Interpretações: Ensaio de Hermenêutica** (trad. Jayme Salomão). Rio de Janeiro: Imago Editora, 1974.
- SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Lingüística Geral**(org. Charles Bally e Albert Sechehaye), 12.^a ed. São Paulo: Editora Cultrix, 1988.

Notas

¹ Doutorando em “História Moderna” pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense (UFF) e bolsista CNPq. E-mail para contato: daniel.precioso@gmail.com.

² No kantismo, o termo “transcendental” se refere ao conhecimento das condições *a priori* da experiência ou ao que ultrapassa os limites da experiência. Como procuraremos demonstrar, ao passar de ciência à filosofia, o estruturalismo de Lévi-Strauss tornou-se um “kantismo sem sujeito transcendental”.

³ Outros nomes são associados a essa palavra, dentre os quais: o do linguista F. Saussure, dos fonólogos R. Jakobson e N. Troubetzkoy, dos filósofos M. Foucault e L. Althusser e do crítico literário R. Barthes. “Pensadores muy diferentes, y de generaciones distintas [...] Unos admitenel término <<estruturalismo>>, y utilizan<<estrutura>>, <<estruturado>>. Otrospreferenel término saussuriano de<<sistema>>” (Deleuze, 1976: 567).

⁴ Vale a ressalva de que o advento de uma nova palavra – “estruturalismo” – não corresponde ao aparecimento de uma nova doutrina. A palavra apenas designa um “lugar de teoria” e “o ponto de encontro de múltiplas atividades dispersas” (Coelho, 1968: IV).

⁵ Saussure não operou o conceito de “estrutura”, utilizando o de “sistema”.

⁶ Essa constatação foi ao encontro das ambições de Lévi-Strauss, que, em seus estudos, buscou atingir a estrutura inconsciente do espírito humano. Segundo o etnólogo francês, o escopo de análise da antropologia voltava-se para uma suposta objetividade existente em relatos de informantes, erroneamente buscada no trabalho de campo através da interpretação das subjetividades. Para Lévi-Strauss, de modo diverso, tal objetividade só pode ser encontrada “onde não há variação possível: a inconsciência”. Assim, por “baixo da subjetividade da consciência”, Lévi-Strauss perseguiu a “objetividade do inconsciente” (Azzan Junior, 1993: 52). Nesse ponto, Lévi-Strauss recupera de Freud a idéia do inconsciente como “[...] o centro dos mecanismos mentais, cuja função é dar sentido à realidade” (Merquior, 1991: 63).

⁷ Segundo François Dosse, “A partir de *Les Structures élémentaires de laparenté*, encontraremos sempre os dois principais polos de impulsão do paradigma estruturalista: a linguística, mas também a linguagem formalizada por definição, as matemáticas. Lévi-Strauss, requer os serviços das matemáticas estruturais do grupo Bourbaki, graças a um encontro com o irmão de Simone Weil, André Weil, que escreve o apêndice matemático do livro” (Dosse, 1993: 44).

⁸ Para uma discussão acerca da mudança do sistema, Cf. Saussure (1988: 104-105).

⁹ Como observou José Guilherme Merquior, “Lévi-Strauss tomou emprestado à linguística moderna dois pressupostos básicos: a primazia da estrutura e a idéia de que o foco da estrutura consiste num número finito de componentes mínimos” (Merquior, 1991: 64).

¹⁰ “Este último aspecto indica a maior dívida de Lévi-Strauss ao método fonológico de Trubetzkoy e Jakobson, determinado pelo papel funcional de oposições binárias” (Merquior, 1991: 64).

¹¹ “*As Estruturas Elementares do Parentesco* pode ser lido como um eco legítimo de *As formas elementares da vida religiosa* de Durkheim” (Merquior, 1991: 86). Porém, Lévi-Strauss “virou Durkheim de ponta cabeça”, pois se “o método de Durkheim sempre seguiu a direção do *mental para o social*,” na antropologia estrutural, “o caminho é *do social para o mental*” (Merquior, 1991: 58).

¹² É pertinente a ressalva de que o *Ensaio sobre a dádiva* também foi alvo de críticas de Lévi-Strauss, que afirmou que, por ser um texto influenciado diretamente pelo clássico de Malinowski, *Argonautas do Pacífico Ocidental*, a solução dada por Mauss ao *hau* (troca) fora tirado dos relatos dos informantes, quando o correto seria o “ponto de vista sociológico”, ou seja, partir do abstrato para enquadrar as práticas descritas.

¹³ Outros escritos de Lévi-Strauss da década de 1950 mostram, de maneira semelhante ao que aqui examinamos, o mesmo *front* metodológico, tomado de empréstimo da linguística saussuriana e da fonologia de Troubetzkoy e de Jakobson.

¹⁴ No artigo de 1945, Lévi-Strauss esboça essa tese, afirmando que o parentesco consistia na saída do estado de natureza. Nas suas palavras: “[...] o que confere ao parentesco seu caráter de fato social não é o que ele deve conservar da natureza: é o procedimento essencial pelo qual se separa dela” (Lévi-Strauss, 1985a: 68-69). Cf., ainda, Dosse (1993: 41).

¹⁵ Em seus estudos, Lévi-Strauss distanciou-se de uma herança epistemológica, que remonta ao século XIX, caracterizada pela separação entre “ciências do espírito” e “ciências da natureza”. Como observou Mauro W. B. de Almeida, as simetrias entre propriedades comuns à natureza e à mente humana adquiriram um lugar

central em sua obra. Sob essa óptica, o etnólogo exprimiu uma visão da história como perda dessas simetrias (Almeida, 1999).

¹⁶ Uma invariância da ordem semântica e estética caracteriza o bricolage. Seus elementos podem ser chamados de heteróclitos apenas no que concerne ao conteúdo, pois, quanto à forma, existe analogia entre eles (Lévi-Strauss, 1989: 51).

¹⁷ “O *bricoleur* é aquele que utiliza ‘os meios à mão’, isto é, os instrumentos que encontra à sua disposição, em torno de si, que já estão ali, que não foram concebidos para a operação na qual vão servir” (Derrida, 1971: 239).

¹⁸ “Longe de ser uma instituição autônoma, definível por caracteres intrínsecos, o totemismo ou o que como tal se apresenta, corresponde a certas modalidades arbitrariamente isoladas de um *sistema formal*, cuja função é garantir a convertibilidade ideal dos diferentes níveis da realidade social” (grifo nosso) (Lévi-Strauss, 1989: 93).

¹⁹ Essa postura crítica de Lévi-Strauss ajuda a compreender a polêmica na qual se envolveu com Sartre. O existencialismo desapontava o antropólogo francês em virtude da “complacência que manifesta com relação às ilusões da subjetividade”. (Lévi-Strauss, 1980). “É válido reforçar duas coisas com relação a este aspecto. A primeira é que Lévi-Strauss estava, na verdade, virando a mesa contra Sartre, que tinha o hábito de criticar outras tendências culturais como simples autocontemplação. [...] Portanto, as críticas de Lévi-Strauss contra o existencialismo como uma autoindulgência subjetivista são uma justiça poética irônica” (Merquior, 1991: 56).

²⁰ A nova teoria da unidade psíquica da humanidade formulada por Lévi-Strauss transformou a etnologia em uma observação a partir do exterior, pois sugere uma distância entre o olhar do antropólogo e o objeto sobre o qual se debruça (Cardoso de Oliveira, 1988: 21).