

Estruturalismo e hermenêutica

Lévi-Strauss e seu humanismo sem sujeito: uma reflexão inspirada em Paul Ricoeur

Celso Azzan Jr.
CLE/Unicamp; agosto de 2008.

Este texto se inicia pela exposição de características elementares do estruturalismo de Lévi-Strauss, e argumenta que lhe é absolutamente inerente uma interpretação do Homem muito diversa daquela que o modelo mais tradicional de Humanismo propôs. A seu modo, o autor funda um novo modelo humanista, reinserindo o Homem na natureza; e ela, nele. Em seguida, o argumento também pretende demonstrar aproximações e distinções epistemológicas marcantes entre o estruturalismo e a hermenêutica de Ricoeur, ao repor em questão a relação objetividade-subjetividade, por um lado; e, por outro, os tratamentos divergentes dados aos modelos de mito e de ideologia, presentes nas obras desses autores. Assim, este pequeno artigo tem dois objetivos. O primeiro, comemorando o centenário de Claude Lévi-Strauss, é o de argumentar em linhas gerais que a obra do estruturalista se constitui num libelo contra as mais diversas formas de etnocentrismo, e contra uma em particular, dissolvida nesse modelo de pensamento que desde o século XIX conhecemos sob o generoso título de Humanismo. Sob vários aspectos, a obra do antropólogo belga se pode considerar anti-humanista, mas fundando, por si mesma, um novo modelo de Humanismo. Veremos por quê. O segundo objetivo aqui perseguido é o de pontuar esse argumento com algumas considerações que o filósofo Paul Ricoeur teceu a respeito da obra de Lévi-Strauss. Assim, pretendo demonstrar que um argumento que dialoga com a hermenêutica ricoeuriana pode entender exemplarmente o estruturalismo, e analisá-lo; seja para a ele se unir, seja para dele discordar. Creio que essa leitura do estruturalismo pelo viés ricoeuriano se constituirá também num tributo a Paul Ricoeur.

Ce texte s'initie par l'exposition de caractéristiques élémentaires du structuralisme de Lévi-Strauss, et propose qu'une interprétation de l'Homme tout-à-fait diverse de celle trouvée dans le modèle traditionnel d'Humanisme est absolument inhérente à lui. À sa manière, l'auteur établit un nouveau modèle humaniste, en réinsérant l'Homme dans la nature; et elle, dans lui. Ensuite, l'argument prétend aussi démontrer des approches et des distinctions épistémologiques importantes entre le structuralisme et l'herméneutique de Ricoeur, en mettant en question la relation objectivité-subjectivité, d'une part; et, par autre, les traitements divergents donnés aux modèles de mythe et d'idéologie, qu'on trouve dans les oeuvres de ces auteurs. Ce petit article a donc deux objectifs distincts. Le premier, en commémorant le centenaire de Claude Lévi-Strauss, c'est de faire valoir, en lignes générales, que l'oeuvre du structuraliste se constitue dans un libelle contre les plus diverses formes d'ethnocentrisme, et contre une d'elles en particulier, dissoute dans ce modèle de pensée que depuis le XIXe siècle nous connaissons sous le généreux titre d'Humanisme. Sous plusieurs aspects, l'oeuvre de l'anthropologue belge se peut considérer anti-humaniste, tout en établissant, par elle même, un nouveau modèle de Humanisme. Nous verrons pourquoi. Le deuxième objectif ici poursuivi c'est d'accompagner cet argument avec quelques considérations que le philosophe Paul Ricoeur a conçu au bout d'évaluer l'oeuvre de Lévi-Strauss. Je prétends démontrer qu'un argument qui dialogue avec l'herméneutique ricoeurienne peut exemplairement comprendre le structuralisme, et l'analyser; soit pour se joindre à lui, soit pour être en désaccord. Je crois que cette lecture du structuralisme par la voie ricoeurienne se constituera aussi dans des hommages à Paul Ricoeur.

Parte 1. Lévi-Strauss. Neo-humanismo num mundo desumanizado.

Em sua análise estrutural dos mitos, Lévi-Strauss parte da relação entre os pensamentos selvagem e civilizado para chegar à conclusão de que um tipo de pensamento não difere do outro, em natureza. E, do mesmo modo que há semelhanças entre eles, também há entre o pensamento considerado “normal” e o assim chamado “patológico”, “doentio”. Na realidade, adianta o autor, há uma íntima relação entre todos tipos de pensamento, o que garante um ponto comum entre eles. Quem conhece Lévi-Strauss, sabe que esse ponto comum do pensamento, de que o autor sempre fala, não pode ser de tipo junguiano, pois os traços universais, se realmente existirem, não devem ser encontrados – em especial para o pai do estruturalismo moderno – no repertório semântico dos pensamentos. Assim, afastando-se

completamente do modelo dos “arquétipos” propostos por Jung, Lévi-Strauss argumenta que o que há de comum em todos os modos de pensar não pode se referir ao conteúdo dos signos e símbolos que constituem o pensamento, mas, ao contrário, tem de ser localizado na sua dimensão sintática; na sua forma, portanto. Para um estruturalista, a premissa teórica da partilha de traços semânticos comuns a todos os tipos de pensamento, que em si mesma é inadmissível, não resiste às evidências empíricas que a antropologia, ao longo da sua história, trouxe ao conhecimento da ciência ocidental: aquilo que as sociedades pensam, os conteúdos de seus modos de pensar e de agir, por assim dizer, são simplesmente diferentes, diversos em quase tudo, uns dos outros. A catalogação e o registro de rituais, de costumes e de hábitos sociais comuns, que a disciplina já realizou, mostram-nos hoje o quanto somos, em todas as sociedades, diferentes uns dos outros.

Essas considerações nos levam a um conceito fundamental para o estruturalismo de Lévi-Strauss: o de inconsciente.¹ Neste caso, em particular, esse conceito é deveras importante porque estabelece uma mediação que remete diretamente a um tipo de Humanismo bastante peculiar, que o estruturalismo lévi-straussiano refunda, em meados do século XX. Por isso mesmo, o conceito remete igualmente, ainda que pelo contraste e pelas diferenças, àquele modelo de Humanismo mais tradicional, que conhecemos desde pelo menos um século antes, quando o Romantismo alemão o solidificou, dando-lhe o perfil teórico e moral(ista) que tem até nossos dias. Assim, privilegiando a face “significante” da realidade simbólica do mundo – em detrimento de seu lado mais “significado”, digamos –, o “inconsciente” lévi-straussiano é uma categoria formal e se constitui, antes de mais nada, numa espécie de “modus operandi”, num modo de operação lógica e formal dos conteúdos que se lhe apresentam, e que ele tem por tarefa exatamente ordenar e significar.²

Desse modo, baseado nessa estrutura inconsciente comum a todos os homens, – um modo de operação mental, não um repertório de conteúdos simbólicos –, Lévi-Strauss proclama a igualdade dos homens, que pensam, todos, segundo uma mesma lógica. É dessa forma que, na relativização dos homens e das culturas, ele propõe um tipo de recusa do *eu* mais subjetivo, e parte em busca de um *outro* objetivo³ – ambos participantes de uma mesma estrutura inconsciente que os une e equilibra, desmistificando a ilusão colonialista da diferença e da hierarquia das sociedades, e vislumbrando a possibilidade de um novo tipo de Humanismo (realmente *humano*, em seu sentido mais amplo), que refute fronteiras geográficas e políticas.

□ ¹ Quem quiser se aprofundar no tema, poderá consultar o interessante trabalho de Claude Lévi-Strauss, dedicado especialmente à análise do conceito de inconsciente na obra de Lévi-Strauss. Cf. *O Inconsciente na Antropologia de Lévi-Strauss*, São Paulo, Ática, 1979. Suas considerações o conduzem a argumentar que a obra do estruturalista constitui uma espécie de anti-humanismo.

□ ² Diz Lévi-Strauss: “(...) o subconsciente, reservatório de recordações e de imagens, colecionadas ao longo de cada vida, se torna um simples aspecto da memória. (...) Ao contrário, o inconsciente está sempre vazio, ou, mais exatamente, ele é tão estranho às imagens quanto o estômago aos alimentos que o atravessam. Órgão de uma função específica, ele se limita e impor leis estruturais.” Lévi-Strauss, C., *Antropologia estrutural*, SP, Tempo Brasileiro, 1975, pp. 234,5.

□ ³ Ver texto referido pela nota nº 8, mais adiante.

Esse ponto marca fortemente a diferença entre esse novo Humanismo e o tradicional. Invocado sob a égide da forma (não do conteúdo), do significante (não do significado), da estrutura (não do sentido), o Humanismo estruturalista lévi-straussiano parece sepultar definitivamente as concepções valorativas, grandemente moralistas e políticas, do Humanismo tradicional. De fato, considerar as sociedades segundo a perspectiva do conteúdo dos valores morais equivale a antever, em nossas próprias sociedades ocidentais, os melhores... Esse novo Humanismo, contudo, define uma maneira diferente de conceber o Homem: longe do ranço valorativo que o etnocentrismo do século XIX (e dos inícios do XX) tão bem utilizou para provar a superioridade moral e intelectual do Homem ocidental, verdadeiro agente de sua própria história, o novo Humanismo propôs um tipo de "igualdade lógica" entre todos – considerando-se cada cultura particular como uma espécie de solução intelectual diferente dada a problemas universais.

Numa perspectiva estruturalista, o problema ético posto pelo Humanismo novecentista tradicional é que ele acaba por racionalizar e autorizar ideais universalizantes e concepções de mundo tais como o Individualismo, por exemplo, pois inevitavelmente remete a concepções morais da pessoa (dita *humana*) que podem ser chamadas de *voluntaristas*. Aqui, o Homem é o *sujeito consciente* que age e transforma, o sujeito da mudança; um ser volitivo, autônomo e realizador, por excelência (não é difícil entender porque as sociedades ocidentais capitalistas parecem tão apegadas a esse tipo de Humanismo...). Sua vontade é a lei incontornável da transformação da história, que ele conduz segundo seus interesses e de acordo com seus planos. Esse sujeito humano está fundamentado na idéia do *eu*, esse ser supremo que o modelo tradicional do Humanismo opõe ao *outro*. Nessa forma de ver as coisas, o *eu* sempre vem antes do *outro* (vale a pena não confundir as coisas, e colocar Freud ou Lacan, por exemplo, no mesmo time, mas muitas formas modernas de psicoterapia parecem se resumir a esse postulado elementar). Para os promulgadores desse modelo humanista, os ideais mais intangíveis da dignidade humana, os valores morais, as competências intelectuais, as artes e as ciências das nossas sociedades ocidentais eram simplesmente melhores que aqueles que encontrávamos nas culturas indígenas noutros cantos do planeta, e a nossa consciência histórica transformadora era a forma mais bem acabada da ação humana reflexiva.

Essa concepção humanista mais tradicional fundou no homem a certeza de que ele era o centro das transformações por que passava, e por que sempre passaria, plantando em sua consciência a ilusão do planejamento e da construção de sua história e de seu destino. Esse Homem humanista, um *eu* ocidental num mundo de *outros* advindos dos mais ocultos recantos, supervaloriza sua consciência, pois acredita que nela reside a capacidade de formular e atribuir os conteúdos (éticos, morais, políticos, científicos, filosóficos, etc.) que norteiam sua vida, bem como a história de todas as sociedades. É assim que o mundo aparece, aos seus olhos, como o produto da consciência e da vontade humanas.

A mudança introduzida por Lévi-Strauss nesse panorama consistiu em propor a compreensão do *outro* no mesmo plano em que se encontra a do *eu*; em entender a vida e o

próprio mundo antes do Homem. Em suas palavras, disse ele, “a tarefa mais importante das ciências humanas não é constituir o Homem, mas dissolvê-lo” – ou seja, não é interpretá-lo como algo *sui generis*, isolando-o em categorias exclusivas, de que só ele participa, mas exatamente tomá-lo como parte do mundo e de sua natureza. Ao reinseri-lo nessa natureza, e sugerir que uma cultura é uma variação de um tema universal, Lévi-Strauss retomou uma concepção iluminista que recolocou o Homem no mundo, fazendo deste não mais a realidade fragmentada pela nossa percepção (resultado do entendimento de múltiplas consciências), mas uma totalidade articulada que não mais oferece o álibi à desigualdade dos homens. A *origem da desigualdade dos homens*, para retomar Rousseau, autor muito caro a Lévi-Strauss, está neles próprios – na sua vontade, para ser mais preciso.

Para o pai do estruturalismo moderno, o *eu* é uma construção teórica que se faz por meio da concepção do *outro*; tal como Lacan, por exemplo, argumenta ao analisar o mito de Édipo: a elaboração da identidade pessoal passa pela mediação de uma *outra* presença, de um *outro*. O processo, para Lacan, se dá em três fases: 1ª. A identidade nasce da apreensão e da aceitação da imagem exterior; 2ª. A figura paterna interdita a fusão à figura materna e; 3ª. A criança se identifica com o objeto de desejo da figura materna, o falo, próprio à figura paterna, e, assim, com o próprio pai. Dessa forma, o *eu* se define como tal através do modo como compreende o *outro*. Em princípio, isso parece nada ter a ver com a atitude filosófica lévi-straussiana já lembrada, mas tem. Ao se proclamar a concepção do *eu* por meio da do *outro*, deixa-se implícita a idéia de uma intersubjetividade que articula os sujeitos. Essa articulação só é possível porque o homem partilha com seus semelhantes uma estrutura inconsciente comum, e é ela mesma a recolocá-lo de volta na trama lógica de toda a natureza. Doravante, somos parte dela, e é por isso que também participamos de toda a estrutura ordenadora do mundo real. Assim, se uma espécie de intersubjetividade inconsciente garante a identificação do *eu* com o *outro*, e um tipo de objetivismo universal assegura o Homem na Natureza, e ela nele, objetividade e subjetividade devem ser enfim as duas faces de uma mesma moeda, elementos interdependentes e complementares da mesma realidade. É fundamental reter esta conclusão, pois voltarei a ela ao introduzir Paul Ricoeur no debate. Por ora, importa saber que essa realidade é, em si mesma, objetiva porquanto seja inconsciente; ou seja, ela se encontra aquém e além da volição humana, não resultando dela portanto. Assim, em termos pouco rigorosos, se a subjetividade pode se entender como uma espécie de “conversa consigo mesmo” – sendo a intersubjetividade uma “conversa com o si mesmo dos outros”, digamos –, ambas são mediadas por essa objetividade, ao mesmo tempo exterior e interior, imposta pelo inconsciente. Esse inconsciente é simbólico, como Lévi-Strauss não se cansa de afirmar, e é assim que se afirma que é igualmente simbólica a ordem do pensamento que constitui o Homem. Esse simbolismo, no entanto, deve-se lembrar, pode ser objetivamente entendido, como realidade exterior ao Homem, na medida em que o constitui e o define; mas igualmente pode ser subjetivamente interpretado, como lhe sendo interior, intrínseco, pois é próprio ao sujeito experimentar como seu o conjunto de concepções e associações que dão a esse simbolismo sua concretude, sua atualização.

Esse novo Humanismo estruturalista começou a se desenhar juntamente à concepção da Antropologia como ciência semiológica, que se desenvolve ao longo da obra de Lévi-Strauss, e mais especialmente na abordagem dos átomos de parentesco como partes de uma estrutura mais complexa, na qual, pela relação que mantêm entre si, eles assumem seus valores próprios. Do mesmo modo, a interpretação do mito como um “ser da linguagem”, tal como o autor sempre afirmou, corrobora essa definição semiológica, pois não apenas as unidades temáticas mínimas do mito são denominadas mitemas (como os fonemas o são para a fonética), mas os próprios mitos só são identificáveis como o tema, do qual sabemos apenas as variações. Assim, seja pela proximidade da lingüística, por um lado, ou da música, por outro, tudo parece relacionar a antropologia estruturalista aos modos semiológicos de abordar seu objeto. Essa constatação é importante porque, nesse contexto, o sujeito dessa análise antropológica pode ser então entendido como um *signo*, sendo, como tal, relacional, posicional. Isso está estreitamente ligado à recusa lévi-straussiana da suposta antinomia entre objetividade e subjetividade, que o Humanismo tradicional sempre proclamou. É dentro do que poderíamos chamar de uma estrutura homológica universal, que faz da subjetividade e da objetividade aspectos interdependentes de uma mesma realidade, que o signo encontra sua realidade de ente posicional. O que daí decorre é importante. Como coisa posicional, a definição do signo – sua “identidade”, digamos – se encontra sempre alienada de si, encontrando-se na totalidade do sistema de que faz parte. Sua posição é sua relação com os outros.

Sob este aspecto, a crítica lévi-straussiana ao Humanismo tradicional parece ter como um de seus alvos principais o fato deste nunca ter realmente relativizado a condição humana, desconsiderando sua variedade quase incompreensível, distribuída por regiões, sociedades e culturas tão diversas e desiguais entre si. Ou seja, para o estruturalismo, é especialmente questionável que esse velho modelo de Humanismo não tenha relativizado nosso caráter humano, desconsiderando a totalidade de que fazemos parte – a própria humanidade, enfim –, preferindo, em vez disso, colocar o Homem, especialmente o ocidental, no centro das culturas, da história, da vida. E o fez sempre em nome da consciência e de seu domínio sobre o mundo. O Homem desse modelo tradicional de Humanismo está indissociavelmente atado a ela, parece ser definido por ela; é por ela que vive sua eterna ilusão de liberdade, de medir tudo por si mesmo. O sujeito consciente que, por atos de consciência, transforma o mundo à sua volta, tem, no entanto, correspondências insuspeitas: ele corresponde ao modelo proposto pelo criacionismo que a tradição judaico-cristã nos ensinou; o filho dileto da Criação, o que reina sobre uma natureza que aí se encontra exatamente para satisfazê-lo. Esse modelo de Humanismo, portanto, se acha intimamente relacionado às concepções teológicas cristãs, e, de certa forma, lhe dá – ou lhe pretende dar – o verniz acadêmico. É por isso também que, nas suas inúmeras mitologias, das mais materialistas às mais “espiritualizadas”, esse modelo de Humanismo tenha sempre tratado de forma bastante moralista a atividade humana (é preciso que haja um sujeito de consciência, afinal, se o que se quer é definir *de quem é a culpa e o pecado...*).

Assim, que sujeito é esse senão aquele que age pelo senso do bem – ou do mal – que pratica? Sua consciência é seu limite. Essa visão valorativa e etnocêntrica (quem define bondade ou maldade é nossa sociedade, afinal) se resume numa dependência permanente, do Homem, em relação ao conteúdo moral de sua ação, ou seja, aos significados que ele lhe imputa. É interessante notar que o significante, como entidade semiológica, não desempenha papel relevante na forma humanista mais tradicional de pensar e classificar. Isso, em parte, se deve ao fato de que o significante, essa entidade que Saussure tão bem compreendeu, amarra o significado ao acontecimento, formando o signo – não tendo portanto, o significado, a liberdade de associação e de significação que esse modelo de Humanismo gostaria de nele enxergar. Ele não é “livre” e não depende exclusivamente da escolha do sujeito para dar sentido e razão a um signo lingüístico; ou seja, qualquer significado já associado – já “praticado”, digamos – está atado a um significante, e é por ele limitado. Talvez essa seja a razão pela qual certas teorias sociais caudatárias do Romantismo novecentista – como as variações mais “politizadas” da crítica literária européia do pós-guerra, além, é claro, das ciências sociais e da filosofia política marxistas na mesma Europa –, tenham menosprezado tão sistematicamente o debate com as teorias Iluministas e/ou neo-Iluministas, como o próprio estruturalismo. Nestas, o significado, como entidade *inteligível* do fenômeno semiológico, se limita pelo significante; e este, a parte mais propriamente *sensível* da significação, parece ser o que de fato apreendemos no processo cognitivo⁴. Não é à toa que Lévi-Strauss foi tão “mal-falado” pelas esquerdas nos anos 1960 e 70: seu estruturalismo obliterava a ilusão da liberdade, e parecia, ao olhar mais superficial, negar certos engajamentos políticos apenas por mostrar que a liberdade da ação e da consciência não eram bem o que se desejava.

De fato, o que seria do Homem Romântico, idealizado pelo Humanismo, sem a ilusão da liberdade? Não sendo plenamente consciente das estruturas pelas quais é agido⁵, ele crê na liberdade de sua escolha, e vê nela o trunfo do domínio que supõe exercer sobre o mundo que o circunda. A ação do Homem é toda ela significativa; criadora de um sentido que ele imagina advir de sua reflexão consciente (no que ele, alias, crê corretamente, pois que todo processo de significação é certamente humano; seu erro é imaginar que controla o processo, quando apenas faz parte dele...). Para Lévi-Strauss, se assim se pode sugerir, o Homem é mais um signo relacional que um conjunto de significados que se auto-determina. Para ele, o número de estruturas inconscientes (das quais os modelos de organização social, por exemplo, são apenas uma decorrência mais ou menos imprecisa) é necessariamente finito, o que reduz e limita a liberdade da ação humana a uma escolha entre as alternativas possíveis no momento

□ ⁴A distinção entre inteligível e sensível, ou, noutros termos, entre concebido e vivido, se reporta à separação entre, por um lado a metalinguagem e os artefatos teóricos e intelectuais, e, por outro, o mundo empírico que em tese ela deve reportar. É a distinção entre estrutura e realidade: “O princípio fundamental é que a noção de estrutura social não se refere à realidade empírica, mais aos modelos construídos em conformidade com esta.” Lévi-Strauss, C., *Antropologia estrutural*, SP, Tempo Brasileiro, 1975, p. 315.

□ ⁵“Nós não pretendemos mostrar como os homens se pensam nos mitos, mas como os mitos se pensam nos homens, e através deles”. Lévi-Strauss, C., *L'Origine des Manières de Table*, Paris, Plon, 1968, p. 20.

(é a isso que se dá o nome de conjuntura: um arranjo da estrutura, aparentemente diverso de si mesmo, mas organizando apenas elementos preexistentes; tal como as imagens formadas num caleidoscópio, que nunca são iguais, mas nunca podem ser realmente diferentes, pois seus elementos mínimos são sempre os mesmos). Sob esse aspecto, entendendo a coisa como um lévi-straussiano, a consciência humana se limita a “atualizar”, segundo a circunstância, esquemas estruturais que não se lhe apresentam como seu objeto, digamos, mas que sobre ela atuam (são dela o sujeito, ao menos parcialmente). Assim, o Homem só pode agir sobre o mundo real colando nele significados que pretende, agindo de consciência, em condições mais ou menos restritas – restritas pelo inconsciente. Desse modo, para Lévi-Strauss, o sujeito não é um produto significado de si mesmo (tal como os românticos pleiteiam), devendo ser entendido como uma entidade semiológica completa, cujo sentido advém das inter-relações que mantém – *a limitação imposta pela inconsciência à consciência equivalendo aos limites que a forma (o significante) impõe ao conteúdo (o significado)*. Em suma, esse sujeito já não faz o que quer, faz o que pode...

Um exemplo interessante para discutir esse aspecto da teoria é nosso conceito ocidental e individualista do progresso, assim como o sentimento de orgulho paterno que temos diante dele. De fato, a idéia que temos do progresso parece mais um mito de nossas sociedades ocidentais, coisa com que nos entretemos para manter as certezas a respeito do futuro incerto e nosso domínio sobre ele, que uma categoria universal que poderia ser comparada com as de outras sociedades. Nossa mitologia individualista nos mostra que somos construtores de nós mesmos, que agimos diante das adversidades e sempre andamos para frente. Não nos mostra, porém, o quanto isso é precário quando se trata de entender a humanidade, pois que outras sociedades, diferentes da nossa, parecem desconsiderar completamente essa nossa crença na continuidade evolutiva e unidirecional que denominamos história. Lévi-Strauss nos adverte contra esse engano, argumentando que nossas concepções evolutivistas da história coletiva advêm da apreensão (aliás, ilusória) que temos de nossas vidas individuais, íntimas, como coisas que ocorrem continuamente através do tempo, sem interrupções, num sentido óbvio que vai da infância ao envelhecimento. Para o autor, esses processos, sejam os da vida individual, sejam os da coletiva, são cumulativos, não evolutivos. Disso advêm concepções não mais que provisórias, com as quais gostamos de nos iludir (o fato de comprar uma casa depois de passar a vida juntando dinheiro, por exemplo, não nos diz que *progredimos*, mas apenas que acumulamos). Entender coisas desse tipo como progresso nada tem a ver com a natureza do dinheiro ou das habitações, mas com o modo competitivo e individualista com que gostamos de encarar a coisa. Processos desse tipo, passados numa região das mentalidades individuais e coletivas a que dificilmente o sujeito comum tem acesso (chamados aqui e ali de ideologias, e tratados como pensamento mítico por Lévi-Strauss, com algumas distinções) são fundamentalmente inconscientes. Incontroláveis, portanto.

A idéia de progresso está, desse modo, intimamente ligada aos preceitos daquele modelo tradicional de Humanismo, que supõe poder tomá-lo como produto da ação humana transformadora da história. Contudo, se as culturas, como Lévi-Strauss afirmou várias vezes

nas suas *Mythologiques*, são variações sobre um tema, então não há progresso que separe uma das outras, nem grau de evolução que as afaste ou aproxime de uma referência. Por isso, progresso e evolução são noções de uma consciência etnocêntrica ocidental tanto quanto a atitude que tomamos diante da passagem de um tempo que parece carregar consigo a mudança. Parecemos precisar dela para viver, mas, afinal, o que vem a ser mudança? Para o modelo tradicional de Humanismo, é uma conseqüência da atividade do sujeito histórico que avança para além dos limites no seu tempo (sejam sociais, políticos, econômicos, culturais, científicos, religiosos, filosóficos, literários, artísticos e por aí vai) e rompe as estruturas intemporais. Para esse tipo de concepção, a mudança – associada atualmente ao conceito mais moderno, e muito valorizado, de “ruptura” – se confunde com a própria história, pois ela deve ser evolutiva e implica transcender a estrutura que pode ser quebrada, seja pela ação volitiva e pela consciência individual, seja como o resultando da transformação levada adiante pelo conjunto dos projetos humanos. Enfim, o homem de consciência age.

Para Lévi-Strauss, essas concepções assumem forma distinta. A mudança existe, mas, sem dúvida, com outros pressupostos, ganhando outra interpretação. Ela é a transformação pela qual um sistema semiológico passa (um sistema como o de parentesco ou o mitológico, por exemplo), quando seus elementos constitutivos mínimos se rearranjam, adquirindo assim, a estrutura, uma nova configuração. Dá-se no caso do caleidoscópio. Se, por um lado, ele é uma estrutura cujas configurações e combinações existem em número variável e finito, também permite, por outro, nos limites que impõe, a transformação dessas configurações e a conseqüente passagem de um estado a outro – ou seja, importa saber em que nível a mudança ocorre, a que princípios obedece. Como Lévi-Strauss adiantou, uma estrutura pode passar por transformações (tanto quanto pode o conteúdo do inconsciente, desde que se analise), mas seus elementos constitutivos, e a lógica que opera a mudança, devem ser sempre os mesmos, em todos os estados ou configurações (não é tão óbvio, mas os elementos de um trauma instalado na inconsciência já estavam lá antes dele se tornar trauma...). Por isso, a mudança mais profunda não está ao alcance dos rearranjos históricos, na ação de seus sujeitos. Antes, reside na ordem invisível que opera tais rearranjos, coisa que o autor chamou de “estrutura inconsciente do espírito humano”.

Na perspectiva lévi-straussiana, o comportamento humano é determinado mais pelas leis inconscientes (que, a rigor, são naturais) que pelas regras sociais (estas, conscientes). Nos termos de Lévi-Strauss, aquelas leis constituem a ordem do *inteligível*, e seu raio de ação subsume a ordem que o autor denomina de *sensível*, esfera na qual o sujeito pode atuar e agir (com pequenas distinções, essas duas ordens são simétricas às que o autor denomina *concebido* e *vivido*). O *vivido*, nesse esquema, é precisamente aquilo que a sociedade e cada um de seus membros tomam como suas experiências, como a dimensão empírica de uma vida que, por certo, não existe apenas empiricamente. O *vivido* é aquilo que sabemos, que registramos, que fazemos. A ordem do *concebido*, por outro lado, só é parcialmente acessível à sociedade por meio da ciência e da especulação filosófica – ou seja, por modelos que constituímos para, em termos compreensíveis, traduzir o que se passa numa região de nosso

pensamento (inclusive social) que desconhecemos amplamente. Ciência e filosofia, sob esse aspecto, são instrumentos com que tentamos desvendar o funcionamento profundo daquilo que, à primeira vista, parece sempre caótico e irracional (o paralelo entre o papel delas para as sociedades, e o da psicanálise, para o indivíduo que tenta desvelar o que também lhe parece caótico, mas dentro de si mesmo e de seu comportamento, não é casual). Por isso mesmo, elas não são, entre nós, apenas instrumentos de diagnóstico. É com elas também, e com as ideologias que por vezes delas decorrem, que queremos mudar os destinos sociais e políticos de nossas sociedades. Conseguimos fazê-lo, isso é certo, mas o que importa perguntar, nesse contexto, é menos o que mudamos, ou o quanto, e mais por que razão o fazemos, ou que forças nos levam ao movimento que a nós mesmos parece irresistível. O “progresso”, como já vimos, é uma resposta que costumamos dar a isso (nas palavras de alguns, normalmente políticos conservadores, o progresso é uma coisa irresistível, inevitável, etc., mas também não podemos esquecer a fé inabalável que os revolucionários mantêm nos seus próprios planos, e nas sociedades muito mais justas que só poderão vir com eles⁶). Enfim, o *vivido* justifica muita coisa. Na ordem do *concebido*, a história pode ser outra.

No mundo em que vivemos nossas vidas, o que se nos apresenta como *a verdade* é quase inteiramente mediado pelo que sentimos, pelo que nossas sensibilidades físicas nos informam. No entanto, a relação que a sensibilidade mantém com a verdade deve ser questionada (o é desde Platão), e esse é um dos grandes problemas postos à consciência que o sujeito tem de seu mundo e de si próprio. A crer nos seus sentidos, ele aliena de seu espírito o entendimento que tem da realidade; entendimento que só poderá exercer completamente – ou menos incompletamente – por meio de uma atividade especulativa, científica ou filosófica, que ponha em questão o dado da experiência imediata. Mas a dúvida nunca o abandona – ou, de certo modo, nunca o alcança. Tanto no caso da experiência empírica imediata, como no da reflexão que tenta desvelar razões profundas que a aparência esconde, ele se encontra distante das estruturas inconscientes de pensamento que o fazem entender o que sente como

□ ⁶ Interessante notar o quão polissêmico pode ser o conceito de progresso. Pode ser entendido como a justificativa para se deixar levar pelos argumentos de quem diz estar ao lado dele (os modernos liberais da economia que argumentam ser ultrapassadas as tentativas de controlar o mercado...), ou como a razão para fazer exatamente o contrário disso (há os que argumentam que só pode haver progresso com bem-estar social e, portanto, com a intervenção do Estado que não expropria o trabalho alheio em proveito próprio). Em qualquer caso, o progresso está sempre aí. O que me parece mais notável é que essa idéia de progresso, como coisa que é boa em si mesma, como valor absoluto, impõe-se a ponto de ninguém discuti-la. Não seria mais fácil para os adeptos das regulações do Estado na economia, por exemplo, dizer simplesmente que essa conversa nada tem a ver com progresso; que foi o progresso a fazer ruir o mundo em que vivemos, e que portanto seria melhor pensar doravante numa sociedade que não tivesse o progresso como meta? A resposta é não, porque o marxismo, ele mesmo, muito utilizou a noção de progresso para nos fazer crer que ele leva da barbárie ao capitalismo, e deste ao socialismo. Levando a reflexão adiante, no entanto, seria interessante pensar o caso de alguns movimentos ecológicos, que parecem ser hoje os divulgadores de um pensamento que põe em questão o valor intrínseco do progresso, e em dúvida o que ganhamos com ele. Ainda assim, porém, estaremos em situação paralela: esses grupos de ativistas são precisamente aqueles que denominamos de “religiosos” ou “fanáticos”, por seus métodos para nós irracionais, ou de “utópicos”, pela impossibilidade capitalista de implementar o que propõem. Eles parecem estar contra o progresso, mas nossa sociedade parece estar contra eles. Nem de longe estou aqui a defendê-los, é bom que fique claro, mas talvez devamos pensar o pouco mais seriamente nossas concepções, também algo “religiosas”, do progresso incontornável.

o que sente, o que sabe como o que sabe. Sua reflexão educada e crítica (coisa que, de todo modo, permanece privilégio de uma minoria interessada no pensamento mais do que na matéria), formada pela ciência e pelas letras, pode levá-lo para além da contemplação ingênua do mundo (coisa que as majorias deseducadas entendem como o *seu* grande privilégio...), mas não pode tirá-lo dele. Esse problema, o da crítica de médio alcance – que vai para além da manifestação imediata, mas não chega às estruturas –, é precisamente o que Lévi-Strauss quer corrigir. Se consegue ou não, é outra história, e a natureza do que aqui se discute parece depor contra a possibilidade de averiguá-lo com segurança, porém sua sugestão de que o inconsciente se encontra resguardado de nossa ação transformadora é provavelmente plausível. É a razão pela qual Lévi-Strauss interpreta o estruturalismo, ele mesmo, mais como uma mitologia da sociedade ocidental do que uma ciência pretensamente eficaz. Não é um tiro no pé; é a consequência lógica de si mesmo. Sob esse aspecto, Marx e suas teorias do socialismo científico, por exemplo, parecem ser mais um tipo de crítica de médio alcance – bem feita, em todo caso – do que uma ruptura real das estruturas de dominação, que por certo vão muito além do plano econômico, da mais-valia e dos motores da história.

Em casos de teorias como a marxista, que alguns nas ciências sociais batizaram de *teorias críticas*, podemos ver com clareza a distinção entre uma leitura estrutural e uma que assim se pretende, mas que, por razões diversas, ideológicas ou políticas, não chegam a sê-lo. Aqui, o que me interessa é mostrar que o Homem ocidental vive também seus mitos, e que isso que, entre nós, denominamos “política”, se encontra intimamente relacionado com os modos míticos de operação do pensamento ocidental. Entre nós, o fundamento da força persuasiva desse mito reside em acreditarmos nos seus sujeitos; como se dele fôssemos os verdadeiros agentes. Lévi-Strauss nos ensina que somos, no máximo, seus personagens.

Isso nos põe em situação similar à dos povos indígenas, pois, assim como eles, nós também superamos nossas carências mais elementares de sentido – ou ao menos, no nosso caso, parte importante delas – recorrendo ao conjunto semântico e sintático de que o pensamento mítico nos provê. Que o significado fornecido pelo mito seja menos comprovável que aquele que temos nas ciências, por exemplo, pouco importa. Mais importante é que ele está disponível e pode ser conscientemente assimilado, pois se constitui grandemente num léxico que podemos reorganizar quase indefinidamente, atendendo às nossas necessidades. Teremos aqui um ponto interessante a debater com Ricoeur, pois seu modelo de ideologia como representação, dominação e deformação, mostra aproximações e afastamentos em relação a esse modelo estrutural de mito. Voltaremos a isso mais tarde. Por ora, vale deixar claro que o mito político (ou o mito do fenômeno político como definidor da vida social, para ser mais preciso) é experimentado por nós como uma tentativa de controle sobre o mundo circundante, assumindo contudo um papel bastante peculiar. Nossa sobrevalorização da história guarda íntima relação com o fenômeno político exatamente porque, política, para nós, tem a ver com aquilo que mudamos; tem a ver com as transformações que impomos ao nosso destino. A história, nesse contexto, é o plano privilegiado em que vivemos nossas ilusões de liberdade e de autodeterminação porque é nela que vemos as transformações políticas que nos

afetam. De certo modo, julgamos a história – ao menos, a história social – como uma decorrência do que se passa no mundo da política; e a política como a principal ordem de acontecimentos históricos. Sendo, pois, a história o fato coletivo que nasce de nossa percepção íntima de evolução individual, o mito político assume o duplo status de definir a vida do sujeito na sociedade, e de definir a vida da sociedade, ela mesma, como ação conjunta de seus indivíduos. Desse modo, o mito político, amparado em seus diversos níveis de explicação ideológica, garante ao sujeito que ele é um ente histórico, que age historicamente ao vivenciar o mito (vemos isso em propagandas eleitorais, por exemplo). Sob esse aspecto, entre nós, o mito político é o mais importante e o mais persuasivo.

Agindo politicamente, fazemos nosso destino e nossa história – ou ao menos é isso que ouvimos dizerem o tempo todo. Mito de liberdade, que, no entanto, não trata igualmente as duas faces da moeda. O indivíduo livre para se organizar politicamente, e “conscientemente” se engajar e escolher – e querer que os outros sigam suas escolhas, claro –, é o mesmo que, quando se afasta da política, igualmente por um ato de liberdade, é denominado “alienado”, pois deixou nas mãos de outros a construção de seu mundo e a formação de sua consciência. Não deixa de ser paradoxal que o mesmo mito que aliena o sujeito das estruturas inconscientes de pensamento pode também aliená-lo da consciência de seus atos imediatos. É verdade que o Sujeito dedica sua atenção ao Objeto, e não o contrário (é por isso que é chamado de sujeito, aliás), mas o mito político nos ensina algo muito didaticamente: essa atenção, de fato, não provém do sujeito. É o mito que define o que o sujeito considera, bem como sua ação sobre o objeto considerado.

O sujeito continua qualificado pela atenção que dedica aos objetos, mas, para ele, ela é uma apropriação de sua consciência apreensiva de uma realidade que lhe escapa: o pensamento mítico, do qual participamos, sem contudo conhecê-lo a fundo. Para alguns, não parecerá conclusão muito animadora; e não é mesmo.

Parte 2. Ricoeur & Lévi-Strauss. Aproximações epistemológicas, ocultas ou não.

Para não desfazer as conclusões, mas para torná-las mais densas e complexas, vale a pena introduzir mais detalhadamente aqui o argumento ricoeuriano. Estariam os dois autores abordados neste texto tão distantes, um do outro?

Ao apresentar o argumento lacaniano da constituição da subjetividade como identidade (em três fases: 1ª. A identidade nasce da apreensão da imagem exterior; 2ª. O pai interdita a fusão à mãe e; 3ª. A criança se identifica com o objeto de desejo da mãe, o próprio pai.), argumentei que Lévi-Strauss entendia a inter-subjetividade como a face objetiva que a subjetividade tem de assumir na constituição do ego. Esse é um dos aspectos mais mal-compreendidos na obra do autor, e poucos parecem tê-lo interpretado tão apropriadamente quanto Paul Ricoeur. Seu argumento de que a separação objetividade-subjetividade é apenas metodológica, e de que foi exatamente o romantismo alemão do século XIX que o formulou, se

encaixa exemplarmente nas conclusões aqui apresentadas. Em linhas gerais, lembremos seu argumento. Em textos como “Le modèle du texte, l’action sensée considérée comme un texte”, ou mesmo num livro-resumo, como *Teoria da interpretação*, Ricoeur argumenta que o assim chamado “círculo hermenêutico” se compõe da interação dialética entre dois tipos de inteligência, que os românticos alemães novecentistas supunham separados: a inteligência que explica e a que compreende. Para ele, a relação entre *explicar* e *compreender* ganhou uma dimensão especial em Dilthey, na sua famosa divisão entre ciências da natureza e ciências do espírito, as primeiras explicando o mundo, as segundas compreendendo o homem. Para este autor, a explicação está permanentemente atada às ciências naturais por meio de uma lógica indutiva; a compreensão, ao contrário, em tudo irreduzível à explicação, justifica-se pela via psíquica – e, assim, às ciências do espírito, das quais participam igualmente a história e a psicologia. É dessa forma que Dilthey encontra uma objetividade para as ciências do espírito: elas se tornam ciências na medida em que as expressões da vida sofrem um tipo de objetivação, mensurável em disciplinas como essas. Tal *objetivação*, nos termos de Ricoeur, é a contrapartida da relação dialética entre *explicar* e *compreender*.

Essa mesma objetivação também está em questão, nos termos de Lévi-Strauss, quando a subjetividade e a objetividade, do eu do outro, se encontram. Vale a pena lê-lo aqui:

"O risco trágico que sempre espreita o etnógrafo, lançado nessa empresa de identificação, é o de ser vítima de um mal-entendido; isto é, a apreensão subjetiva, à qual ele chegou, não apresenta, com a do indígena, nenhum ponto comum, além de sua própria subjetividade. Esta dificuldade seria insolúvel, sendo as subjetividades, por hipótese, incomparáveis e incomunicáveis, se a oposição entre mim e o outro não pudesse ser superada num terreno que é também aquele em que o subjetivo e o objetivo se encontram; isto é, o inconsciente. De um lado, de fato, as leis do inconsciente estão sempre fora da apreensão subjetiva (...) e de outro, porém, são elas que determinam as modalidades dessa apreensão".⁷

E, um pouco adiante:

"O inconsciente seria assim o termo mediador entre o eu e o outro (...). Assim, a apreensão, que só pode ser objetiva, das formas inconscientes da atividade do espírito, conduz do mesmo modo à subjetividade, pois, definitivamente, trata-se de uma operação do mesmo tipo que, na psicanálise, faculta-nos a reconquista, para nós mesmos, do nosso eu mais estranho e, na indagação etnológica, nos faz alcançar o mais estranho dos outros como se fosse um de nós. Nos dois casos é o mesmo problema que se coloca: o de uma comunicação procurada, tanto entre um eu subjetivo e um eu objetivante, quanto entre um eu objetivo e um eu subjetivado".⁸

Assim, a radicalidade daquela separação entre explicar e compreender, proposta Dilthey, e que se mostra muito mais complexa (senão mesmo questionável) em Lévi-Strauss, é substituída por uma concepção bastante mais maleável nas palavras de Ricoeur:

"(...) assim, a compreensão e a explicação tendem a se sobrepor e a transitar uma para a outra. Suporei, no entanto, que na explicação explicamos, *ou desdobramos o âmbito das*

□ ⁷"Introdução: A obra de Marcel Mauss"; *Marcel Mauss, Sociologia e Antropologia*, SP, EPU/EDUSP, 1974, p. 18.

□ ⁸"Introdução: A obra de Marcel Mauss"; *Marcel Mauss, Sociologia e Antropologia*, SP, EPU/EDUSP, 1974, p. 19.

proposições e significados, ao passo que na compreensão compreendemos, ou apreendemos como um todo a cadeia de sentidos parciais num único ato de síntese".⁹

E segue Ricoeur, um pouco adiante:

"Compreender o sentido do locutor e compreender o sentido da enunciação constituem um processo circular. O desenvolvimento da explicação como um processo autônomo parte da exteriorização do evento no sentido, que é completado pela escrita e pelos códigos generativos da literatura. Por conseguinte, a compreensão, que se dirige mais para a unidade intencional do discurso, e a explicação, que visa mais à estrutura analítica do texto, tendem a se tornar pólos distintos de uma dicotomia desenvolvida. Mas tal dicotomia não vai ao ponto de destruir a dialética inicial do significado do locutor e da enunciação".¹⁰

E sua posição se define então:

"O termo interpretado deve, pois, aplicar-se não a um caso particular da compreensão, a das expressões escritas da vida, mas a todo processo que abarca a explicação e a compreensão".¹¹

Mais ou menos como se disséssemos que a interação dessas duas inteligências, objetiva e subjetiva, se faz em todas esferas da vida, aí presentes tanto as realizações conscientes quanto as limitações inconscientes a elas impostas. Não faltaria muito para que o argumento ricoeuriano chegasse bem perto desse neo-humanismo lévi-straussiano. Nesse momento da história do pensamento ocidental de que ambos participam, não é estranho que suas posições se aproximem tanto, mesmo que se situem, em princípio, em campos epistemologicamente antagônicos.

Deve-se lembrar que essas relações entre objetividade e subjetividade, ou entre explicação e compreensão, são em tudo devedoras dessa cisão irreconciliável com que as sociedades ocidentais entenderam o mundo desde a Idade Média: a cisão entre o *eu* e o *outro*. A ruptura não é, portanto, responsabilidade dos românticos novecentistas, que apenas a aprofundaram e deram a ela um perfil mais moral e prescritivo, ao sugerir que *o outro do homem é a natureza*. Essa idéia, a de que o Homem é o contrário do meio natural do qual advém, baseia-se num pensamento bem ingênuo: o de que, por conceber intelectualmente a natureza, e agir materialmente sobre ela, transformando-a, ele é seu produto mais bem acabado, mais desenvolvido e, por isso, menos natural. Mais ou menos como achar que um diamante, pelo fato de sê-lo, não é mais um minério... Desde a Idade Média, época em que o conceito de Homem distinto da Natureza ganhou a relevância que tem ainda hoje, e filósofos como Kant, por exemplo, se puseram a pensar o que disso resultava para a filosofia e as ciências, a idéia de base se circunscrevia mais nos domínios do pensamento religioso do que no laico. É particularmente de dentro da Igreja Católica, que na época costumava queimar os recalcitrantes, que essa concepção moral da superioridade humana advém. Ela estava baseada nos textos sagrados, segundo os quais o Homem era um produto direto de Deus, chegado à Terra depois que a natureza edênica já se encontrava pronta, restando-lhe apenas dela se servir (apesar das suspeitas de que nos fez objeto, a intromissão da serpente, parece,

□ ⁹Ricoeur, P., *Teoria da Interpretação*, Lisboa, Ed. 70, p. 84. Itálicos meus.

□ ¹⁰Ricoeur, P., *Teoria da Interpretação*, Lisboa, Ed. 70, pp. 85,6.

□ ¹¹Ricoeur, P., *Teoria da Interpretação*, Lisboa, Ed. 70, p. 86.

não acarretou mudanças significativas no caráter que a humanidade assumiria doravante, tendo-lhe adicionado porém os inconvenientes que, a rigor, nos trouxeram a necessidade de inventar as ciências: *a natureza já se tratava então de algo que teríamos de dominar!*). Assim, desenvolvida quase inteiramente no âmbito de um pensamento religioso que propunha nossa superioridade sobre o mundo natural, a relação antagônica que se estabeleceu entre a nossa subjetividade apreensiva, por um lado, e a objetividade apreendida da natureza, por outro, ganhou com o tempo e o crescimento das ciências um perfil menos divino. O Homem contrário da Natureza, posto que feito para dominá-la, progrediu lentamente, e se tornou o Homem que precisava entender (e dominar...) a si mesmo. E assim, já como um atributo moderno, essa subjetividade reflexiva que os homens aos poucos foram ganhando serviu não apenas para separá-los dos objetos que dominavam, mas igualmente para que se separassem entre si.

É nesse contexto dinâmico de relações entre homens e natureza, por um lado, e entre os homens, eles mesmos, por outro, que as reminiscências românticas da separação sujeito-objeto (ou subjetivo-objetivo) deixam de ser hegemônicas. Já no panorama intelectual do século XX, com sua multiplicação de universidades, de pensadores e de teorias, as ciências da natureza e as do espírito começam a se compreender como coisas menos antagônicas entre si, marcando a cultura ocidental erudita moderna com uma perspectiva intelectual mais integradora.¹² Esse modo moderno de reclassificar as coisas teve seus grandes desenvolvedores. Dentre eles, Ricoeur se destaca pela qualidade de suas considerações (não apenas na epistemologia, mas também na fenomenologia da religião), contudo convém admitir que outros autores à primeira vista discordantes, como o próprio Lévi-Strauss, não estão assim tão distantes de seu ponto de vista. Todos são filhos legítimos de seu tempo. Lembro aqui, à guisa de exemplo, uma resposta que o pai do estruturalismo moderno deu a uma pergunta que lhe fora formulada por Ricoeur. Ao argumentar que o fenômeno do simbolismo só se encontra numa estrutura, numa economia de pensamento, e portanto não deve ser buscado na natureza ou na biologia, Lévi-Strauss concluiu: *“nunca se poderá fazer uma hermenêutica sem estruturalismo”*.¹³ Ao dizê-lo, ele não estava se referindo aos modelos hermenêuticos românticos de um século antes, mas precisamente àquilo que Ricoeur sempre defendeu, ou seja, à interdependência entre as dimensões mais objetivas da realidade interpretada e as mais subjetivas da interpretação; assim como à necessidade de recorrer a elas para empreender qualquer movimento de entendimento pleno. Mais precisamente, Lévi-Strauss atacava os argumentos segundo os quais seu estruturalismo naturalizava o homem e o pensamento, para deles deduzir leis inumanas gerais. No entanto, ele não o fazia por discordar dessa

□ ¹² Não se tratou da generosidade do Papa, no entanto. Antes, pareceu mais o resultado das guerras do período, que fragmentaram a Europa em múltiplos Estados nacionais, pulverizando junto o poder da Igreja, que continuou participando de alguns desses Estados, mas não de todos. Deve-se contar também sua capacidade de adaptação, sendo notável a maleabilidade com que ela se moldou a um mundo no qual não podia mais pregar o terror e matar, porque as ciências, em termos weberianos, já o haviam *desencantado* quase completamente no início da era moderna, inaugurada aliás pela Revolução Francesa. De certa forma, a integração objetivo-subjetivo deve grandíssima parte de sua razão de ser à República moderna...

□ ¹³ "Reponses a Quelques Questions", *Esprit*, nov. 1963.

“naturalização”, ou por não desejar realizá-la (o que o tornaria um romântico), mas precisamente porque via em seus críticos essa dicotomização radical entre natureza e cultura, ou entre o que é objetivo no mundo empírico e o que é subjetivo na sua apreensão. Estas palavras demonstram-no exemplarmente:

"(...) a natureza é de tal modo organizada que é mais vantajoso, para o pensamento e a ação, proceder como se uma equivalência, que satisfaz o sentimento estético, correspondesse também a uma realidade objetiva. Sem que nos caiba aqui procurar por que, é provável que espécies dotadas de algum caráter digno de nota dêem ao observador o que se poderia chamar "direito de seguir": o de postular que esses caracteres visíveis são o signo de propriedades igualmente singulares, mas ocultas. Admitir que a própria relação entre ambos seja sensível (...) vale, a título provisório, mais que a indiferença a qualquer conexão".¹⁴

Como se pode ver, a oposição radical entre o dado objetivo empírico (as espécies naturais) e nossa interpretação (a atribuição de significação e elas, correspondendo a características previamente presentes) não está em seu discurso. Seu argumento, aqui, parece ser exatamente o contrário; sugerindo que *a natureza, ela mesma, participe da interpretação que damos à nossa experiência do mundo empírico*, na medida em que, por sua organização própria, *ela organiza nosso modo de organizar – ou seja, nosso modo de pensar, de interpretar*. Para Lévi-Strauss, a natureza e a cultura sempre constituíram ordens paralelas e mutuamente remetentes da vida humana, só se podendo entender o surgimento do fato cultural para a humanidade se se considerar que a cultura parte da natureza que reinventa, e na qual todos nós estamos imersos.

Não se trata, pois, de interpretação apressada das obras desses dois autores a sugestão de que ambos, em pólos metodologicamente distintos, e epistemologicamente autônomos, representem uma complementaridade notável. Em Lévi-Strauss e em Ricoeur, seja na defesa de métodos objetivos de análise da estrutura inconsciente do pensamento, seja na proposição de que reside na subjetividade dos conteúdos manifestos do pensamento o sentido que a estrutura adquire, podemos encontrar a necessidade do “círculo hermenêutico” que Ricoeur teve o mérito de repor sobre a mesa de debates. O que interessa notar aqui é que, se as palavras do grande hermeneuta estão corretas, e o movimento pleno de interpretação só se dá mediante a interação entre explicação e compreensão, então não parecerá descabido afirmar que ambos os autores não apenas realizam suas próprias hermenêuticas (cada um procedendo às duas etapas dialéticas da interação, embora privilegiando uma delas), como igualmente o fazem conjuntamente, na totalidade epistemológica que seus pensamentos constituem. Ainda que de modo não muito explícito, Lévi-Strauss refaz pela segunda vez, em seu trabalho de dedução de traços estruturais, o mesmo movimento que o havia levado a eles, mas em sentido oposto: como bem diagnostica Ricoeur, o movimento do sentido à referência é necessário ao seu contrário (da referência ao sentido), epistemicamente fundante para o método estrutural.

□ ¹⁴O Pensamento Selvagem, São Paulo, CEN e EDUSP, 1970, pp. 36,7. Itálicos meus.

É o hermenêuta que o atesta, ao demonstrar que a análise estruturalista dos mitos implica a leitura e a compreensão de seu sentido. Lévi-Strauss não renuncia, pois, ao significado, mas o integra ao significante. Seguindo o pensamento de Ricoeur, na análise do mito de Édipo, Lévi-Strauss reparte em feixes de relações, doravante paradigmáticas, os elementos significativos representativos dos conflitos existenciais que o mito tenta resolver. Como ele afirma: "Sem tais conflitos existenciais, não haveria contradições a vencer, não existiria nenhuma função do mito como tentativa para resolver as contradições".¹⁵

Ricoeur segue em seu argumento:

"(...) as estruturas são igualmente tentativas para se medir com as perplexidades da existência e os conflitos profundamente envolvidos na vida humana. Nesse sentido, as estruturas, elas também, têm uma dimensão referencial. Elas apontam na direção das aporias da existência social, as mesmas aporias em torno das quais o pensamento mítico gravita".¹⁶

De fato, se considerarmos o que Lévi-Strauss afirma num pequeno, mas importante texto de 1960, veremos que ele propunha algo muito semelhante ao defendido pelo fenomenólogo. Esta frase em tudo lembra as palavras de Ricoeur, embora em outros termos: "A prova da análise está na síntese".¹⁷ Segue o estruturalista, então; demonstrando que seu estruturalismo não é um formalismo, pois empreende algo que o hermenêuta identificaria como aquele duplo movimento já descrito:

"Para (o formalismo,) os dois domínios devem ser absolutamente separados, pois somente a forma é inteligível, e o conteúdo não é senão um resíduo desprovido de valor significativo. Para o estruturalismo, esta oposição não existe: não há, de um lado, o abstrato e, de outro, o concreto. Forma e conteúdo são de mesma natureza, sujeitos à mesma análise. O conteúdo tira a sua realidade da estrutura, e o que se chama forma é a estruturação das estruturas locais que constituem um conteúdo".¹⁸

É a razão pela qual um estruturalista bem poderia assumir os dois movimentos já mencionados, pois que as tais "estruturas locais que constituem um conteúdo" são a matéria mais elementar da estrutura inconsciente, esta formal. Assim, se, para Ricoeur, o círculo hermenêutico se dá no movimento do sentido à referência, e na volta desta àquele, encontramos em Lévi-Strauss a declaração de que "o conteúdo tira a sua realidade da estrutura", ou seja, de que a subjetividade (do conteúdo manifesto atribuído) se encontra presente na objetividade (da estrutura inconsciente que atribui), fazendo parte dela. Assim, a explicação que se apresenta na obra lévi-straussiana, mesmo que por meio de procedimentos formalizáveis, guarda em si a razão daquilo que suscita um ato de compreensão (ou é suscitado por ele). Ricoeur descreve essa dialética,

"primeiro, como um movimento da compreensão para a explicação e, em seguida, como um movimento da explicação para a compreensão. Da primeira vez, a compreensão será uma captação ingênua do sentido texto enquanto todo. Da segunda, será um modo sofisticado de compreensão apoiada em procedimentos explicativos. No princípio a

□ ¹⁵Ricoeur, P., *Teoria da Interpretação*, Lisboa, Ed. 70, p. 98.

□ ¹⁶"Le modèle du texte, l'action sensée considérée comme un texte", *Du texte à l'action: essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1986, p. 210.

□ ¹⁷Antropologia Estrutural II, RJ, Tempo Brasileiro, 1976, p. 140.

□ ¹⁸Antropologia Estrutural II, pp. 137,8.

compreensão é uma conjectura. No fim, satisfaz o conceito de *apropriação* (...), uma espécie de distanciamento associado à plena objetivação do texto. *A explicação surgirá, pois, como a mediação entre dois estágios da compreensão*".¹⁹

É por isso que, "(...) mesmo na apresentação formalizada dos mitos, feita por Lévi-Strauss, as unidades que ele chama mitemas expressam-se ainda como frases que têm sentido e referência".²⁰ Enfim, é a melhor demonstração de que sintaxe e semântica não podem, afinal, se separar completamente, e de que a estrutura e seus conteúdos manifestos constituem uma totalidade só divisível metodologicamente.

As estruturas, que são realmente descobertas pela explicação, ganham igualmente uma dimensão compreendida, além da naturalmente explicada, já que elas portam referências. Como conclui Ricoeur:

"(...) A compreensão é inteiramente mediada por um conjunto de procedimentos explicativos que ela precede e acompanha. A contrapartida dessa apropriação pessoal (...) é a significação dinâmica descoberta pela explicação, que nós identificamos mais acima como a referência do texto, a saber, *seu poder de abrir um mundo* (...) nós não somos autorizados a excluir o ato final do engajamento pessoal do conjunto total de procedimentos objetivos e explicativos que constituem a mediação".²¹

Assim, é graças ao engajamento, ao envolvimento, que *devolvemos ao texto um referente* – ao sentido manifesto, retorna uma estrutura. Nesse sentido, a interpretação pôde então se completar, e aquilo que havia sido explicado se tornou compreendido. É desse modo que, mesmo em Lévi-Strauss, o círculo se completou, dando origem a uma interpretação que partiu da empiria, encontrou suas estruturas profundas e a elas associou uma carga de sentido suficientemente forte para torná-las reais, sensíveis, para nós. E o fez porque esse sentido, também ele, se encontrava, embora oculto, presente no mundo que nos envolve. Enfim, não habitamos um mundo repartido.

Parte 3. Ricoeur ou Lévi-Strauss. Persuasão ideológica, eficácia simbólica e algo além.

O caso das distinções entre objetividade e subjetividade (e seus múltiplos desdobramentos e classificações) serviu para mostrar um insuspeito conjunto de aproximações entre Lévi-Strauss e Ricoeur. As discussões comportam argumentos que vão muito além do que expus aqui, porém, para ser mais justo com nossos autores, uma breve discussão sobre o conceito de ideologia, que apareceu no final da primeira parte do texto, poderá nos fazer entender igualmente algumas diferenças significativas entre eles. Veremos porque um privilegia o estudo de um certo tipo de mito, enquanto o outro tenta se afastar desse modelo para entender o fenômeno ideológico.²²

□ ¹⁹Ricoeur, P., *Teoria da Interpretação*, Lisboa, Ed. 70, p. 86. Itálicos meus.

□ ²⁰Ricoeur, P., *Teoria da Interpretação*, Lisboa, Ed. 70, p. 97.

□ ²¹Le modèle du texte, l'action sensée considérée comme un texte", *Du texte à l'action: essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1986, p. 210. Itálicos meus.

□ ²²Ricoeur aponta as razões pelas quais Lévi-Strauss analisa particularmente o mito totêmico, ao passo que a hermenêutica prefere interpretar os mitos querigmáticos. A oposição estrutura-história, acompanhada de outras, tais como sintaxe-semântica, estático-dinâmico, etc., pode dar uma idéia

Ao tematizar a função de representação que a ideologia assume entre nós, diz Ricoeur:

“A ideologia é função da distância que separa a memória social de um acontecimento que, no entanto, trata-se de repetir. Seu papel não é somente o de difundir a convicção para além do círculo dos pais fundadores, para convertê-la num credo de todo o grupo, mas também o de perpetuar sua energia inicial para além do período de efervescência”. *Advém daí, segundo ele*, “o segundo traço da ideologia, nesse primeiro nível: seu dinamismo”.²³

Ora, o caráter inconsciente do modelo estruturalista do mito, oposto ao caráter preponderantemente consciente desse modelo de ideologia, serve para demonstrar uma distinção importante. Se tomarmos o modelo althusseriano da ideologia, por exemplo, poderemos ver com clareza o quanto ele se aproxima do modelo lévi-straussiano da mito, inclusive pelo seu perfil inconsciente.²⁴ Assim, creio que o que mais fortemente distinguirá mito de ideologia, numa perspectiva estruturalista, seja a permanência, a perenidade da narrativa mítica, por um lado, contraposta ao dinamismo, à instabilidade do discurso ideológico. As razões dessa distinção podem ser muitas, mas penso que a principal se deve ao fato de que a ideologia, tal como entendida por Marx, ele mesmo, responde a interesses conscientes; de classe, principalmente; ao passo que o mito lévi-straussiano relata um conjunto de disposições que não podem mudar, seja porque narra a origem longínqua e inatingível das coisas (e, assim, não pode haver convicção de pais fundadores, porque a rigor não os há...), seja porque nos põe diante de fatos ancestrais e valores imutáveis que são e devem ser igualmente concernentes às vidas de todos. O que a ideologia nos diz depende diretamente de quem somos, como seus intérpretes, e dos interesses a que atende; dependendo, portanto, também de quem a formulou. Para o mito, no entanto, nada disso se apresenta. O que ele nos diz independe completamente de quem somos (porque ele se dirige a todos), de como ou por que ouvimos sua história (porque seu sentido nos une numa espécie em vez de nos separar em classes de indivíduos diferentes), de quem é seu autor (porque, a rigor, não tem autores, sendo obra coletiva de uma cultura). Por isso, respeitados os modelos aqui analisados, pode-se dizer, simplificando a coisa, que o mito nos diz quem somos e porque assim somos (e isso não pode

das conclusões a que o autor chega, sempre defendendo o ponto de vista segundo o qual os dois modelos de mito representam uma complementaridade epistemológica. Cf, Ricoeur, P., *O conflito das interpretações*, Rio de Janeiro, Imago, 1978; especialmente a Parte I, “Hermenêutica e estruturalismo”. De minha parte, já analisei essa distinção ricoeuriana, e sua importância para a compreensão da antropologia de Lévi-Strauss, em meu livro *Antropologia e interpretação: explicação e compreensão nas antropologias de Lévi-Strauss e Geertz*, Campinas, Editora da Unicamp, 1992. Se aqui desenvolvo a comparação do mito totêmico não mais com o querigmático, mas agora com o modelo de ideologia presente nas considerações de Ricoeur, é porque julgo que este argumento pode se juntar ao de meu livro, enriquecendo-o, em vez de apenas repeti-lo.

□ ²³Ambas as passagens; Ricoeur, P., *Interpretação e ideologias*, RJ, Francisco Alves Editora, p. 68.

□ ²⁴Na verdade, a ideologia tem bem pouco a ver com a consciência (...) Ela é profundamente inconsciente, mesmo quando se apresenta sob uma forma refletida. A ideologia é bem um sistema de representações, mas essas representações não têm, na maior parte do tempo, nada a ver com a consciência: elas são imagens, às vezes conceitos, mas é sobretudo como estruturas que elas se impõem (...) Elas são objetos culturais submetidos, percebidos e aceitos, e agem sobre os homens através de um processo que lhes escapa”. Althusser, L.; *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1968, pp. 239, 240.

mudar, ou seríamos *outros*); ao passo que a ideologia nos diz quem queremos ser (coisa que muda de indivíduo a indivíduo, de classe a classe, de tempos em tempos, etc.).

As distinções vão além. Ao abordar o que caracteriza a ideologia como processo de conhecimento, Ricoeur afirma que:

“o nível epistemológico da ideologia é o da opinião, da *doxa* dos gregos. Ou, se preferirmos a terminologia freudiana, é o *momento da racionalização*. É por isso que ela se exprime preferencialmente por meio de máximas, de *slogans*, de fórmulas lapidárias. Também é por isso que nada é mais próximo da fórmula retórica – arte do provável e do persuasivo – que a ideologia. Essa aproximação sugere que a coesão social não pode ser assegurada a não ser que seja ultrapassado o *optimum* dóxico que corresponde ao nível cultural médio do grupo em questão. (...) Esse esquematismo, essa idealização, essa retórica, são o preço a ser pago pela eficácia social das idéias”.²⁵

O princípio estruturalista, no entanto, difere amplamente disso. Ele permite a Lévi-Strauss afirmar que “os mitos se pensam através dos homens, e a despeito deles”, assumindo que a *língua* fornece à *fala* não apenas os parâmetros virtuais de significação, mas igualmente a *possibilidade mesma de significação*. Se não há língua sem fala – poder-se-ia argumentar – porque sem ela a língua *não existe*, realmente; também não pode haver fala sem língua porque, neste caso, a fala não teria o que expressar, faltando-lhe não apenas o repertório de significados, mas igualmente a lógica de sua articulação. Desse modo, “o mito se pensa através dos homens” porque na, constituição do *signo*, é o *significado* que define e dá o sentido ao *significante*, diferenciando-o de qualquer outro signo. Assim, ainda que com um mesmo significante, um outro significado constitui um outro signo. Exemplos são desnecessários. O significante é a realidade desse processo de significação, sua materialidade; mas o significado é sua razão, a idéia expressa. Tal como o mito, o significado se faz por meio do significante que a ele dá materialidade. Por isso mesmo, a proposição ricoeuriana (de que nada se encontra mais próximo da retórica, do *slogan* e das máximas do que a ideologia) pode ser entendida como uma declaração de que o estofa desta última é o das significações, dos signos prontos, da semântica, e não da forma, dos significantes e da sintaxe.

Há, no entanto, um outro aspecto que me parece ainda mais interessante a notar. Como pudemos ver, Ricoeur afirma que “esse esquematismo, essa idealização, essa retórica (próprios da ideologia), são o preço a ser pago pela eficácia social das idéias”. Retenhamos essa informação, pois uma passagem de Lévi-Strauss, absolutamente pertinente ao caso, põe uma série de questões (por demais complexas para abordar neste espaço tão exíguo), mas uma em especial deve ser tratada aqui. Diz ele:

“Nada se assemelha mais ao pensamento mítico que a ideologia política. Em nossas sociedades contemporâneas, talvez esta se tenha limitado a substituir aquele. Ora, o que faz o historiador quando evoca a Revolução Francesa? Ele se refere a uma seqüência de acontecimentos passados, cujas conseqüências longínquas se fazem, sem dúvida, ainda sentir através de toda uma série, não-reversível, de acontecimentos intermediários. Mas para o homem político e para os que o seguem, a Revolução Francesa é uma realidade de outra ordem: seqüência de acontecimentos passados, mas também esquema dotado de uma eficácia permanente, permitindo interpretar a estrutura social da França atual.”²⁶

□ ²⁵Ricoeur, P., *Interpretação e ideologias*, RJ, Francisco Alves Editora, PP. 69-70. Itálicos meus.

□ ²⁶Lévi-Strauss, C., “A Estrutura dos Mitos”, *Antropologia Estrutural*, p. 241.

Ambos os autores, como podemos notar, abordam aqui um dos temas mais importantes para o estabelecimento das distinções entre esses modelos de mito e de ideologia; a saber, o que põe em questão seu rendimento intelectual, ou mesmo afetivo, e que faz deles elementos aos quais o pensamento social pode aderir. Nas palavras dos dois autores, está em questão o tema da eficácia da ideologia ou do mito, e ambos têm explicações diferentes, apontando procedimentos epistemológicos distintos. Ao modelo desenvolvido por Ricoeur, poderíamos, em princípio, associar a eficácia advinda da persuasão e das distorções de consciência que a ideologia proporciona àqueles que a ela aderem, constituindo-se, pois, essa eficácia, num recurso de ordem refletida, ponderada, mesmo que ancorada em operações inconscientes que, a rigor, escapam até mesmo ao domínio de quem se vê beneficiado pela ideologia.²⁷ Não é esse, no entanto, o caso da eficácia simbólica do mito, tal como Lévi-Strauss o entende.

Ao analisar o caso de um parto complicado conduzido por um xamã, numa sociedade indígena, ele reafirma que a cura mágica ali em curso deveu sua razão ao fato de “tornar pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos”. Isso, por si só, seria suficiente para discutir uma série de elementos epistemológicos que opõem esse tipo de pensamento, dito mítico, àquele ideológico, tal como admitido no modelo ricoeuriano. No entanto, se seguisse essa linha de argumentação, eu deixaria de fora o que me parece mais importante nessa discussão, pois a distinção mais aguda, mais sutil – e mais controversa – diz respeito a outra coisa. Leiamos com atenção a seguinte passagem, longa, porém importante:

“O que a doente não aceita são dores incoerentes e arbitrarias, que constituem um elemento estranho a seu sistema (de conhecimento), mas que, por apelo ao mito, o xamã vai reintegrar num conjunto em que todos os elementos se apóiam mutuamente. Mas a doente, tendo compreendido, não se resigna apenas: ele sara. E nada disso se produz em nossos doentes quando se lhes explica a causa de suas desordens, invocando secreções, micróbios ou vírus. Acusar-se-nos-á talvez de paradoxo, se respondermos que a razão disso é que micróbios existem, e monstros não. (...) A relação entre micróbio e doença é exterior ao espírito do paciente, é uma relação de causa e efeito; ao passo que a relação entre monstro e doença é interior a esse mesmo espírito, consciente ou inconsciente: é uma relação de símbolo a coisa simbolizada, ou, para empregar o vocabulário dos lingüistas, de significante a significado. O xamã oferece à doente uma linguagem, na qual se podem exprimir imediatamente estados não formulados, de outro modo informuláveis. (...) (Essa passagem à expressão verbal) permite viver sob uma forma ordenada e inteligível uma experiência real, mas, sem isto, anárquica e inefável”.²⁸

Há muito a extrair desta passagem, mas penso que duas considerações serão mais importantes. 1ª. Diferentemente da ideologia, o mito, tal como aqui aparece, não justifica e legitima uma situação socialmente injusta, nem faz aceitá-la como fato irrecorrível e natural; ao contrário disso, propõe a permuta da desordem injusta, vivida pela paciente (ou pela

□ ²⁷Diz Ricoeur, comentando o conceito marxista de ideologia: “O fato decisivo é que a ideologia é definida ao mesmo tempo por seu conteúdo. Se há inversão é porque certa produção dos homens é inversão. Esta função para Marx, que neste particular segue Feuerbach, é a religião, que não é um exemplo de ideologia, mas a ideologia por excelência. (...) O que Marx tenta pensar, a partir desse modelo, é um processo geral pelo qual a atividade real, o processo da vida real, deixa de constituir a base, para ser substituído por aquilo que os homens dizem, se imaginam, se representam.” Ricoeur, P., *Interpretação e ideologias*, RJ, Francisco Alves Editora, p. 73.

□ ²⁸Lévi-Strauss, C., “A eficácia simbólica”, *Antropologia Estrutural*, p. 228.

sociedade) por algo que atende às suas exigências conscientes e inconscientes de sentido, conferindo ordem e racionalidade a algo que não os tinha. O mito, portanto, não age por nós, ou por apenas alguns de nós, mas por si e para si. *Sua integridade é a integridade do pensamento que o produziu. Agindo por si, ele age em nós.* 2ª. A relação causa-efeito, modelo de eficácia semântica presente no pensamento ocidental, e encontrada nas formas justificadoras da ideologia, vê-se substituída, no pensamento mítico, pela relação símbolo-coisa simbolizada, igualmente eficaz; disto decorrendo que o mito não quer justificar nem explicar, tal como a ideologia o faz, mas apenas significar e, por isso mesmo, equilibrar.²⁹ Assim, se a ideologia nasce de um desequilíbrio que tem por missão prolongar e ocultar, invertendo nosso modo de interpretá-lo; o mito advém de uma interpretação originária de um mundo naturalmente em equilíbrio, e tenta mantê-lo indefinidamente assim, cuidando para que nossa interpretação desse mundo permaneça sempre a mesma, reproduzindo-o indefinidamente por um mesmo molde.

As duas considerações conduzem à mesma conclusão geral. Por um lado, os modelos adotados por Lévi-Strauss (de mito) e por Ricoeur (de ideologia) constituem a prova de um paradoxo: fenômenos semelhantes do mesmo mundo real podem ser tão diversos entre si quanto possível, ainda que na aparência sejam exemplarmente semelhantes. De certa forma, o que se está a argumentar aqui é que uma leitura estruturalista da incrível diversidade dos fenômenos humanos e naturais, tão evidente aos olhos de quem passa a vida pela vizinhança quanto aos do que vive nos aeroportos, não pode deixar de apontar para a grande ilusão em que a apreciação ingênua da diferença – ou da semelhança – se constitui. A diferença, ou a semelhança, podem estar apenas no nível das aparências. Dá-se no caso das distinções entre mito e ideologia, que, sob formas à primeira vista semelhantes, mostram-se de fato bem distintas – ao menos, o suficiente para entendermos que enquanto esse modelo de mito desfaz tensões entre a sociedade e o indivíduo, ao lhe fornecer uma nova linguagem e uma nova racionalidade; a ideologia apenas oculta os conflitos de que nasce, mostrando-os naturais e justos. Num caso, temos uma narrativa mítica, anterior e posterior ao fenômeno social ao qual emprestará uma nova ordem, literalmente epistemológica; no outro, um discurso ideológico que vale apenas enquanto durarem os conflitos que ocultará, morrendo contudo tão logo quanto necessário à sua sucessão, e desconhecendo transformações epistêmicas significativas.

Por outro lado, as distinções entre esses modelos de mito e de ideologia parecem feitos para atender também – quem sabe, principalmente – às exigências epistemológicas dos

□ ²⁹Assim como equilibra a economia do pensamento. Diz Lévi-Strauss: “Em presença de um universo que está ávido por compreender, mas do qual não chega a dominar os mecanismos, o pensamento normal reclama sempre seu sentido às coisas, que o recusam; ao contrário, o pensamento dito patológico extravasa de interpretações e de ressonâncias afetivas, com as quais está sempre pronto para sobrecarregar a realidade, que seria de outro modo deficitária. Para um, existe o não-verificável experimentalmente, isto é, um exigível, para o outro, experiências sem objeto, ou seja, um disponível. Tomando emprestado à linguagem dos lingüistas, nós diremos que o pensamento normal sofre sempre de uma carência de significado, ao passo que o pensamento dito patológico (...) dispõe de uma pletora de significante”. Lévi-Strauss, C., *Antropologia Estrutural*, RJ, Tempo Brasileiro, pp. 209,10.

pressupostos teóricos assumidos pelos autores. Isso põe um problema: a fenomenologia do conhecimento e do pensamento é realmente tão diversa quanto os argumentos mostram, ou é a necessidade da teoria que torna exemplarmente desiguais dois fenômenos muito similares? Essa questão leva o argumento ao limite. Quando Lévi-Strauss estabelece distinções entre dois modos antagônicos de interpretar e sentir a doença (o ocidental e o indígena), afirmando que “a relação entre micróbio e doença é exterior ao espírito do paciente, é uma relação de causa e efeito; ao passo que a relação entre monstro e doença é interior a esse mesmo espírito”, está considerando para tal o ponto de vista científico, não o do paciente. Poderíamos facilmente, por exemplo, imaginar um hermeneuta percorrendo caminho inverso, desconsiderando a interpretação da ciência e estabelecendo relações de plausibilidade, no mundo semântico do paciente, entre a *realidade* de monstros, por um lado, e a de vírus ou bactérias, por outro – tão igualmente assustadores e intangíveis, para um sujeito comum.

De fato, o que se mostra mais importante, do ponto de vista de quem pretende estudar a epistemologia presente no modo estruturalista de entender a realidade, e com ele comparar o modo hermenêutico, é o fato de que o conhecimento, ele mesmo, parece ser, em ambos os casos, exatamente aquilo que não podemos conhecer. A frase é mais artilosa do que parece. O que estou afirmando não é apenas que o ato de conhecer desconsidera as limitações impostas pelo trabalho ou pelas suas condições (o que sabemos sobre micróbios depende da capacidade do microscópio; o que sabemos sobre monstros, depende do que *não* sabemos sobre o resto, e o que sabemos sobre saber depende de saber que sabemos...), mas também que a capacidade humana de conhecer não é a única medida razoável para entender o que é, e como ocorre, o conhecimento. Isso não significa apenas que conhecemos aquilo que de fato queremos e julgamos correto conhecer – o que, de certa forma, corrobora o argumento hermenêutico do interesse da ideologia –, mas também que conhecemos apenas o que se deixa conhecer (o que certamente concorda com a teoria estrutural do sujeito-objeto humano).

Todo esse argumento parece um pouco mais metafísico do que se deveria desejar – em si mesmo, isso dá uma idéia das dificuldades de abordar esse tipo de questão com um léxico e uma linguagem científicos adequados –, mas quem às vezes passeia pela filosofia do conhecimento e pela epistemologia costuma provar dessas limitações. E talvez, de fato, essa seja a melhor demonstração de que conhecemos apenas o que se deixa conhecer... Se você concorda com isso, nosso Humanismo será realmente um outro.
