

**UNIVERSIDADE DE LISBOA**

**FACULDADE DE LETRAS**

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**



**MERLEAU-PONTY E LÉVI-STRAUSS**

**Reconstrução de um diálogo entre  
filosofia e ciências humanas**

**Daide Scarso**

**DOUTORAMENTO EM FILOSOFIA DA CIÊNCIA**

**2008**



**UNIVERSIDADE DE LISBOA**

**FACULDADE DE LETRAS**

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**



**MERLEAU-PONTY E LÉVI-STRAUSS**

**Reconstrução de um diálogo entre  
filosofia e ciências humanas**

**Daide Scarso**

**DOUTORAMENTO EM FILOSOFIA DA CIÊNCIA**

**2008**



## Resumo em Português

Esta tese tem como objectivo a reconstrução do diálogo intelectual entre Maurice Merleau-Ponty e Claude Lévi-Strauss, tema que em toda a sua complexidade nunca foi objecto de um estudo sistemático. Como não apontamos para uma comparação entre ‘a obra de Merleau-Ponty’ e ‘a obra de Lévi-Strauss’ na sua globalidade, mas para a investigação da relação concreta entre os seus percursos teóricos, o enfoque foi colocado sobretudo, mas não exclusivamente, num período delimitado compreendido entre o princípio dos anos ‘30 e a morte de Merleau-Ponty. Nos primeiros dois capítulos faz-se uma retrospectiva das obras dos dois pensadores até finais da década de quarenta. O terceiro capítulo estabelece uma primeira comparação, a partir de um curso que Merleau-Ponty leccionou na Sorbonne no ano académico 1950/51 em que se elabora uma breve análise crítica da ‘Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss’ de Lévi-Strauss. Para considerar plenamente este ‘encontro’ inicial, foi incluído na análise um espaço sobre a questão da linguagem na reflexão de Merleau-Ponty – que ganhou a partir deste período uma nova centralidade – procedendo-se depois à comparação das suas abordagens à psicanálise freudiana e, em modo particular, à relação entre psicanálise e antropologia cultural. O quarto capítulo articula-se em torno de uma leitura cruzada do livro *Race et histoire* de Lévi-Strauss e dos comentários que Merleau-Ponty dirige nos primeiros cursos no Collège de France ao antropólogo, relativamente à sua abordagem da história. Os textos aqui considerados remontam à primeira metade dos anos ‘50. Já o quinto e último capítulo não se baseia propriamente nas referências explícitas que os autores possam ter formulado, mas procura detectar uma possível convergência entre a direcção que toma o pensamento de Merleau-Ponty na sua última fase, nos últimos cursos no Collège e em *Le visible et l’invisible*, e as obras que Lévi-Strauss publicou em 1962, *Le totemisme aujourd’hui* e *La pensée sauvage*.

## Palavras chave em Português

**Merleau-Ponty, Lévi-Strauss, História, Animalidade, Selvagem.**

## Riassunto in Italiano

Questa tesi mira a ricostruire il dialogo intellettuale tra Maurice Merleau-Ponty e Claude Lévi-Strauss, tema che non è ancora stato oggetto di nessuna analisi sistematica. Poiché lo scopo principale non è un confronto generale tra 'l'opera di Merleau-Ponty' e 'l'opera di Lévi-Strauss', ma l'analisi della relazione concreta che ci fu tra i loro rispettivi percorsi teorici, l'attenzione è concentrata soprattutto, anche se non in modo esclusivo, al periodo che va dall'inizio degli anni '30 fino alla morte di Merleau-Ponty. Nei primi due capitoli si procede ad una retrospettiva delle opere dei due pensatori fino alla fine degli anni quaranta. Il terzo capitolo stabilisce un primo confronto, a partire da uno dei corsi che Merleau-Ponty diede nell'anno accademico 1950/51, nel quale viene elaborata una breve analisi critica della 'Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss' di Lévi-Strauss. Per una valutazione più completa di questo primo 'incontro', si è proceduto ad una considerazione del problema del linguaggio in Merleau-Ponty – che in questo periodo riceve una rinnovata centralità – e a un raffronto tra le rispettive posizioni rispetto alla psicanalisi freudiana, in particolare nella sua articolazione con l'antropologia strutturale. Il quarto capitolo è incentrato su di una lettura incrociata del libro *Race et histoire* di Lévi-Strauss e dei commenti che Merleau-Ponty, nell'ambito dei suoi primi corsi alla Sorbonne, rivolge all'atteggiamento dell'antropologo nei confronti della storia. I testi qui considerati risalgono alla prima metà degli anni cinquanta. L'ultimo capitolo non si basa invece su riferimenti espliciti dell'uno verso l'altro, ma intende delineare una possibile convergenza tra la direzione che la riflessione di Merleau-Ponty assume nell'ultimo periodo, negli ultimi corsi al Collège e in *Le visible et l'invisible*, e le opere pubblicate da Lévi-Strauss nel 1962, *Le totemisme aujourd'hui* e *La pensée sauvage*.

## Parole chiave in Italiano

**Merleau-Ponty, Lévi-Strauss, Storia, Animalità, Selvaggio.**

*Um sincero agradecimento à Fundação para a Ciência e a Tecnologia por ter financiado a minha investigação de doutoramento. Esta tese é dedicada a Débora, minha mulher, sem cujo apoio, compreensão e ajuda, este trabalho não teria sido possível.*

## Índice

INTRODUÇÃO .....	7
1. LÉVI-STRAUSS, ETNOLOGIA E LINGUÍSTICA ESTRUTURAL.....	17
Um durkheimiano em revolta.....	20
Da linguística ao parentesco .....	34
2. MERLEAU-PONTY, FENOMENOLOGIA E NOVAS PSICOLOGIAS ..	69
O problema fundamental.....	75
As novas psicologias .....	81
Do comportamento à percepção .....	96
3. INTERPRETANDO SAUSSURE: ESTRUTURA E HISTÓRIA.....	131
Da <i>Gestalt</i> à linguística.....	137
Inconsciente e ambiguidade da experiência .....	149
Édipo entre cultura e psique.....	165
Filosofia e ciência .....	195
4. A PLURALIDADE DA HISTÓRIA E AS MATRIZES SIMBÓLICAS.....	203
As mil linhas da história .....	205
Do ‘tipo ideal’ à ‘matriz simbólica’ .....	214
Mundo social, história e percepção .....	225
5. ‘AU MEME TEMPS LA MEME ET TOUTE AUTRE CHOSE’ .....	253
Para além da Fenomenologia, quem do estruturalismo. ....	256
Animalidade e espírito selvagem.....	277
CONCLUSÃO .....	309
BIBLIOGRAFIA .....	326



## Introdução

Num ano em que se assinalam os cem anos do nascimento de Maurice Merleau-Ponty e Claude Lévi-Strauss esta tese aparece oportunamente com o objectivo de reconstruir o diálogo intelectual entre estes dois académicos. Um diálogo que não se realizou de forma explícita e contínua, que não encontramos inteiramente articulado num único texto, mas que é feito principalmente por pequenas intervenções, comentários pontuais e por vezes referências crípticas. Contudo, a publicação recente de um consistente número de textos merleau-pontianos inéditos permite hoje uma avaliação mais completa da relação entre os dois pensadores.

Desde logo, é preciso admitir que se trata de uma relação marcada por várias assimetrias. Em primeiro lugar biográfica. Merleau-Ponty e Lévi-Strauss nasceram ambos em 1908, mas o primeiro morreu em 1962 enquanto o segundo está prestes a festejar os seus cem anos. O que significa que a obra do antropólogo se estende até aos anos noventa, incluindo quase duas dezenas de livros, um número impressionante de artigos e várias entrevistas. Já o filósofo, por seu lado, publicou duas monografias principais e numerosos artigos, deixando inacabada, pela sua morte

inopinada, aquela que deveria ser a sua obra fundamental e que conhecemos pela publicação póstuma do manuscrito e de várias notas de trabalho.

São, portanto, bem conhecidas as posições de Lévi-Strauss, que teve oportunidade de as expor, explicar e defender em muitas ocasiões. Já em relação a Merleau-Ponty, não é fácil avaliar plenamente a direcção que a sua reflexão estaria a tomar nos últimos anos de vida. Os textos relativos àquele período são incompletos e fragmentários, tratando-se muitas vezes de notas espontâneas que nem sempre são possíveis de interpretar com clareza.

Existe também uma assimetria relativamente ao *sucesso* que os dois tiveram. A geração dos estruturalistas (Lévi-Strauss, Lacan, Barthes e Althusser) definiu-se justamente como *ruptura* face à geração dos fenomenólogos existencialistas que a precedeu (Sartre e Merleau-Ponty), e não seria portanto possível detectar nenhum seguimento. Trata-se obviamente de uma simplificação grosseira, mas que gozou e ainda goza de uma certa popularidade nos ambientes intelectuais, especialmente em França. Isto fez com que, muito rapidamente, Merleau-Ponty, passasse de estrela da escola filosófica francesa que era até os anos '50, a representante da velha guarda depois da brusca entrada em cena dos estruturalistas.

Inversamente, a partir da década de '60 o estruturalismo domina o incontestado panorama intelectual francês. O que significa que, a partir desta data, houve uma produção riquíssima de obras que se inspiravam em Lévi-Strauss ou que discu-

tiam a sua obra. Merleau-Ponty pelo contrário caiu rapidamente no esquecimento e os seus trabalhos deixaram de despertar interesse por muito tempo<sup>1</sup>.

Hoje, paradoxalmente, esta assimetria inverteu-se, e Merleau-Ponty é alvo de uma atenção crescente. Progressivamente os seus inéditos vão sendo publicados. Graças a obras de especialistas de extrema competência, desde o final dos anos oitenta que o seu pensamento tem sido objecto de um intenso trabalho de estudo e interpretação e que trouxe à superfície aspectos ainda desconhecidos<sup>2</sup>.

Passada a estação estruturalista, Lévi-Strauss deixou de animar as grandes expectativas intelectuais anteriores e deixou, já há algum tempo, de ser um ponto de referência no domínio antropológico. Como recentemente se escreveu acerca da sua obra, hoje “son intérêt et sa richesse résident davantage dans des aspects spécifiques que dans sa globalité”<sup>3</sup>. O projecto intelectual do estruturalismo de Lévi-Strauss falhou, mas a ambição e a profundidade da sua tentativa são tais que fizeram com que dignamente entrasse para o grupo dos clássicos. E os clássicos reconhecem-se, nas palavras de Merleau-Ponty, justamente pelo facto que “personne ne les prend à la lettre, et que pourtant les faits nouveaux ne sont jamais absolument hors de leur

---

<sup>1</sup> “Cette méconnaissance a été aggravée, tout au moins jusque dans les années 70, par son assimilation au courant existentialiste français, dominé par le nom de Sartre” (RENAUD BARBARAS, *De l'être du phénomène*, Millon, Paris, Grenoble 1991, p. 10).

<sup>2</sup> Estamos a referir-nos em particular a MAURO CARBONE, *Ai confini dell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust*, Guerini Studio, Milano 1990; R. BARBARAS, *De l'être du phénomène*, cit.; ISABEL MATOS DIAS, *Uma ontologia do sensível. A aventura filosófica de Maurice Merleau-Ponty*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1999 e FRANÇOISE DASTUR, *Chair et langage: essai sur Merleau-Ponty*, Encre marine, La Versanne 2001.

<sup>3</sup> ROBERT DELIÈGE, *Introduction à l'anthropologie structurale. Lévi-Strauss aujourd'hui*, Éditions du Seuil, 2001, p. 164.

compétence, qu'ils tirent d'eux de nouveaux échos, qu'ils révèlent en eux de nouveaux reliefs"<sup>4</sup>.

Uma outra assimetria, que terá um desenvolvimento importante neste trabalho, foi relevada pelo próprio Lévi-Strauss: “Merleau-Ponty a beaucoup plus eu le sentiment [...] que ce que je faisais relevait de sa philosophie, que je n'ai eu moi le sentiment de le rejoindre”<sup>5</sup>. Para além das implicações filosóficas que esta declaração encerra (e que serão avaliadas adiante), tal traduziu-se no facto de Merleau-Ponty ter analisado e comentado as obras de Lévi-Strauss em várias ocasiões, enquanto Lévi-Strauss fez poucas referências (algumas até fugazes), aos trabalhos de Merleau-Ponty. O que não aconteceu apenas pelo facto do filósofo se ter tornado rapidamente *démodé*, a partir dos anos sessenta, mas sobretudo porque é um carácter intrínseco da filosofia merleau-pontiana – e, acreditamos, de toda filosofia – a atenção conferida às elaborações teóricas das outras disciplinas, tanto no âmbito das ciências do homem como no das ciências naturais. Estas, limitando-se, como é natural, a uma definição mais ou menos operativa dos conceitos que utilizam, dedicam-se às suas pesquisas concretas e dispensam, na maior parte dos casos, o acompanhamento da filosofia. No caso de Lévi-Strauss, isto chegou a traduzir-se numa certa antipatia em relação à tendência para a abstracção auto-referencial que ele julgava ser própria do pensamento filosófico.

O facto que tenha sido precisamente Merleau-Ponty a dirigir maior atenção às pesquisas do antropólogo, e não vice-versa, constitui sem dúvida umas das razões

---

<sup>4</sup> MAURICE MERLEAU-PONTY, ‘Préface’, em *Signes*, Gallimard, Paris 1960, pp. 16-17.

<sup>5</sup> Entrevista a Lévi-Strauss, *Autour de la Pensée sauvage. Réponses à quelques questions*, ‘Esprit’, n. 322, novembre 1963 e, depois, in ‘Esprit’, n.1, janvier 2004, p. 190.

que fizeram com que esta tese lhe dedique mais espaço. Mas, além disso, considerámos que pudesse ser mais interessante e mais produtivo, tendo também em conta as dificuldades sentidas na reconstrução do último período da sua reflexão, a focalização no pensamento do filósofo.

A aparente incomensurabilidade das abordagens destes dois autores, desencorajou a comparação entre as suas obras e a tentativa em detectar os sinais de eventuais proximidades. As razões que fundamentavam a ideia de que um fosso profundo separava os seus percursos teóricos eram, pelo menos na aparência, tão evidentes e públicas, que a questão parecia já resolvida.

Merleau-Ponty foi o último expoente daquela filosofia da consciência e do sujeito que dominou o segundo pós-guerra, Lévi-Strauss representou a vanguarda de um movimento que, pelo contrário, trouxe para o centro do debate o signo e o inconsciente. Mas dissemos que esta tendência, que poderíamos definir *dicotómica*, foi mais marcada em França, onde talvez tenha existido um concurso de questões de ordem geracional, política e até institucional.

Pelo contrário, no contexto filosófico italiano, já a partir dos anos '60, foi possível testemunhar a existência de uma sensibilidade diferente, continuando-se hoje a dedicar um espaço de grande relevância ao pensamento de Merleau-Ponty<sup>6</sup>. Nas obras de Enzo Paci primeiro, nas análises de Andrea Bonomi e de Guido D. Neri depois e, actualmente, no notável esforço teórico e interpretativo de Mauro

---

<sup>6</sup> BARBARAS, *De l'être du phénomène*, cit., p. 10, nota 2.

Carbone<sup>7</sup>. O presente trabalho pretende inscrever-se, de alguma forma, nesta linha-gem intelectual.

Deste modo, não será surpreendente o facto de que as primeiras aproximações realizadas sobre a reflexão de Merleau-Ponty e as teorias de Lévi-Strauss provenham justamente da Itália, e aqui refiro-me ao artigo *Antropologia strutturale e fenomenologia* em que Enzo Paci aborda o tema de maneira directa<sup>8</sup>. Bastante interessante é também o artigo de Jean François Lyotard *Les indiens ne cueillent pas les fleurs* pelo vigor com que efectua uma leitura cruzada dos dois autores e por ser representativo do clima cultural francês da década de sessenta<sup>9</sup>. Recentemente, Sandro Mancini tem avançado em Itália com uma comparação entre a reflexão do filósofo e as teorias do antropólogo<sup>10</sup>. Não existe pois muito maior produção para além da enunciada, a não ser referências, em geral breves e sem uma particular articulação e

---

<sup>7</sup> ENZO PACI, 'Introduzione' em M. MERLEAU-PONTY, *Elogio della filosofia*, tr. it. di E. Paci, Paravia, Torino 1958, pp. v-xi; PACI, 'Introduzione' em M. MERLEAU-PONTY, *Senso e non senso*, tr. it. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1962, pp. 9-18; PACI, 'Ambiguità e verità' em ID., *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1963, pp. 340-362; ANDREA BONOMI, *Esistenza e struttura. Saggio su Merleau-Ponty*, Il Saggiatore, Milano 1967; GUIDO D. NERI (ed.), *Merleau-Ponty. Figure della nuova ontologia*, 'Aut Aut', 232-233, 1989; ID., *Storia e possibilità*, em *Merleau-Ponty. Figure della nuova ontologia*, cit.; CARBONE, *Ai confini dell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust*, cit.; ID., *Il sensibile e l'eccedente. Mondo estetico, arte, pensiero*, Guerini Studio, Milano 1996; ID., *Una deformazione senza precedenti. Marcel Proust e le idee sensibili*, Quodlibet, Macerata 2004.

<sup>8</sup> PACI, *Antropologia strutturale e fenomenologia*, em 'Aut Aut', 88, 1965, pp. 42-54.

<sup>9</sup> JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, *Les indiens ne cueillent pas les fleurs*, "Annales", XX, 1965. Neste texto, Lyotard efectua uma leitura das teorias lévi-straussianas à luz da perspectiva filosófica de Merleau-Ponty e numa direcção *anti-estruturalista*. Quando o artigo é republicado, dez anos depois, numa colectânea sobre Lévi-Strauss, o autor acrescenta um *Post-scriptum* em que redimensiona o valor do seu texto e, em ocasião de uma segunda edição (1979), acrescenta mais uma nota em que basicamente repudia o que escreveu.

<sup>10</sup> SANDRO MANCINI, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Franco Angeli, Milano 1987 (pp. 297-312) e ID., *Umano e non umano tra vita e storia*, Mimesis, Milano 1996 (pp. 23-57).

que aparecem em obras dedicadas a Merleau-Ponty ou a Lévi-Strauss<sup>11</sup>. Pelo que resulta da nossa investigação bibliográfica, não existe nenhum trabalho monográfico que aborde de forma temática e extensa a relação entre os dois autores.

O primeiro passo desta nossa reconstrução de um possível ‘diálogo filosófico’ entre Merleau-Ponty e Lévi-Strauss, foi o de procurar todos os lugares onde estivesse documentado que um deles se refere, de forma explícita ou implícita, ao outro. Em seguida, pesquisamos as noções, os problemas e as temáticas sobre os quais se debruçaram, de maneira a constituir um terreno de confronto.

A partir deste material, reconstruíram-se as etapas fundamentais deste diálogo, inserindo-as no desenvolvimento do pensamento geral dos dois autores. Como o nosso objectivo não é propriamente uma comparação entre ‘a obra de Merleau-Ponty’ e ‘a obra de Lévi-Strauss’ na sua globalidade, mas a reconstrução de uma possível relação entre os seus percursos teóricos (relação que portanto se interrompeu com a morte do filósofo em 1961), este trabalho focaliza-se no período que vai, *grosso modo*, de 1942, ano da publicação de *La structure du comportement* de Merleau-Ponty, até 1962, ano da publicação de *Le totemisme aujourd’hui* e *La pensée sauvage* por parte de Lévi-Strauss<sup>12</sup>. Por consequência, esta monografia segue num ritmo essencialmente cronológico, mas em que se pretende manter simultaneamente uma certa divisão temática.

---

<sup>11</sup> Vale a pena citar, MICHEL LEFEUVRE, *Merleau-Ponty au delà de la phénoménologie*, Klincksieck, Paris 1976, p. 301 e segs., HUGH J. SILVERMAN, *Inscriptions: After Phenomenology and Structuralism*, Northwestern University Press, Evanston 1997 e, mais recentemente, SILVIA CHILETTI, *Ai limiti di fenomenologia e strutturalismo*, ‘Segni e Comprensione’, n. 62, XX, maggio-agosto 2007, pp. 102-118.

<sup>12</sup> MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, P.U.F., Paris 1942; C. LÉVI-STRAUSS, *Le totemisme aujourd’hui*, P.U.F., Paris 1962; ID., *La pensée sauvage*, Plon, Paris 1962.

Os primeiros dois capítulos fornecem uma recapitulação geral das primeiras obras dos dois pensadores. Embora haja também referências a obras posteriores, cobre essencialmente o período que contempla o princípio dos anos trinta até o fim dos anos quarenta. No caso de Merleau-Ponty, é a época da publicação das suas monografias principais, *La structure du comportement* e *Phénoménologie de la perception*<sup>13</sup>, e que o colocaram nas primeiras filas do pensamento filosófico francês do segundo pós-guerra. Dedicamos ainda uma particular atenção às escolas psicológicas que mais influenciaram a sua reflexão acerca da noção de estrutura. Lévi-Strauss encontrava-se neste período numa fase que poderíamos definir formativa, por muitos aspectos, ainda que a publicação de *Les structures élémentaires de la parenté*<sup>14</sup>, em 1949, tivesse estabelecido os alicerces do seu projecto antropológico impondo de forma vigorosa a sua presença no panorama intelectual francês. Aqui devotámos mais espaço à linguística estrutural, que, como se sabe, teve um papel essencial na definição da sua abordagem teórica.

O terceiro capítulo estabelece uma primeira comparação entre os dois, a partir de um curso que Merleau-Ponty leccionou na Sorbonne no ano académico 1950/51 e em que analisa a ‘Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss’ que Lévi-Strauss escreveu em 1950<sup>15</sup>. Neste sentido, foi necessário dedicar, em primeiro lugar, um certo espaço à reflexão que o filósofo dedica ao problema da linguagem – e, mais especificamente, às teorias de Ferdinand de Saussure – que ganhou, justamente a partir deste período, uma nova centralidade. Em segundo lugar, para apreciar ple-

---

<sup>13</sup> MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945.

<sup>14</sup> LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, P.U.F., Paris 1949.

<sup>15</sup> ‘Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss’, in MARCEL MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, P.U.F., Paris 1950, pp. IX-LII.

namente o sentido das críticas que Merleau-Ponty dirige ao antropólogo, procedemos à comparação das suas abordagens à psicanálise freudiana e, em modo particular, à relação entre psicanálise e antropologia cultural.

O quarto capítulo articula-se em volta de uma leitura cruzada do livro *Race et histoire* de Lévi-Strauss, em que este apresenta, de forma implícita, a sua ‘filosofia da história’, e dos comentários que Merleau-Ponty dirige à abordagem à história do antropólogo nos seus primeiros cursos no Collège de France<sup>16</sup>. Os textos aqui considerados remontam à primeira metade dos anos ‘50 sendo a história evidentemente o tema principal.

Já o quinto e último capítulo não se baseia propriamente nas referências explícitas que os autores se reportaram reciprocamente, mas arrisca detectar e avaliar as eventuais afinidades que possam subsistir entre a direcção que segue a última fase de reflexão de Merleau-Ponty, expressa nos últimos cursos no Collège e em *Le visible et l’invisible*, e as obras que Lévi-Strauss publicou em 1962, *Le totemisme aujourd’hui* e *La pensée sauvage*. As questões mais relevantes são aqui uma certa reavaliação da sua abordagem da história por parte do filósofo, a referência de ambos à noção de *Esprit sauvage*, e por último, o tema da animalidade, que julgámos ser o mais indicativo de uma possível convergência entre Merleau-Ponty e Lévi-Strauss.

---

<sup>16</sup> MERLEAU-PONTY, *L’institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, textes établis par Dominique Darmaillacq, Claude Lefort et Stéphanie Ménasé, ‘Préface’ de Claude Lefort, Belin, Paris 2003.



## 1. Lévi-Strauss, etnologia e linguística estrutural

Os longos períodos passados no continente americano, primeiro no Brasil e depois nos Estados Unidos, tiveram um papel determinante na vida intelectual de Lévi-Strauss, o qual na frase de abertura do seu livro *Tristes tropiques* escrevera: “Je hais les voyages et les explorateurs. Et voici que je m’apprête à raconter mês expéditions”<sup>1</sup>.

Segundo o próprio admite, nada na sua juventude denunciava o seu futuro como etnólogo, para além de uma certa predilecção por objectos de arte exótica. O seu maior interesse foi desde logo a actividade política, que exercia no âmbito do partido socialista francês, e todas as suas aspirações iam na direcção de uma possível carreira no interior daquele partido. Fez estudos de filosofia e de direito, motivado essencialmente pela falta de alternativas e marcado por uma antipatia precoce e persistente em relação ao excesso de intelectualismo e abstracção que, no seu entender, dominava os ambientes académicos na altura. A sua tese de fim de curso consistiu numa análise dos pressupostos filosóficos do pensamento de Karl Marx.

---

<sup>1</sup> LÉVI-STRAUSS, *Tristes tropiques* (1955), Plon, Paris 2004, p. 9.

Mas já nos últimos anos de licenciatura a leitura do livro *Primitive Society* de Robert Lowie<sup>2</sup> despertou em Lévi-Strauss o interesse pela etnologia, uma disciplina nova na época (e que ainda não era completamente distinta da sociologia, pelo menos a nível universitário) que suscitava um crescente interesse entre os jovens intelectuais parisienses e que parecia estar mais próxima da sua sensibilidade. A etnologia anglo-saxónica representava uma nova forma de fazer ciência social, bem longe das fumosidades da sociologia de escritório francesa, conjugando estritamente a análise teórica com um trabalho de campo exigente e prolongado. Na etnologia anglo-saxónica, portanto, podiam finalmente confluír a sua apetência para um saber concreto e a sua propensão para o pensamento rigoroso.

Em 1929 Lévi-Strauss obtem a *agrégation* necessária para poder exercer o ensino da filosofia, entre os seus colegas de estágio pedagógico estavam também Simone de Beauvoire e Maurice Merleau-Ponty.

Passados poucos anos no ensino superior, Lévi-Strauss foi contactado por Céléstin Bouglé, sociólogo de escola durkheimiana, director da *École Normale Supérieure* e seu antigo professor, que quis informar o aspirante etnólogo de que uma nova Universidade estava em vias de constituição em São Paulo, no Brasil, e que a vaga de ensino em Sociologia encontrava-se ainda por preencher. Aceitando o cargo, iria com certeza ter oportunidade de organizar alguma expedição científica e chegar a contactar uma das várias comunidades tradicionais que ainda abundavam na região. Assim, Lévi-Strauss aceitou sem hesitar, transferindo-se para São Paulo.

---

<sup>2</sup> ROBERT LOWIE, *Primitive Society*, Boni and Liveright, London 1920.

Naquela região, em 1935, levou a termo a sua primeira pesquisa etnológica, que o conduziu a estudar os povos Bororo e Caduveo. Na verdade, não era suficiente, como parecia pelo contrário crer Bouglé, passear-se um pouco pelos subúrbios da cidade para embater-se com situações de interesse etnológico no sentido estrito do termo. Na época, a periferia era habitada principalmente por imigrantes italianos e sírios, mas uma deslocação de algumas dezenas de quilómetros já era suficiente para uma aproximação a algumas sociedades tradicionais bem preservadas<sup>3</sup>.

Mais tarde, em 1938, realizou uma expedição de maior envergadura, tanto em termos de meios utilizados como de objectivos, pelo período de quase um ano. Alcançou zonas pouco conhecidas e de difícil acesso no interior do Mato Grosso, onde pôde estabelecer contactos com grupos pertencentes aos povos Nambikwara e Tupi-Kawahib. Estes primeiros “trabalhos de campo” (que foram substancialmente os únicos, como sublinham os seus detractores) tiveram um papel fundamental na formação etnológica de Lévi-Strauss. As observações realizadas nestas explorações, registadas cuidadosamente num grande número de apontamentos, desenhos e fotografias, forneceram o material para os seus primeiros artigos científicos, que foram

---

<sup>3</sup> Note-se que a extensão dos métodos de pesquisa da etnologia a aspectos da sociedade ocidental ou a determinados subgrupos desta – popularizado por Marc Augé no livro *Un ethnologue dans le métro* (Hachette, Paris 1986) – são um desenvolvimento bastante recente. Enquanto objecto único dos estudos etnológicos era constituído, na altura, pelas sociedades ditas ‘exóticas’, ‘primitivas’ ou, como prefere Lévi-Strauss ‘tradicionais’ ou ainda ‘sem escrita’. Para o antropólogo, sobretudo nesta fase inicial de constituição da etnologia como disciplina autónoma, é pois a grande distância entre a sociedade a que pertence o observador e a sociedade a que pertence o observado que define o estatuto das disciplinas antropológicas e as diferencia da sociologia.

Contudo, sempre admitiu tratar-se de uma situação bastante problemática, dada a rapidez com que os grupos tradicionais desaparecem. Sendo muitas vezes os próprios etnólogos o instrumento principal da sua assimilação, mais recentemente, reconheceu que desde que se mantenha uma relação de distanciação e de estranhamento, muitos aspectos locais das sociedades contemporâneas ocidentais e ocidentalizadas poderiam ser estudados do ponto de vista etnológico.

bem recebidos nos ambientes da etnologia americanista, sendo a América do sul ainda relativamente pouco conhecida e estudada.

## Um durkheimiano em revolta

Já desde o primeiro destes artigos, *Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo*, publicado em 1936<sup>4</sup>, é evidente a vontade de se posicionar na senda da escola antropológica americana, fazendo em particular referências implícitas aos trabalhos de Robert Lowie e Franz Boas. Sabemos que Lévi-Strauss se inclinou em direcção à cena etnológica americana justamente para fugir da hegemonia que o pensamento durkheimiano exercia na sociologia francesa. O facto de que na perspectiva dos responsáveis científicos da Universidade de São Paulo, acolher um cientista social francês significasse em larga medida acolher um discípulo de Durkheim, representou desde logo algum embaraço no aspirante etnólogo:

J'étais parti pour le Brésil parce que je voulais devenir ethnologue. Et j'avais été conquis à l'éthnologie en rébellion contre Durkheim qui n'était pas un homme de terrain, alors que je découvrais l'ethnologie de terrain à travers les Anglais et les Américains. J'étais donc dans un position fausse. On m'avait fait venir pour perpétuer l'influence française d'une part. Et j'arrivais, conquis, à ce moment, par une ethnologie d'inspiration anglo-saxonne.<sup>5</sup>

De Bouglé, relembra o nosso autor, não sem uma ponta de sarcasmo, tinha redigido um extenso ensaio sobre o regime de castas na Índia “sans se demander un seul instant s'il n'eût pas mieux valu, d'abord, y aller voir”<sup>6</sup>. Contudo, neste primeiro

---

<sup>4</sup> LÉVI-STRAUSS, *Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo*, “Journal de la Société des Américanistes”, n. 18 - 2, 1936.

<sup>5</sup> CLAUDE LÉVI-STRAUSS e DIDIER ERIBON, *De près et de loin*, Odile Jacob, Paris 1988, p. 33.

<sup>6</sup> LÉVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, Plon, Paris 1955 e, depois, Pocket, Paris 2001, p. 48.

texto é também evidente a dívida contraída com a escola sociológica francesa e com os seus grandes mestres Émile Durkheim e Marcel Mauss.

Como observa Nannini, se a atenção dada à questão da organização social reenvia claramente a Lowie, já o título do primeiro capítulo, “Expressions concrètes de la structure sociale”, é de cariz nitidamente durkheimiano. De acordo com Durkheim, como se sabe, os fenómenos culturais que podem ser observados num certo grupo humano são pois *expressão* das relações sociais que existem no âmbito daquele grupo. E a relação que aí se estabelece entre as diferentes formas dos arcos de caça ou das coberturas do pénis e as relações de tipo hierárquico ou recíproco existentes entre os clãs, corresponde a uma abordagem derivada de Durkheim<sup>7</sup>. Mais ainda, a atenção dada às ‘redes de obrigações de direito recíprocos’ e ao ‘sistema de prestações’ entre clãs, remete com certeza para os trabalhos de Mauss, enquanto toda a questão da relação entre práticas sociais e classificações de parentesco se situa na linha de Radcliffe-Brown, outra importante referência para Lévi-Strauss e por sua vez talvez o maior leitor e intérprete de Durkheim de área anglo-saxónica.

O mesmo acontece em *La vie familiale et sociale des indiens Nambikwara*<sup>8</sup>, obra publicada em 1948 e que é de facto o único texto de carácter propriamente monográfico do antropólogo. Também aqui o extremo cuidado na reconstrução etnográfica, que toma igualmente em consideração seja os aspectos geológicos e climáticos do lugar como as características anatómicas e fisiológicas dos indivíduos, é sem dúvida inspirado nas obras de Robert Lowie e Alfred Kroeber, assim como de Franz Boas

---

<sup>7</sup> LÉVI-STRAUSS, *Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo*, cit., p. 295.

<sup>8</sup> LÉVI-STRAUSS, *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, Société des Américanistes, Paris 1948.

que foi o seu mestre. Mas do mesmo modo, não escapam alusões evidentes, ainda que implícitas, a Durkheim e Mauss, na referência ao regime de reciprocidade das trocas entre os clãs, ao ‘dualismo psicológico’ entre sedentarismo e nomadismo e na discussão dos aspectos ligados aos sistemas de classificação.

Será o próprio Lévi-Strauss a colocar-se com clareza na confluência entre a escola sociológica francesa e a antropologia anglo-saxónica num texto de 1945, intitulado ‘French Sociology’,<sup>9</sup> do período nova-iorquino, onde se reivindica a necessidade da pesquisa empírica dever ser sempre acompanhada por uma visão teórica de fôlego mais amplo:

sociologists cannot satisfy themselves with being craftsmen, exclusively trained in the study of a particular group, of a particular type of social phenomena. They need, even for the most limited study, to be familiar with the principles, methods and results of other branches of the study of man: philosophy, psychology, history etc. They must, indeed, turn more and more toward concrete studies; but they cannot hope to be successful if they are not constantly helped and supported with a general, humanist culture back of them. The philosophical ancestry of French sociology has played it some tricks in the past; it may well prove, in the end, to be its best asset.<sup>10</sup>

O objectivo não é obviamente acusar os antropólogos americanos de falta de ‘cultura geral’ ou de possuírem pouca familiaridade com a filosofia, a psicologia ou a história. A preparação geral de estudiosos como Boas e Kroeber revelava-se fora do comum, sendo mesmo deslumbrante no caso do primeiro, no entanto, não possuíam um papel importante do ponto de vista epistemológico. Retomando neste sentido a

---

<sup>9</sup> LÉVI-STRAUSS, ‘French Sociology’, in Georges Gurvitch e Wilbert E. Moore (eds.), *Twentieth Century Sociology*, Philosophical Library, New York 1945.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 536.

distinção proposta por Windelband e Rickert entre ciências idiográficas e ciências nomotéticas, Boas coloca sem hesitações a antropologia entre as primeiras<sup>11</sup>.

Lévi-Strauss que, pelo contrário, pretende defender o valor da antropologia enquanto ciência de leis gerais, terá portanto que olhar para Durkheim, para quem estava bem claro que a sociologia devia ser uma ciência com o mesmo estatuto das outras. È por isso que em *French Sociology*<sup>12</sup>, o antropólogo responde polemicamente a Kroeber, o qual acusara a sociologia francesa, e nomeadamente os próprios Durkheim e Mauss, de utilizar noções vagas e confusas passando-as por conceitos gerais. Como observa Nannini, Lévi-Strauss defende o cuidado e a extrema atenção exercida pelos dois sociólogos franceses na elaboração e aplicação dos seus instrumentos conceituais, no entanto, o cerne da discussão é uma questão mais profunda.

Quando o antropólogo americano critica Mauss pelo seu recurso a noções gerais como aquela de *dom* ou de *sacrifício* com a mesma leviandade com que um físico poderia recorrer a termos como ‘redondo’ e ‘chato’, não está simplesmente apontando para um problema de clareza terminológica, mas para a mesma possibilidade de efectuar generalizações de tipo formal. Para Kroeber, com efeito, a única generalização admissível no campo das ciências sociais é a descoberta de um *pattern*, ou seja, a procura de uma combinação de traços recorrentes no âmbito de um grupo de fenómenos que permita determinar a sua ‘identidade individual’ e, a partir daí, de verificar uma

---

<sup>11</sup> Cf. FRANZ BOAS, ‘Some problems of Methodology in Social Sciences’, in L. D. White, *The New Social Science*, University of Chicago Press, Chicago 1930, p. 268. A repartição do saber entre ciências nomotéticas e idiográficas foi formulada pela primeira vez por Windelband no seu discurso reitoral ‘Geschichte und Naturwissenschaft’, pronunciado na Universidade de Estrasburgo em 1894 (agora in *Pralüdien: Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Mohr, Tübingen 1921, Vol. 2, pp. 136-60), pode ser entendida, pelo menos em parte, como uma crítica á distinção entre ciências humanas e ciências naturais sugerida por Dilthey.

<sup>12</sup> LÉVI-STRAUSS, ‘French Sociology’, cit., pp. 521-526.

sua eventual continuidade histórica. O *pattern* é por definição construído com o objetivo de revelar um determinado ‘indivíduo histórico’ podendo ao mesmo tempo excluir qualquer possibilidade de recorrências casuais e independentes de todo o contacto histórico efectivo. Em suma, de acordo com Kroeber, admitem-se unicamente tipologias de carácter histórico e não tipologias morfológicas, as quais, pelo contrário, jogam um papel central na pesquisa de Lévi-Strauss:

Indeed, if behind such broad categories as Sacrifice, or Gifts or Suicide, there are not but *some* characters which are common to all forms – among, of course, many others, which are different –, and if this does not allow the use of those categories as starting points for the analysis, then sociology may as well abandon every pretention to become scientific and the sociologist must be resigned to pile up descriptions of individual groups, without any hope that the pile shall ever become of any use except, perhaps, to cultural history.<sup>13</sup>

É claro portanto que o antropólogo francês partilha plenamente o objectivo durkheimiano de fundar a Sociologia, aqui entendida no seu sentido mais amplo, enquanto ciência e, mais precisamente, como ciência capaz de formular leis dotadas de valor geral (nomotética) e que em consequência não se limita simplesmente a acumular descrições de grupos individuais (idiográfica). Para Lévi-Strauss não existem dúvidas: o intuito e a razão de ser das ciências sociais é o de analisar o mundo social procurando pôr em luz “these hidden, fundamental elements which are the true components of the phenomena”<sup>14</sup>.

Anuncia-se aqui desde logo um indiscutível ponto de fricção entre Merleau-Ponty e Lévi-Strauss, que retornará muitas vezes ao longo dos próximos capítulos.

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 523.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

Todo o percurso teórico do antropólogo é baseado numa série de binómios conceituais antinómicos, e que de acordo com alguns intérpretes remontam a Durkheim<sup>15</sup>.

Em primeiro lugar, uma cisão inequívoca no que se refere ao subjectivo, consciente e individual, considerado acessório, por um lado, e o que pertence ao domínio do objectivo, inconsciente e colectivo, considerado pelo contrário essencial. Ainda que não possam ser completamente excluídas exigências de cariz estratégico na tentativa de favorecer e reforçar a colocação epistemológica e mesmo académica de uma disciplina recém-nascida como a Antropologia (exigências muitas vezes evocadas para explicar e atenuar o porte das declarações de Lévi-Strauss), esta atitude fundamental mantém-se relativamente estável. E é uma atitude oposta a que caracteriza o trabalho filosófico de Merleau-Ponty, que inversamente, combateu com radicalidade as categorias tradicionais do pensamento, ligadas ao que Husserl apelava de objectivismo naturalista.

O gesto filosófico mais frequente nas intervenções do filósofo, que define assim o seu estilo de pensamento, reside justamente na denúncia da insuficiência dos binómios terminológicos mais habituais no pensamento filosófico, tais como objectivo/subjectivo, consciente/inconsciente, necessário/contingente, e também na tentativa de os ultrapassar, o que, no último período do seu pensamento, o levou em busca de uma ‘nova ontologia’. Mas, para já, não querendo anteciparmo-nos, voltaremos adiante a tocar neste ponto nevrálgico da relação entre os dois pensadores.

De volta agora ao nosso antropólogo. Apesar do seu reconhecimento da grande importância da Sociologia durkheimiana para o futuro das ciências sociais e da

---

<sup>15</sup> Cf. FRANCESCO REMOTTI, *Lévi-Strauss. Struttura e Storia*, Einaudi, Torino 1971, pp. 80-86.

clara continuidade com a sua própria elaboração teórica, que será lembrada em mais do que uma ocasião, permanecem discordâncias notáveis<sup>16</sup>. Ainda em ‘French Sociology’, Lévi-Strauss formula duas notas críticas que valem a pena referir. Quando, por exemplo, Durkheim pretende explicar a proibição do incesto recorrendo ao horror suscitado pelo sangue menstrual, está a estender indevidamente aquela que é uma explicação plausível apenas para alguns grupos específicos à generalidade dos casos. Utilizar o horror do sangue, um facto particular e circunscrito, para justificar o tabu do incesto, que se considera permanente e universal, significa noutras palavras confundir a origem histórica de uma instituição com a sua função lógica.<sup>17</sup>

Em segundo lugar, Durkheim está errado quando opõe de maneira neta categórica a “blindness of history” ao “finalism of conscience”, pois exclui que exista algo como uma “unconscious teleology of the mind”<sup>18</sup>, que a psicanálise e a linguística já há muito tempo revelaram. Em última análise, continua o antropólogo, estes dois erros de Durkheim possuem uma origem comum: o sociólogo não pôde recorrer à noção de “pensamento simbólico”, ou seja, àquela actividade do espírito por cujo meio o homem concebe um conjunto de símbolos comuns tanto à sua vida individual como à sua vida colectiva. É por força disso que ele acaba por procurar a origem da linguagem na vida social, quando deveria antes ter reconhecido na linguagem a condição de possibilidade da vida social. Isto também explica a oposição estabelecida entre a introspecção e a observação, ou seja entre psicologia e sociologia, ao reforçar que os factos sociais tenham que ser estudados ‘do exterior’, como coisas, e não ‘do interior’,

---

<sup>16</sup> SANDRO NANNINI, *Il pensiero simbolico. Saggio su Lévi-Strauss*, Bologna, Il Mulino, p. 24.

<sup>17</sup> LÉVI-STRAUSS, ‘French Sociology’, cit., pp. 517.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 518.

como ideias. Ao nível da actividade simbólica lidamos pois com ideias, porque pertencem à esfera da psique, que são ao mesmo tempo coisas, enquanto são inconscientes e portanto estranhas à consciência individual. Durkheim está errado, enfim, quando nega a possibilidade de que as representações colectivas possam ser consideradas verdadeiros “sistemas de ideias objectivadas”:

The solution to Durkheim’s fictitious antinomy lies in the awareness that these objectivated systems of ideas are unconscious or that unconscious psychical structures underlie them, and make them possible. Hence their character of “things”; and, at the same time, the dialectic – I mean un-mechanical – character of their explanation<sup>19</sup>.

A atitude deste “discípulo rebelde” de Durkheim é de certa maneira oposta à do seu mestre, o que poderá tornar-se ainda mais manifesto com um outro exemplo. Acerca do tema das taxonomias naturais, ao qual Lévi-Strauss retornará vigorosamente no princípio da década de sessenta<sup>20</sup>, Durkheim e Mauss escreveram juntos o ensaio *De quelques formes primitives de classification*<sup>21</sup>, um texto considerado por alguns como precursor do estruturalismo<sup>22</sup>. Os dois autores constataram que os critérios taxonómicos aplicados pelos povos tradicionais no seu quotidiano, ao relacionarem-se com o mundo natural são demasiado complexos por serem inteiramente dependentes de faculdades inatas ou derivadas da mera observação da natureza. Concluíram que tais critérios tinham necessariamente que possuir uma origem colectiva: categorias como ‘família’ ou ‘género’ (o *genus* dos latins, precisamente) não se dão como tais na

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 528.

<sup>20</sup> Cf. mais abaixo pp. 277 e sgs.

<sup>21</sup> EMILE DURKHEIM e MARCEL MAUSS, *De quelques formes primitives de classification*, in ‘Année Sociologique’, n. 6, 1903, pp. 1-72.

<sup>22</sup> Cf. ROBERT LAYTON, *An introduction to Theory in Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, p. 63.

natureza, mas procedem de uma experiência social fundamental na base da qual podem erigir-se as taxonomias naturais.

Lévi-Strauss, ao contrário, desloca o eixo de toda a questão argumentando que tanto as classificações sociais como as naturais têm a sua origem num “pensamento simbólico” de onde germinam as categorias lógicas fundamentais. Mas, como observa com razão Nannini, as críticas que o antropólogo dirige a Durkheim não estão completamente fundadas<sup>23</sup>.

Já tivemos maneira de lembrar que, de acordo com a aproximação durkheimiana, as instituições culturais adoptadas por um grupo humano são a *expressão* das relações sociais que existem no interior daquele grupo. Todo o discurso do seu *Règles de la méthode sociologique*<sup>24</sup>, obra com a qual Durkheim pretendia fundar a sociologia enquanto ciência, é baseado na distinção entre a ‘coisa social’ e a representação, chamada significativamente pré-noção ou preconceito. “La première règle et la plus fondamentale est de considérer les faits sociaux comme des choses”<sup>25</sup>; como sabemos, é o célebre princípio que rege as *Règles* e chegaremos a reconduzir os factos sociais ao seu estatuto de ‘coisas’ unicamente se os separarmos das representações que a eles estão ligadas. Por isso, no seu estudo sobre o suicídio, ele refuta a hipótese que a entidade deste fenómeno possa ser explicada com único recurso à fé religiosa dos sujeitos interessados, e comenta:

...ce ne sont pas les idées abstraites qui conduisent les hommes et on ne saurait expliquer le développement de l'histoire par le jeu de purs concepts métaphysiques. Chez les peuples comme chez les individus, les représentations ont avant tout pour fonction d'exprimer une

---

<sup>23</sup> Cf. NANNINI, *Il pensiero simbolico*, cit., pp. 25 e segs.

<sup>24</sup> DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique* [1895], P.U. F., Paris 1963.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 15.

réalité qu'elles ne font pas ; elles en viennent au contraire, et si elles peuvent servir ensuite à la modifier, ce n'est jamais que dans une mesure restreinte... les hommes ne peuvent se représenter le monde qu'à l'image du petit monde social où ils vivent.<sup>26</sup>

É indiscutível que não pode existir uma sociedade se não existem os indivíduos, contudo a esfera social não é o simples resultado da somatória das características dos indivíduos que a compõem:

Si la vie sociale n'était qu'un prolongement de l'être individuel, on ne la verrait pas ainsi remonter vers sa source et l'envahir impétueusement... Ce n'est pas de lui que peut venir cette poussée extérieure qu'il subit ; ce n'est donc pas ce qui se passe en lui qui la peut expliquer... Or, l'individu écarté, il ne reste que la société ; c'est donc dans la nature de la société elle-même qu'il faut aller chercher l'explication de la vie sociale.<sup>27</sup>

É isto que leva Durkheim a sublinhar insistentemente que as representações são factos psíquicos internos, portanto individuais, e constituem o objecto privilegiado da psicologia, enquanto pertencem à esfera dos factos sociais aqueles hábitos de comportamento e pensamento que possuem alguma força de coacção e são exteriores aos indivíduos, ou seja, colectivos. Observados do ponto de vista interno, cada suicídio reenvia a uma miríade de explicações individuais e particulares, mas observados do exterior, estes são no seu conjunto reconduzíveis a um certo número de variáveis.

Teremos portanto que ter atenção na nossa avaliação da orientação 'materialista' do pensamento de Durkheim. Os aspectos linguísticos, éticos e religiosos da vida social são passíveis de um estudo externo da mesma maneira como o são as relações económicas ou a organização urbanística. Noutras palavras, a distinção entre 'coisas' e

---

<sup>26</sup> DURKHEIM, *Le suicide: étude de sociologie* [1897], P.U.F., Paris 1967, p. 245.

<sup>27</sup> DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, cit., p. 101.

‘representações’, exerce-se *a parte subjecti*, não sendo portanto uma característica intrínseca do objecto estudado.

Por conseguinte, as leis que eventualmente se tornam possíveis de revelar com base neste tipo de aproximação terão um valor eminentemente factual e não metafísico, como também acontece com todas as outras ciências empíricas. É este o cerne da polémica que Durkheim levanta contra as teorias sociológicas de Comte e Spencer, acusados de tomar por factos em si mesmos o que não passa de meras representações e de pretenderem, paradoxalmente, derivar leis de cariz factual a partir de uma escrupulosa análise destas últimas.

A sua investigação, longe de ser autenticamente sociológica, será antes uma espécie de ‘análise lógica’ que toma exclusivamente em consideração a maneira como os indivíduos pensam, procurando reconstruir o percurso ideal deste pensamento, o que leva fatalmente a formulações de tipo linear e progressivo tal como a lei dos três estados ou a lei da evolução: “Não deve portanto ser negligenciado o porte crítico de Durkheim que, acusando Spencer e Comte de psicologismo, subverte as bases teóricas das ciências sociais do seu tempo”<sup>28</sup>.

A distinção nítida entre indivíduo e sociedade está portanto estritamente relacionada com a igualmente nítida separação entre introspecção psicológica e sociologia e estas, por sua vez, estão ligadas à distinção entre a intencionalidade da consciência e a variabilidade intrínseca do contexto social. Mas esta última dupla antinómica não deve ser interpretada, como faz Lévi-Strauss, nos termos de uma oposição entre ‘cegueira

---

<sup>28</sup> NANNINI, *Il pensiero simbolico*, cit., p. 27.

da história' e 'finalismo da consciência'<sup>29</sup>, na medida em que, sempre em função da polémica com Spencer e Comte, esta antinomia não tem como objectivo essencial a negação da existência de uma orientação finalística ou funcional no seio das instituições sociais mas, pelo contrário, a de desconectar os fenómenos sociais da esfera heterogénea e irreductível das intenções individuais.

Por outro lado, também a relação entre o recurso à noção de *milieu social interne* e análise genética é muito mais subtil do que o antropólogo sugere quando acusa Durkheim de confundir origem e função. Nas análises elaboradas pelo autor das *Règles*, ponto de vista histórico e ponto de vista lógico não se opõem distintamente por se confundirem, mas antes porque entre eles ocorre uma relação de complementaridade muito exacta.

Se portanto, por um lado, é verdade que a partir do estudo da estrutura interna de uma sociedade é possível extrair as causas dos processos sociais que a caracterizam, por outro lado, aquele mesmo estudo torna-se possível unicamente ao tomar-se em consideração o processo histórico que conduziu à formação daquela sociedade. Daí se depreende que, segundo Durkheim, existe de facto uma série progressiva de tipos sociais, porém, esta não corresponde de maneira alguma a uma evolução de tipo histórico mas é antes puramente formal. Noutras palavras, a série progressiva procede não do mais antigo ao mais moderno, mas do mais simples ao mais complexo. Um grupo humano concreto não procede inelutavelmente de um nível mais elementar para um nível mais complexo, podendo regredir ou saltar uma passagem, por exemplo. Mas tal acontece sempre por meio da agregação ou desagregação de tipos

---

<sup>29</sup> LÉVI-STRAUSS, 'French Sociology', cit., p. 518.

elementares. Serão portanto os tipos sociais a poderem ser dispostos numa escada linear ascendente e não as fases do desenvolvimento de grupos humanos concretos:

Cette méthode, que l'on pourrait appeler génétique, donnerait d'un seul coup l'analyse et la synthèse du phénomène. Car, d'une part, elle nous montrerait à l'état dissocié les éléments qui le composent, par cela seul qu'elle nous les ferait voir se surajoutant successivement les uns aux autres et, en même temps, grâce à ce large champ de comparaison, elle serait beaucoup mieux en état de déterminer les conditions dont dépendent leur formation et leur association. *Par conséquent, on ne peut expliquer un fait social de quelque complexité qu'à condition d'en suivre le développement intégral à travers toutes les espèces sociales.* La sociologie comparée n'est pas une branche particulière de la sociologie ; c'est la sociologie même, en tant qu'elle cesse d'être purement descriptive et aspire à rendre compte des faits.<sup>30</sup>

Deste modo, será portanto mais correcto dizer-se que Durkheim não confunde a análise funcional com a análise genética, subordinando antes o primeiro ao segundo. Mas nem por isso a leitura de Lévi-Strauss deixa de ser interessante. Mais do que expor a contradição presente no pensamento de Durkheim, o autor de “French Sociology”, introduz naquele mesmo quadro teórico uma problemática que o sociólogo ignorava por completo, ou seja, justamente esta forte oposição entre um ponto de vista lógico e um ponto de vista funcional, importada da antropologia anglo-saxónica de Malinowski e Radcliffe-Brown e também da linguística de Saussure e Jakobson.

Mas há outra observação crítica que Lévi-Strauss aprofunda no seu artigo, quando ele aponta para a necessidade de ultrapassar a separação entre indivíduo e sociedade que, como sabemos, é para Durkheim um dos pilares fundamentais de uma sociologia que se quer científica. Aqui trata-se efectivamente de um ponto crucial do pensamento durkheimiano. A urgência de repensar de modo mais flexível a relação entre indivíduo e sociedade e, paralelamente, a relação entre sociologia e psicologia, já

---

<sup>30</sup> DURKHEIM, *Règles de la méthode sociologique*, cit., p. 137.

tinha sido denunciada por Mauss e assumida como lema central pela antropologia americana das décadas de trinta e quarenta, na corrente conhecida como ‘culturalista’.

A perspectiva adoptada por Lévi-Strauss também vai nessa direcção e procura delinear um ‘nível intermédio’ entre o individual e o colectivo, o que concertiza também contribuiu para despertar o interesse de Merleau-Ponty nas suas teorias. Mas a articulação deste ‘nível intermédio’, que será o nível das estruturas inconscientes, permanecerá em grande parte ligado a um enquadramento teórico geral de cariz nitidamente durkheimiano. Teremos a oportunidade de voltar a analisar estes aspectos com mais pormenor no 4º capítulo, mas vale a pena sublinhar os pontos principais.

Lévi-Strauss rompe a sua ligação com o autor das *Règles* ao detectar uma oposição entre análise histórica e análise funcional, ao dar plena centralidade à linguagem e à aproximação entre antropologia e linguística estrutural, ao apontar para uma nova relação entre indivíduo e sociedade. No entanto, continua a seguir a sua esteira na aspiração de uma antropologia que fosse plenamente reconhecida como ciência e, ainda, indicando como objecto privilegiado as formas simbólicas colectivas, abstraídas da sua base material (e no último capítulo falaremos das dificuldades ligadas a esta atitude).

Para além destes primeiros artigos, as explorações levadas a cabo por Lévi-Strauss no Brasil foram também objecto de uma obra cujo impacto foi notoriamente mais amplo. Em 1956 o antropólogo publica *Tristes tropiques*, um livro que relata as suas primeiras expedições num tom mais íntimo e num estilo de grande qualidade literária e que constitui ao mesmo tempo um relato de viagem, uma reflexão acerca do trabalho antropológico e uma meditação sobre a civilização. Na sua recensão do livro, Bataille referiu tratar-se não só de uma “obra de ciência” mas de uma autêntica “obra

de arte”<sup>31</sup> e o seu sucesso foi tal que levou os Goncourt a explicar que, apesar de o desejar, não poderiam atribuir-lhe o seu prestigioso prémio por não ser, infelizmente, um romance<sup>32</sup>.

O que sobressalta com vigor das páginas de *Tristes tropiques* é a experiência vivida pelo autor naquelas missões, as suas vivências, as suas sensações que dão lugar, num texto escrito muitos anos depois, a longas e agudas reflexões sobre a natureza da antropologia e mais em geral sobre as culturas humanas. De maneira particularmente marcada, emerge o sentido de profundo desenraizamento da cultura de proveniência que é o resultado inevitável de uma prolongada convivência com povos que pertencem a tradições muito longínquas e que, de acordo com Lévi-Strauss, constitui o pressuposto fundamental e inescapável para se poder aceder ao saber antropológico. Apenas ao experimentar-se na própria pele aquela “dúvida antropológica”, que nos conduz a vislumbrar a própria cultura como se fosse alheia, será então possível corrigir o etnocentrismo que caracteriza o ser humano e aspirar a compreender em profundidade um povo diferente.

## Da linguística ao parentesco

A aprendizagem de Lévi-Strauss está bem longe de estar concluída. Estas experiências de trabalho de campo foram essenciais, vale a pena repeti-lo, mas será uma segunda estadia no continente americano que fornecerá ao jovem etnólogo uma chave teórica decisiva para o seu pensamento.

---

<sup>31</sup> GEORGES BATAILLE, *Un livre humain, un grand livre*, in ‘Critique’, febbraio 1956.

<sup>32</sup> FRANÇOIS DOSSE, *Histoire du structuralisme. I. Le champ du signe, 1945-1966*, Éd. La Découverte, Paris 1991, p. 172.

Pouco depois de ter saído do Brasil para voltar a França, a Segunda Guerra mundial rebentou e as leis antijudaicas do regime de Vichy rapidamente se tornaram numa séria ameaça à sua carreira e à sua segurança. Não teve portanto hesitações quando lhe foi oferecida a responsabilidade do ensino de etnologia na *New School of Social Research* de Nova Iorque, ao abrigo de um programa de protecção de intelectuais europeus ameaçados pelo nazismo financiado pela Fundação Rockefeller. Alguns estudiosos francófonos em exílio fundaram a *École Libre des Hautes Études*, com o apoio dos governos belga e francês e contando com a participação, entre outros, de Jacques Maritain, Fernand Braudel, Aron Gurvitsch e Jean Wahl<sup>33</sup>, enquanto membros do corpo docente.

O período que Lévi-Strauss passou em Nova Iorque foi extremamente estimulante e produtivo desde o início. Já no barco que o trazia do outro lado do Atlântico, teve a ocasião de conhecer André Breton, que o introduziu no grupo de surrealistas expatriados em actividade naquela cidade. O clima de “exaltação intelectual” não pôde deixar indiferente o jovem etnólogo:

Au contact des surréalistes, mes goûts esthétiques se sont enrichis et affinés. Beaucoup d'objets, que j'aurais eu tendance à rejeter comme indignes, me sont apparus sous un autre jour grâce à Breton et à ses amis. [...] C'est des surréalistes que j'ai appris à ne pas craindre les rapprochements abrupts et imprévus comme ceux auxquels Max Ernst s'est plu dans ses collages.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Depois da guerra, a *École Libre* transferiu-se para Paris onde se passou a chamar *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, como ainda hoje è conhecida.

<sup>34</sup> LÉVI-STRAUSS e ERIBON, *De près et de loin*, cit, p. 54. Uma reconstrução detalhada das relações que ocorreram entre surrealismo e etnologia na primeira metade do século XX encontra-se em SERGIO MORAVIA, *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di Claude Lévi-Strauss*, Sansoni, Firenze 1969, agora disponível numa edição nova e ampliada com o título *Ragione strutturale e universi di senso. Saggio sul pensiero di Lévi-Strauss*, Le Lettere, Firenze 2004, pp. 49 e segs.

Na *Public Library* teve acesso a um fundo riquíssimo de obras etnológicas, às quais dedicou muitos dias de estudo procurando remediar o facto de não possuir uma formação específica naquela área: “Ce que je sais d’ethnologie, c’est pendant ces années-là que je l’ai appris”.<sup>35</sup> Além disso, conheceu e sociabilizou com os representantes mais marcantes da escola antropológica americana, tal como Robert Lowie, Ralph Linton, Alfred Kroeber, Margaret Mead e, *last but not least*, Franz Boas, o mestre de muitos destes e que exerce uma influência relevante também no trajecto intelectual de Lévi-Strauss.

Mas foi o encontro com o linguísta russo Roman Jakobson que teve um impacto essencial no desenvolvimento do seu pensamento antropológico. Incumbido do ensino de linguística na *New School*, Jakobson, apresentava nos seus cursos os princípios de uma nova linha de investigação: a linguística estrutural. Entre os seus inúmeros ouvintes estava também Lévi-Strauss. Para o jovem etnólogo, que na época pouco ou nada sabia sobre os desenvolvimentos mais recentes ocorridos no âmbito das ciências da linguagem, foi uma descoberta formidável:

J’étais à l’époque une sorte de structuraliste naïf. Je faisais du structuralisme sans le savoir. Jakobson m’a révélé l’existence d’un corps de doctrine déjà constitué dans une discipline : la linguistique, que je n’avais jamais pratiquée. Pour moi, ce fut une illumination.<sup>36</sup>

Seria difícil sobrestimar a importância que a linguística saussuriana, e em particular a fonologia estrutural, teve no desenvolvimento da antropologia levi-strausseana. Mesmo assim, não deixa de ser necessário algum cuidado na reconstrução desta passagem conceitual.

---

<sup>35</sup> LÉVI-STRAUSS e ERIBON, *De près et de loin*, cit., p. 65.

<sup>36</sup> *Ibidem*, pp. 62-63.

O trabalho do genebrino Ferdinand de Saussure (1857-1913) impôs-se muito rapidamente na cena linguística europeia. Apenas com vinte e dois anos publicara uma obra fundamental: *Mémoire sur le système primitive des voyelles dans les langages indo-européennes*<sup>37</sup>. Leccionou gramática comparada em Paris para depois voltar a Genebra em 1911 onde passou a ensinar Sânscrito e, mais tarde, Linguística geral. Em vida, publicou apenas comunicações breves e circunscritas, que preparava com extremo cuidado e revia incansavelmente. Todavia, a partir das notas dos cursos de Linguística Geral que administrou entre 1906 e 1911, os seus discípulos Charles Bailly e Albert Séchehayé editaram, em 1914, o ensaio *Cours de linguistique générale*, que muito rapidamente se tornou numa referência inescapável para toda a linguística do século XX.

Os critérios aplicados na selecção dos textos a incluir nesta publicação póstuma e as amplas intervenções editoriais praticadas pelos dois editores levantaram inúmeras questões ao longo dos anos. Vários estudos bastante aprofundados foram realizados a partir dos textos originais, que revelaram os limites do trabalho de edição realizado por Bailly e Séchehayé e sugeriram a possibilidade de se elaborar novas e mais ricas interpretações das teorias de Saussure<sup>38</sup>. Mas não é este o lugar para entrar em detalhe relativamente a este importante trabalho crítico. Em primeiro lugar porque não haveria espaço para o tratar de forma exaustiva e em segundo porque, apesar de tudo, foi o texto tal como foi redigido em 1914 que exercitou uma influência impor-

---

<sup>37</sup> FERDINAND DE SAUSSURE, *Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européennes*, B. G. Teubner, Leipsick 1879.

<sup>38</sup> ROBERT GODEL, *Les sources manuscrites du Cours de linguistique générale de F.d.S.* (1957), Genève-Paris 1969.

tante no pensamento de Lévi-Strauss assim como, mais tarde e de forma diferente, no pensamento de Merleau-Ponty<sup>39</sup>.

No *Cours de linguistique générale*, Saussure, em polémica aberta com o historicismo na altura dominante no campo dos estudos linguísticos, chamou a atenção para a necessidade de ultrapassar os aspectos contingentes e subjectivos da linguagem para poder chegar a colocar em evidência “les forces qui sont en jeu d’une manière permanente et universelle dans toutes les langues, et [...] les lois générales auxquelles on peut ramener tous les phénomènes particuliers de l’histoire”<sup>40</sup>. Para que tal fosse possível, era portanto necessário distinguir, no interior do conjunto dos factos linguísticos, entre o que toca a actividade do indivíduo, ou seja, ao aspecto intencional e concreto da execução, a que Saussure se referia com o termo *parole*, e o que toca pelo contrário, o sistema geral produzido colectivamente, ou seja a *langue*:

En séparant la langue de la parole, on sépare du même coup : 1° ce qui est social de ce qui est individuel ; 2° ce qui est essentiel de ce qui est accessoire et plus ou moins accidentel. La langue n’est pas une fonction du sujet parlant, elle est le produit que l’individu enregistre passivement [...] La parole est au contraire un acte individuel de volonté et d’intelligence [...].<sup>41</sup>

Como é evidente, a linguagem possui constantemente ambas as dimensões e elas estão intimamente ligadas uma à outra, mas se quiséssemos examinar as duas simultaneamente, acabaríamos sempre por embater numa massa impenetrável de fenómenos “multiformes e heteróclitos”, que seriam individuais e ao mesmo tempo sociais, físicos, assim como psíquicos.

---

<sup>39</sup> Cf. mais abaixo pp. 137 e segs.

<sup>40</sup> FERDINAND DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale* [1916], Payot, Paris 1995, p. 20.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 30.

De acordo com Saussure, que se revela aqui em pleno como um contemporâneo de Émile Durkheim, só seria possível à linguística constituir-se como ciência rigorosa se fossem introduzidas algumas diferenciações fundamentais. Vamos ver mais concretamente o que isto possa significar, ou seja, tal como se lê no *Cours*, “soient A et B, qui s’entretiennent”. Em cada termo que se utiliza no decorrer de uma conversação acontece a associação de um conceito com um som. Observa Saussure que podemos excluir a parte sonora, que é essencialmente individual e não necessária, a tal ponto que podemos muito bem formular frases no interior da nossa consciência sem recorrer a nenhum tipo de realização fónica. Ficaria então o aspecto puramente psíquico do exercício da linguagem, ou seja, aquela actividade pela qual um conceito é associado a uma certa “imagem acústica”. É a este aspecto psíquico que o *Cours* se refere quando, recorrendo a uma terminologia mais rigorosa, afirma que em cada signo linguístico um significado é associado a um significante. Mas aqui também teremos que distinguir entre o acto concreto efectuado pelo indivíduo que associa um certo significado com um certo significante (*parole*) e a associação em si, cuja legitimidade não depende minimamente do indivíduo que a pode exercer.

O conjunto de associações que a prática da *parole* foi depositando nas mentes dos indivíduos que pertencem a uma certa comunidade ao longo dos tempos constitui portanto a *langue*. O indivíduo é livre na realização do seu acto singular de *parole* mas não pode por sua iniciativa intervir na modificação da *langue*, cujo fundamento, como sublinha muitas vezes Saussure, é eminentemente social e histórico: “C’est donc quelque chose qui est dans chacun d’eux, tout en étant commun à tous et placé en dehors

de la volonté des dépositaires”<sup>42</sup>. Ainda que não se exclua à partida a possibilidade e, aliás, a utilidade de uma linguística da *parole*, o *Cours* atribui de facto uma preeminência relevante à *langue*. A linguística em sentido estrito tem como objecto a *langue* entendida como “système de signes exprimant des idées”<sup>43</sup>, em todo comparável, acrescenta Saussure, com outros sistema de signos como a escrita, a linguagem de signos utilizados pelos surdos, os sinais militares ou os rituais simbólicos. E, antecipando um pouco, podemos dizer que esta última indicação fornece já uma primeira descrição do programa teórico desenvolvido por Lévi-Strauss. Para o linguista, não seria de todo ilegítimo pensar que um dia se pudesse vir a constituir “une science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale”<sup>44</sup> e que poderia ser denominada *semiologia*: “Elle nous apprendrait en quoi consistent les signes, quelles lois les régissent”<sup>45</sup>.

Na base do carácter histórico e social da *langue* existe um princípio fundamental para Saussure: a arbitrariedade do signo<sup>46</sup>. A ligação entre significante e significado que se realiza no signo não é sustentada por nenhuma razão intrínseca ou natural, sublinha o linguista. Que se refira a um certo animal com a palavra “boi”, “boeuf” ou ainda “Ochs” não depende de nenhuma necessidade concreta, pois, nenhuma relação de semelhança liga a palavra ao objecto correspondente. “Boeuf” não é nem mais nem menos adequado de “Ochs”. É apenas a actividade da massa dos falantes interes-

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>44</sup> *Ibidem*. Cf. LÉVI-STRAUSS, ‘Le champ de l’anthropologie’ (Leçon inaugural de la chaire d’anthropologie sociale, Collège de France, 5 janvier 1960), Id., *Anthropologie structurale deux* [1973], Pocket, Paris 1997, p. 18.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 100 e segs. De Mauro insiste particularmente na importância deste princípio em toda a construção teórica do *Cours*, cf. *Ibidem*, nota 137 (pp. 442-443) e nota 167 (p. 451).

sados em compreender e a fazer-se compreender mutuamente que sustenta todas as associações de significantes e significados.

Numa passagem que Merleau-Ponty retomará nos seus cursos na Sorbonne<sup>47</sup>, Saussure fornece uma imagem bastante eficaz da relação entre língua e pensamento. Mas o autor pretende tornar clara a noção pela qual a língua não é nem uma ‘materialização de pensamentos’ nem tampouco uma ‘espiritualização de sons’, ou seja, de que não existe um pensamento anterior à linguagem que seja como que traduzido em sons, nem por outro lado, sequências de sons predeterminadas que permitam articular o pensamento. E fá-lo representando o pensamento e a linguagem como duas ‘massas amorfas’ que, ao encontrarem-se, se articulam mutuamente, comparando-as depois metaforicamente à água do mar e ao vento cujo encontro causa as ondas marinhas:

Qu’on se représente l’air en contact avec une nappe d’eau : si la pression atmosphérique change, la surface de l’eau se décompose en une série de divisions, c’est-à-dire de vagues ; ce sont ces ondulations qui donneront une idée de l’union, et pour ainsi dire de l’accouplement de la pensée avec la matière phonique.<sup>48</sup>

Neste sentido a língua é um “royaume flottant”, a zona intermédia em que a articulação tem lugar e onde som e pensamento se envolvem um no outro produzindo o par significado-significante (ou ideia-palavra, numa expressão mais grosseira), sem que nenhum dos elementos preceda o outro. Cada termo que compõe uma língua existe portanto exclusivamente enquanto *articulus*, ou seja, como o ponto em que se realiza a articulação de um conceito e de uma imagem acústica, o nó em que “une idée

---

<sup>47</sup> Cf. mais abaixo, p. 139.

<sup>48</sup> SAUSSURE, *Cours de linguistique generale*, cit., p. 156.

se fixe dans un son et où un son devient le signe d'une idée"<sup>49</sup>. E para enfatizar o facto que som e ideia se determinam reciprocamente e são portanto inseparáveis um do outro, Saussure compara-o aos dois lados de uma folha de papel: "la pensée est le *recto* et le son le *verso* ; on ne peut découper le *recto* sans découper en même temps le *verso*"<sup>50</sup>. Em cada estado do desenvolvimento da língua, a uma parte arbitrariamente determinada da massa caótica dos pensamentos corresponde uma parte da massa sonora, esta também determinada de maneira arbitrária. Nada rege estas duas determinações e a sua relação recíproca do exterior, nenhuma característica natural, nenhum principio *a priori*, a não ser "l'usage et le consentement général"<sup>51</sup>. Isto significa, em parte, que a língua não pode ser plasmada à vontade dos indivíduos, porque não é criada por estes, que as recebem sempre como o produto de um processo histórico que os precede. Nunca chegamos a presenciar o acto de constituição do signo enquanto tal, até ao momento exacto em que a conexão entre significado e significante se estabelece, mas lidamos sempre com signos já constituídos que, por sua vez, têm por trás outros signos já constituídos.

È por estes motivos que para Saussure a questão da origem da linguagem é de todo irrelevante para a linguística e excede os limites do seu campo de análise<sup>52</sup>. Ao tentarmos modificar com um acto voluntario um determinado aspecto de uma língua iríamos sempre esbarrar na resistência oferecida pela inércia colectiva. A reflexão, com

---

<sup>49</sup> *Ibidem.*

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>51</sup> *Ibidem.*

<sup>52</sup> Mesmo no caso de uma língua artificial, nota Saussure, esta será inteiramente possuída pelo seu criador somente enquanto ele a manter consigo, mas uma vez adoptada por uma comunidade de falantes, ou seja uma vez abandonada ao sua 'vida semiológica', escapará inevitavelmente ao controlo individual (p. 111).

efeito, nunca entra em jogo no uso concreto da língua: “ “les sujets sont, dans une large mesure, inconscients des lois de la langue”<sup>53</sup>. Por outro lado, porém, a língua está constantemente sujeita à mutação. Os signos são arbitrários, ou seja, nenhum vínculo estável e necessário une significado e significante, e são portanto extremamente sensíveis a todo tipo de influência externa, o que faz com que o seu comportamento seja muito próximo ao das outras ‘instituições sociais’.

Aliás, as outras instituições humanas possuem geralmente uma qualquer forma de ligação ‘natural’ entre os meios utilizados e os fins perseguidos que limitam as possibilidades de transformação: a forma do corpo, por exemplo, circunscreve as mudanças que a moda pode introduzir na nossa roupa. Enquanto que no âmbito da língua nada impede que uma qualquer sequência de sons esteja ligada a um conceito qualquer. Portanto, justamente graças à radical arbitrariedade dos signos que a compõem<sup>54</sup>, a língua é uma instituição pura, eminentemente histórica e contingente.

É por esta razão que a linguística é para o autor do *Cours* uma ciência do valor, tal como a economia política, porque como esta ela estuda a relação ente duas diferentes classes de fenómenos, relação que depende exclusivamente da prática social dos indivíduos e é sujeita a todo tipo de variação histórica<sup>55</sup>. Se a economia política analisa as relações entre trabalho e salário, a linguística analisa as relações entre significados e significantes, mas nos dois casos trata-se de uma “système d’équivalence entre

---

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 101.

<sup>54</sup> Acerca da arbitrariedade da conexão entre significante e significado veja-se a nota de De Mauro á p. 442 da edição crítica do *Cours* (cit.).

<sup>55</sup> As noções de ‘sistema’ e ‘valor’ são retomadas das teorias económicas de Walras e Pareto (cf. JEAN MOLINO, *Linguistique et économie politique: sur un modèle épistémologique du Cours de Saussure*, in ‘L’age de la science’, Vol. II, N. 4, oct.-dec. 1969).

des choses d'ordres différents"<sup>56</sup>. Como no caso da Economia, então, também para a linguística se coloca o problema da extrema complexidade introduzida pela dimensão histórica, problema que a Economia intentou acautelar dividindo as suas tarefas entre economia política e economia histórica. A inescapável historicidade dos fenómenos linguísticos impõe também à linguística um percurso análogo.

Como acabamos de verificar, a única coisa que regula o funcionamento de uma língua é "l'usage et le consentement général", o que equivale a dizer que o valor de um certo signo não tem outra razão de ser se não o estado do conjunto de signos que compõem aquela língua naquele preciso momento: "la langue est un système de pures valeurs que rien ne détermine en dehors de l'état momentané de ses termes"<sup>57</sup>. Será portanto oportuno distinguir, no interior dos fenómenos concernentes à língua, aqueles que tocam o 'eixo das simultaneidades', em que são consideradas as relações entre coisas que coexistem, e o 'eixo das sucessões', em que pelo contrário se considera o aspecto que uma coisa assume em diferentes fases.<sup>58</sup> Será de imediato necessário constituir uma linguística sincrónica, que se ocupará da língua na sua dimensão 'estática', e uma linguística diacrónica, que se ocupará por seu lado das suas 'fases evolutivas'.

Eis então uma segunda bifurcação, entre diacronia e sincronia, que de acordo com Saussure é decisiva para os estudos linguísticos pelo menos tanto quanto a primeira bifurcação, com que se distinguiu entre *langue* e *parole*. As forças (ou, poderíamos dizer, as leis) que entram em jogo nestas duas dimensões são muito dife-

---

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 116.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 115.

rentes entre si. A mudança de uma língua pode ser causada pelos factores mais diversos, como uma guerra, uma migração maciça ou uma carestia. No entanto, tudo isto deixa de ser relevante a partir do momento em que considerarmos a língua num seu certo estado, que não deverá ser entendido como pontual, como é óbvio, mas que corresponde a uma certa porção de tempo em que as mudanças são insignificantes e que pode durar “peut être dix ans, une génération, un siècle, davantage même”<sup>59</sup>.

O uso da língua, a actividade pela qual os falantes compreendem-se e fazem-se compreender reciprocamente, tende pois a restabelecer constantemente o sistema. A tal ponto que, para poder utilizar de maneira adequada uma língua, os indivíduos não necessitam minimamente de conhecer o seu passado ou de saber quais os processos que a conduziram à sua forma actual. A linguística sincrónica pretende portanto ignorar a evolução histórica e tomar em consideração apenas um ‘estado’ específico da língua, podendo desta maneira chegar a “entrer dans la conscience des sujets parlants”<sup>60</sup>, ou seja, a compreender a língua tal como è utilizada habitualmente pelos indivíduos. Numa passagem muito citada, Saussure sublinha que “l’opposition entre les deux points de vue –synchronique et diachronique – est absolue et ne souffre pas de compromis”<sup>61</sup>, porque considerar fenómenos ligados a ambos os planos impediria a construção de qualquer análise rigorosa, enquanto são governados por leis de natureza diferente.

Torna-se aqui necessário observar que no *Cours* o termo ‘lei’ é utilizado sempre com alguma cautela. Referindo mais uma vez o carácter ‘social’ da língua, o autor

---

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 142.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 120.

aponta em primeiro lugar para a lei entendida em sentido jurídico, como o conjunto das “prescriptions... qui régissent les collectivités”<sup>62</sup>. Esta noção de lei possui dois caracteres fundamentais: imperatividade e generalidade, ou seja, a lei impõe-se e impõe-se a todos. Ora bem, os processos com que estamos a lidar no âmbito diacrónico possuem de facto o carácter da imperatividade, mas não o da generalidade. Quer dizer que encontramos efectivamente forças que produzem efeitos, mas sempre em contextos locais e contingentes, razão pela qual Saussure não se arrisca a conceder-lhe o título de ‘leis’. Vice-versa, os processos que são objecto de análise no âmbito sincrónico possuem de facto o carácter da generalidade, mas não o da imperatividade. Existem portanto leis sincrónicas, mas estas estão sempre ameaçadas pela precariedade:

Nous voulons dire que *dans la langue* aucune force ne garantit le maintien de la régularité quand elle règne sur quelque point. Simple expression d’un ordre existant, la loi synchronique constate un état de choses ; elle est de même nature que celle qui constaterait que les arbres d’un verger sont disposés en quinconce.<sup>63</sup>

No que diz respeito às leis, entendidas desta vez não em sentido jurídico mas no sentido em uso nas ciências físicas e naturais, ou seja “rapports qui se vérifient partout et toujours”<sup>64</sup>, Saussure admite a sua existência em linguística e elas poderão ser encontradas por meio de um estudo ‘pancrónico’ da linguagem, ou seja, o estudo da linguagem na sua unidade (logo precedente à cisão entre diacronia e sincronia). Mas estas leis válidas ‘sempre e por toda a parte’ seriam como tais independentes de factos concretos e logo inaplicáveis a casos tangíveis e concretos. É o exemplo de lei

---

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 134.

universal fornecido por Saussure que afirma que “il se produit et se produira toujours des changements phonétiques”<sup>65</sup>.

Para ilustrar a relação entre plano sincrónico e plano diacrónico, aspectos da língua que são ao mesmo tempo *interdependentes* e *autónomos*, o *Cours* recorre a imagens que se tornaram muito célebres: o ramo da planta e o jogo de xadrez. Se efectuarmos um corte longitudinal no ramo de uma planta, podemos acompanhar o sentido das fibras vegetais que o compõem, “les fibres elles-memes”, mas se fizermos um corte transversal verificamos que as fibras constituem um “groupement” naquele plano, tornando manifestas relações que doutra forma não teríamos com certeza encontrado.

No entanto, a figura mais significativa, para Saussure assim como para muitos daqueles que irão inspirar-se na sua obra, faz referência ao jogo do xadrez ou, mais precisamente, como sublinha De Mauro, a um jogo de xadrez, que poderá ser interpretada nada mais nada menos de que “comme une réalisation artificielle de ce que la langue nous présente sous une forme naturelle.”<sup>66</sup> O avançar do jogo, a sucessão dos lances dos jogadores, seria então a representação das vicissitudes históricas de uma língua, enquanto a disposição das peças num determinado jogo corresponderia a um certo ‘estado’ da língua. Tal como acontece na língua, com efeito, o valor de cada peça é determinado unicamente pela sua posição no tabuleiro, “de même que dans la langue chaque terme a sa valeur par son opposition avec tous les autres termes”<sup>67</sup> (e voltaremos a esta questão em breve). Mais ainda, cada deslocação, ainda que envolva apenas uma peça, repercute-se em todo o conjunto das peças.

---

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 126.

Finalmente, e trata-se de uma passagem bastante importante, para Saussure cada jogada, ou seja, a mudança de um termo, não possui nenhuma ligação interna com o que precede ou com o que se segue. Tal significa que para compreender uma certa situação do jogo não é minimamente necessário conhecer a sequência de jogadas que a produziram, sequência que porém não pode ser determinada de maneira unívoca. Concluindo, para o *Cours* “les états sont seuls importants”<sup>68</sup>.

Como já tivemos oportunidade de observar, sem por isso excluir a viabilidade de outras aproximações à linguagem, o objectivo principal de Saussure é a constituição de uma linguística sincrónica da *langue*. Será pois unicamente no estudo daquela parte da linguagem que é comum a todos os falantes, efectuado do ponto de vista da sincronia, que poderemos evidenciar o *sistema* subjacente. Apesar de no *Cours* se definir a *langue* também “à peu près comme un dictionnaire dont tous les exemplaires, identiques, seraient répartis entre les individus”<sup>69</sup>, estabelecer o sistema que a sustenta não significa de maneira alguma compilar uma simples nomenclatura por meio da qual se possa fazer uma ligação directa entre uma palavra e uma ideia, ou melhor entre um *signifiante* e um *significado*. Já tivemos a oportunidade de verificar que, de acordo com Saussure, não só esta relação é arbitrária, como são inclusive arbitrários os termos que ela une. Como sugeria a imagem das ondas do mar, produzidas pelo encontro entre o vento e a massa de água, não encontraremos em lugar nenhum uma ideia que preceda a palavra e que a ela venha a corresponder, ou vice-versa. O próprio significado é uma porção recortada de maneira arbitrária no contínuo indistinto do pensamento e da mesma forma também o significante é uma secção arbitrária retirada

---

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 36.

do contínuo indistinto dos sons. A única propriedade que determina a junção de um significado e de um significante num signo é portanto o facto de ser diferente de todos os outros:

Puisqu'il n'y a point d'image vocale qui réponde plus qu'une autre à ce qu'elle est chargée de dire, il est évident, même a priori, que jamais un fragment de langue ne pourra être fondé, en dernière analyse, sur autre chose que sur sa non-coïncidence avec le reste. Arbitraire et différentiel sont deux qualités corrélatives.<sup>70</sup>

É aqui que a noção de valor toma a sua plena relevância. Para determinar quanto valha uma nota será necessário realizar duas diferentes operações: em primeiro lugar verificar com o que é que a podemos trocar, ou seja, o que é que podemos comprar com ela, e depois teremos que a comparar com outras notas, outros valores da mesma moeda ou outras moedas. Da mesma forma, o valor de uma palavra é dado certamente pela sua correspondência a uma ideia, mas também pelo seu confronto com as palavras em seu redor. Veja-se por exemplo a palavra 'chair'. Ora bem, 'chair' significa 'carne', não há dúvida. Mas não poderemos dizer com igual firmeza que 'chair' tenha o mesmo valor do que a palavra portuguesa 'carne', porque ao lado de 'chair', como se sabe, a língua francesa também dispõe da palavra 'viande', que se refere unicamente à carne de animais abatidos para fins alimentares. E não se trata aqui de um caso isolado e excepcional. Mesmo no caso de uma palavra aparentemente tão óbvia para todos como 'sol', nota Saussure, será sempre necessário ter em conta a sua relação com os outros termos em seu redor, porque há linguagens em que é de todo impossível dizer algo como 'sentar ao *sol*'.

---

<sup>70</sup> *Ibidem.*, p. 163.

Os dois aspectos que concorrem na composição do signo, o conceito e a imagem acústica – o significado e o significante – são determinados unicamente pelas suas relações com os restantes segmentos conceituais, no primeiro caso, e os restantes segmentos acústicos no segundo: “le propre de l’institution linguistique est justement de maintenir le parallélisme entre ces deux ordres de différences”<sup>71</sup>. Em cada momento ‘estático’ considerado, nada justifica o uso de um signo em substituição de outro, a não ser a sua diferença em relação aos outros, a língua não se não um sistema de diferenças. Mais ainda, a língua é um sistema de diferenças entre termos que existem unicamente em virtude daquelas diferenças:

[...] dans la langue il n’y a que des différences. Bien plus : une différence suppose en général des termes positifs entre lesquels elle s’établit ; mais dans la langue il n’y a que des différences sans termes positifs. Qu’on prenne le signifié ou le signifiant, la langue ne comporte ni des idées ni des sons qui préexisteraient au système linguistique, mais seulement des différences conceptuelles et des différences phoniques issues de ce système. Ce qu’il y a d’idée ou de matière phonique dans un signe importe moins que ce qu’il y a autour de lui dans les autres signes. La preuve en est que la valeur d’un terme peut être modifiée sans qu’on touche ni à son sens ni à ses sons, mais seulement par le fait que tel autre terme voisin aura subi une modification.<sup>72</sup>

Chegamos aqui ao cerne das teorias saussureanas, ou pelo menos, ao aspecto que virá a exercer uma influência decisiva no desenvolvimento da linguística estrutural e do pensamento estruturalista, assim como pós-estruturalista, em filosofia. É pois pela noção de acordo com a qual a língua é um sistema de puras diferenças que comumente se aponta Saussure como o iniciador da corrente estrutural em linguística e o inspirador do estruturalismo filosófico.

---

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 167.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 166.

Ter-se-á reparado que na nossa breve exploração do *Cours* o termo ‘estrutura’ foi pouco o nada utilizado e isto porque, com efeito, o termo nunca aparece naquele texto. Como disse Benveniste: “On a appelé Saussure avec raison le précurseur du structuralisme. Il l’est assurément – au terme près”<sup>73</sup>. Pensa-se geralmente que, apesar da palavra não estar presente nas páginas do *Cours*, a ideia fosse já sugerida sob a forma de ‘sistema’, desejosa de ser finalmente reconhecida e desenvolvida. De acordo com esta leitura, o germe do estruturalismo teria sido de certa forma intencionalmente semeado por Saussure, retomado e plenamente articulado pelo Circulo linguístico de Praga de Jakobson e Trubeckoj e daí levado às restantes ciências humanas por meio da antropologia de Lévi-Strauss. Na realidade, o percurso foi mais acidentado e menos linear do que parece. Se, de facto, a influência exercida pela linguística praguense é indiscutível e reconhecida (e nalguma medida também recíproca), a relação entre os praguenses e Saussure é menos óbvia.

Os linguistas russos Roman Jakobson e Nicolai Trubeckoj cedo sentiram a necessidade de ultrapassar a perspectiva limitada dos neo-gramáticos, de acordo com os quais o estudo rigoroso dos factos linguísticos equivalia à reconstrução do seu desenvolvimento histórico, tomando cada um na sua singularidade. Tanto Trubeckoj, que nutriu desde logo um grande interesse pela etnografia e a história das civilizações, como Jakobson, próximo do formalismo russo e das vanguardas literárias, recusavam com firmeza o rígido atomismo defendido pelos especialistas da linguagem da época.

---

<sup>73</sup> ÉMILE BENVENISTE, ‘Structure en linguistique’, in *Sens et usages du terme structure*, Mouton & Co., La Hague 1962, p. 32. Cf. também BERTIL MALMBERG, *Saussure et la phonétique moderne*, in ‘Cahiers F. de Saussure’, n. 12, 1954.

Quando o linguista russo Serge Karcevski voltou a Moscovo, em 1917, depois de ter estudado em Genebra com Charles Bailly (por sua vez aluno de Saussure), encontrou um ambiente extremamente receptivo à nova e rigorosa atitude teórica proposta pelo *Cours de linguistique générale*. Abandonada Moscovo poucos anos depois da revolução de 1917, Trubeckoj e Jakobson, que no entretanto tinham intensificado os contactos epistolares, entraram em 1928 para o Círculo linguístico de Praga, que havia sido criado dois anos antes sob o impulso do checo Vilem Mathesius. Na linguística elaborada pelo Círculo de Praga confluíam tradições diferentes: a escola formalista russa, a fenomenologia husserliana<sup>74</sup>, a psicologia da *Gestalt* e, não menores, as teorias de Saussure.

Apesar dos praguenses terem sido frequentemente acusados de trair os princípios exprimidos no *Cours* e de terem reivindicado uma certa independência em relação ao mestre genebrino<sup>75</sup>, está fora de dúvida que estes derivaram de Saussure toda uma série de problemáticas assim como algumas noções teóricas e metodológicas fundamentais<sup>76</sup>. Mas para ter uma noção mais precisa da complexidade das relações entre o pensamento saussureano e os linguistas praguenses vale a pena examinar brevemente um dos conceitos centrais da sua elaboração teórica, o de fonema.

---

<sup>74</sup> Jakobson, que conheceu precocemente o pensamento husserliano por intermédio de Gustav Shept, filósofo de San Pietroburgo e aluno de Husserl na Alemanha, considera as *Logische Untersuchungen* uma leitura fulcral para as suas pesquisas. Este aspecto é sublinhado por ELMAR HOLENSTEIN, *Jakobson. Le structuralisme phénoménologique*, Seghers, Paris 1975.

<sup>75</sup> Cf. NIKOLAJ S. TRUBECKOJ, *Letters and Notes*, editado por R. Jakobson, Mouton, Amsterdam 1985, pp. 189 e 299.

<sup>76</sup> Cf. EMILIO GARRONI, 'Introduzione' in AAVV, *Il circolo linguistico di Praga. Le Tesi del '29*, Silva, Milano 1966, pp. 11 e segs., citado por De Mauro em 'Notes biographiques et critiques sur F. De Saussure', in SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, cit., p. 377.

Como observa De Mauro nas notas que acompanham a sua edição crítica do *Cours*, o percurso feito pelo conceito de fonema não é simples. Introduzido pela primeira vez pelo fonetista A. Dufriche-Desgenettes em 1873, o termo fonema foi retomado por Saussure no seu *Mémoire* onde era entendido na sua acepção mais moderna, ou seja, a de “élément d’un système phonologique où, quelle que soit son articulation exacte, il est reconnu différent de tout autre élément”<sup>77</sup>. Baseando-se nestas notas de Saussure, Kruszewski propôs então uma distinção entre o nível dos sons e o nível dos fonemas, distinção que será retomada por sua vez por Badouin de Courtney que chegará então a entender o fonema como “une représentation psychique abstraite des sons linguistiques”<sup>78</sup>. E é precisamente esta a definição de fonema adoptada pelo Circulo de Praga, em particular por Trubeckoj.

Mas não podemos esquecer que, depois da redacção do *Mémoire*, Saussure desenvolve ulteriormente a ideia de um elemento puramente diferencial do sistema fonológico, até o tornar inteiramente formal a tal ponto que para sublinhar a sua distância face ao plano sonoro se recusa a chama-lo fonema: “C’est parce que les mots de la langue sont pour nous des images acoustiques qu’il faut éviter de parler des «phonèmes» dont ils sont composés”<sup>79</sup>. Portanto não há dúvidas de que existe algo como umas ‘unidades irreduzíveis’ ao nível do significante, mas estas tocam nas ‘imagens acústica’, ou seja, em sentido estrito, elas são objectos mentais e não sons. Por este motivo a disciplina que estuda estas unidades irreduzíveis não se chamará ‘fono-

---

<sup>77</sup> GODEL, *Les sources manuscrites du Cours de linguistique générale de F.d.S.* (1957), Genève-Paris 1969, p. 272, citado em SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, cit., nota 111, p. 433.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 98.

logia’, pois esta contrariamente tem como objecto as entidades que podem ser identificadas ao nível da *parole*, ou das realizações fónicas concretas e individuais.

De acordo com De Mauro, trata-se de uma posição em todo coerente com o princípio da arbitrariedade do signo, entendido como “indépendance de l’organisation des signifiants et des signifiés par rapport aux caractères intrinsèques de la substance phonique et de la substance significative”<sup>80</sup>. Mas os editores do *Cours* não deram suficiente importância ao uso atento e preciso que Saussure fazia do termo ‘fonema’ e introduziram-no de maneira sub-reptícia em alguns pontos do texto em que o autor se referia antes àquelas ‘unidades irreduzíveis’ puramente formais, diferenciais e abstractas. Isto por um lado levou discípulos e críticos de Saussure a intermináveis e complexas polémicas acerca da correcta interpretação do texto e abriu a estrada para a noção de fonema como ‘unidade funcional mínima’ adoptada pela linguística estrutural e entrada a partir daí no uso comum<sup>81</sup>.

Pode dizer-se sem dúvida que o nascimento da linguística estrutural representou uma autêntica ‘revolução científica’, mas não era este o objectivo principal de Jakobson e Trubeckoj<sup>82</sup>. A intuição fundamental em que tudo teve origem foi que o conjunto de fonemas que constituem uma língua pode determinar em grande parte o número e o género de transformações que esta língua pode sofrer. A partir daí iniciase portanto um estudo pormenorizado destes conjuntos de fonemas que levou à recolha de dados e informações sobre um grande número de línguas e que procurava

---

<sup>80</sup> *Ibidem*.

<sup>81</sup> De Mauro recorda por outro lado como também algumas ambiguidades do pensamento de Saussure possam ter contribuído para o equívoco (Cf. SAUSSURE, *Cours de linguistique generale*, cit., notas 111 e 112, p. 434).

<sup>82</sup> MORRIS HALLE, *Remarques sur la révolution scientifique en phonologie, 1926-1930*, ‘Actes de la recherche en sciences sociales’, Année 1988, Volume 74, Numéro 1, p. 89.

demonstrar como estes conjuntos de fonemas dessem lugar a verdadeiros sistemas. Tratava-se de uma ideia bastante arrojada para a época, se considerarmos que até então os sons pertencentes a uma língua podiam, no melhor dos casos, dar lugar a uma listagem. A noção que pudessem possuir propriedades mais complexas e até serem organizados de forma sistemática era por regra considerada completamente irrazoável.

No primeiro Congresso Internacional de Linguística, que teve lugar em La Hague em 1928, o Círculo de Praga apresentou o seu ‘Manifesto fonológico’, redigido por Jakobson, mas assinado também por Trubeckoi e Karcevskij. No ano seguinte pública as celebres *Theses* apresentadas no Primeiro Congresso dos Filólogos Slavos<sup>83</sup>. Nestes textos denunciava-se a urgência de uma mudança de orientação na linguística que contrastasse com o estudo atomístico e historicista da escola neo-gramática e deixasse de se dedicar exclusivamente à análise detalhada de factos fonéticos. A linguagem devia ser considerada como um sistema cujo fim é a comunicação sendo composto por elementos em relação entre si, e não por uma nuvem de meros acidentes sem conexão.

Para que esta mudança de perspectiva fosse possível tornava-se indispensável focalizar a atenção não tanto nos sons em si, mas nas diferenças entre os sons que forneciam a base para a diferenciação dos significados, ignorando o resto. Num ensaio de Jakobson que remonta a 1929 encontramos o que poderia muito bem ser já uma precoce definição de estruturalismo:

---

<sup>83</sup> *Thèses présentées au Premier congrès des philologues slaves*, in ‘Travaux du Cercle linguistique de Prague’, Vol. 1, Prague 1929, p. 5-29 (reeditados integralmente em 1968 pela Kraus Reprint, Nendeln).

Were we to comprise the leading idea of present-day science in its most various manifestations, we could hardly find a more appropriate designation than structuralism. Any set of phenomena examined by contemporary science is treated not as a mechanical agglomeration but as a structural whole, and the basic task is to reveal the inner, whether static or developmental, laws of this system. What appears to be the focus of scientific preoccupations is no longer the external stimulus, but the internal premises of the development; now the mechanical conception of processes yields to the question of their functions.<sup>84</sup>

Para Trubeckoj e Jakobson, o sistema de diferenças que sustenta cada língua possui uma força interna tal que chega também a determinar em certa medida o seu desenvolvimento histórico. Trata-se de uma divergência relevante em relação ao pensamento de Saussure, que porém os praguenses reconhecem sem hesitações: a separação entre análise sincrónica e análise diacrónica deve ser atenuada e repensada em termos dialécticos.

A ideia de uma oposição nítida entre sincronia e diacronia tal como foi formulada no *Cours* foi desde logo objecto de inúmeros comentários, interpretações e críticas tanto por parte daqueles que se opunham às teorias de Saussure como por parte daqueles que pretendiam pelo contrário retomar e prosseguir o seu pensamento. Como observa De Mauro, que por seu lado apoia a prudente posição metodológica de Saussure<sup>85</sup>, praticamente todos declararam-se a favor da superação da bifurcação entre plano sincrónico e plano diacrónico. Só que esta superação pode ser entendida de maneiras muito diferentes: se por um lado pode representar uma defesa do historicismo (ou pelo menos uma espécie de anti anti-historicismo), por outro lado, pode pelo contrário, indicar a vontade de ampliar o campo de aplicabilidade do método

---

<sup>84</sup> JAKOBSON, *Selected Writings, Vol. 2 (Word and Language)*, Mouton, The Hague - Paris, 1971, p. 711.

<sup>85</sup> Cf. a nota 176 de De Mauro in Saussure, *Cours de linguistique générale*, cit., p. 452.

estruturalista ao estudo dos aspectos históricos, como acontece no caso dos linguistas do Círculo de Praga. E veremos como acerca deste ponto sensível também Lévi-Strauss e Merleau-Ponty realizam leituras bastante divergentes, o primeiro mais fiel à linguística estrutural praguense, o outro menos ortodoxo.

Ainda acerca da conturbada questão da separação entre diacronia e sincronia, vale a pena aqui recordar as observações de De Mauro, para quem grande parte deste debate se baseia no equívoco pelo qual para Saussure a cisão entre as duas dimensões deve ser entendida *in re*, ou seja, como propriedade intrínseca da linguagem: “l’objet «langue» a une synchronie et a une diachronie, comme monsieur Durand a un chapeau et une paire de gants”<sup>86</sup>. Enquanto para o linguista genebrino tratava-se antes de uma separação entre “points de vue”, cuja oposição tem um valor eminentemente metodológico<sup>87</sup>.

Podemos portanto dizer que os praguenses, e mais em geral, os estruturalistas que os inspiraram, ao combaterem a ideia de que as mudanças fonéticas fossem processos cegos e acidentais, ao defenderem que as forças internas ao sistema são tais de poder pilotar, de maneira mais ou menos profunda, também as suas transformações históricas, estavam de facto a opor-se não só aos neo-gramáticos, mas também ao próprio Saussure<sup>88</sup>.

Não é sempre fácil distinguir, nas elaborações do primeiro período da linguística praguense, o que provêm de Trubeckoj e o que é devido unicamente a Jakobson. Por um lado porque os dois trabalharam sempre em estrita colaboração e num diálo-

---

<sup>86</sup> De Mauro em SAUSSURE, *Cours*, cit., p. 452.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 454.

<sup>88</sup> Cf. HALLE, *La révolution scientifique en phonologie*, cit., p. 91.

go teórico muito denso, por outro porque os *Grundzüge der Phonologie*<sup>89</sup>, a obra mais importante do primeiro, foi editada pelo segundo em 1939, um ano depois da morte do autor.

Trubeckoj publicara numerosas e importantes intervenções em vida, mas os *Grundzüge* são sem dúvida a elaboração mais completa e sistemática das suas teorias sendo considerado o produto mais representativo do Círculo de Praga. Em breve, a sua contribuição seria fundamental na definição e posterior desenvolvimento da fonologia como disciplina distinta da fonética, sendo que esta é a ciência que estuda os sons nos seus aspectos fisiológicos, acústicos e auditivos, enquanto a primeira se dedica ao estudo das diferenças entre sons que possuem uma função de diferenciação no interior de um sistema linguístico.

Enquanto nos primeiros textos se recorria a uma definição de tipo psicológico, aqui o fonema tem um valor estritamente funcional, e é a unidade que não pode ser decomposta posteriormente tendo como referência o seu valor de diferenciação. Uma vez identificadas as unidades fonémicas cujo contraste constitui a ossatura de uma língua, ter-se-á então que se passar à classificação destas oposições (bilaterais, multilaterais, privativas, etc.). Uma correcta definição das unidades fundamentais e das relações de oposições que as caracteriza permite a articulação do sistema fonológico que sustenta cada língua e a partir daí talvez seja possível chegar a formular as leis universais que regem estes sistemas.

Jakobson viveu até 1982 e deixou uma obra verdadeiramente extensa que teve uma influência marcante em muitas áreas das ciências da linguagem. Uma sua primeira

---

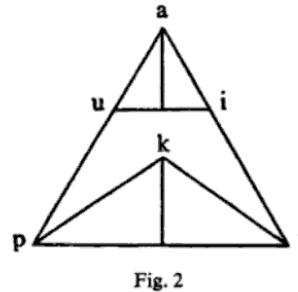
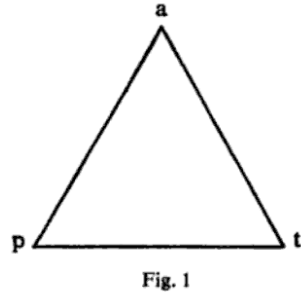
<sup>89</sup> TRUBECKOJ, *Grundzüge der Phonologie*, in 'Travaux du Circle Linguistique de Prague', Vol. VII, depois Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962.

contribuição fundamental é *Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze*, livro bastante denso de que podemos aqui recordar algumas das intuições fundamentais. Uma destas, muito comentada e que praticamente se tornou um lugar-comum, é a que mostra como, no processo de aprendizagem da linguagem, a criança passa ao princípio por uma fase em que produz um leque muito amplo de sons, antes que estes tenham alguma função comunicativa.

Depois deste período dito de *babbeln* ou *babillage* há de repente uma deflação radical no número de sons emitidos pela criança, que passa da produção de sonoridades puras à utilização de um conjunto de sons mais reduzido mas provido agora de funções distintivas, e é neste momento que o som se converte na componente de um signo linguístico (enquanto significante associado a um significado). As habilidades articulatórias são portanto independentes da capacidade de recorrer àqueles factores distintivos na comunicação, o que se torna ainda mais evidente ao revelar que a sequência de acordo com a qual uma criança aprende a distinguir certos sons opondo-os uns aos outros, é mais ou menos idêntica qualquer que seja a linguagem que se está a aprender.

Estas observações são confirmadas *per oppositum* na observação de indivíduos afectados por afasia. Estes podem muito bem manter intacta a habilidade de articular certos sons, mas perderam a capacidade de os opor uns aos outros. Mais interessante ainda é a sequência de acordo com a qual os afásicos perdem estas funções oposicionais e que é exactamente o inverso da sequência com que uma criança as aprende. De uma forma muito sugestiva e rica de antecedentes filosóficos, Jakobson dispõe esta

sequência num andamento triádico, que aqui reportamos retomando as imagens utilizadas em *Fundamentals of Language*<sup>90</sup>:



A criança desenvolve primeiro uma oposição entre vogal e consoante baseada na quantidade de energia. Ao som forte e compacto da vogal indiferenciada opõe-se o som ténue e difuso da consoante. Depois o pólo consonântico indiferenciado divide-se por sua vez, tendo como referência o tom, numa consoante grave (de baixa frequência) ‘p’ e numa consoante aguda (de alta frequência) ‘t’ (Fig. 1). A consoante velar de alta-frequência e compacta ‘k’ vem então complementar o pólo vocálico de alta-frequência ‘a’ enquanto as consoantes difusas ‘p’ e ‘t’ são por sua vez complementadas pelas vogais difusas (de baixa frequência) ‘u’ e ‘i’ (Fig. 2).

De acordo com Jakobson, estes resultados permitem-nos revelar os ‘universais implicacionais’ da linguagem, ou seja, o facto que determinados traços linguísticos são sempre acompanhados por outros traços linguísticos determinados, e que são válidos não só para as línguas existentes como também para todas as línguas possíveis. No texto das aulas que leccionou na *École libré des hautes études* de Nova Iorque no ano

---

<sup>90</sup> ROMAN JAKOBSON e MORRIS HALLE, *Fundamentals of Language*, Mouton, The Hague 1956, p. 39.

1942-43, portanto, no âmbito do curso que revelou a Lévi-Strauss as potencialidades da análise estrutural, o linguista afirma que

Outre l'étude typologique des systèmes des langues du monde les plus diverses, c'est l'analyse structurale de la langue en devenir – l'analyse du langage enfantin et de ses lois générales – et d'autre part l'analyse du langage en désintégration – celui de l'aphasie – qui nous permet d'élucider la sélection des phonèmes, des propriétés distinctives et leurs rapports mutuels, ainsi que de serrer de plus près les principes cardinaux de cette sélection et de cette interdépendance pour être à même d'établir et d'expliquer les lois universelles qui sous-tendent la structure phonologique des langues du monde.<sup>91</sup>

Uma grande quantidade de fenómenos linguísticos, até então considerados heterogêneos e instáveis, podiam então ser agora reconduzidos a um certo número de esquemas universais comuns.

Para alcançar um sucesso semelhante, intuiu Lévi-Strauss, a etnologia e as restantes ciências sociais deviam imitar, tanto quanto fosse possível, o percurso epistemológico da linguística. O entusiasmo e o optimismo por estas novas perspectivas, está já patente num artigo de 1945 cujo título é sem dúvida emblemático: 'L'analyse structurale en linguistique et anthropologie'<sup>92</sup>, e atravessa todos os textos desta época. Tratava-se assim de aprender com os linguistas, de compreender os fundamentos da análise estrutural tal como haviam sido desenvolvidos nas ciências da linguagem para depois os aplicar às ciências antropológicas. A fonologia conseguiu elaborar um saber positivo e científico

---

<sup>91</sup> JAKOBSON, *Six leçons sur le son et le sens* [1942], 'Preface' de Claude Lévi-Strauss, Minuit, Paris 1976, p. 114.

<sup>92</sup> LÉVI-STRAUSS, *L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie*, in 'Word, Journal of the Linguistic Circle of New York', vol. I, n. 2, 1945 e, depois, in *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958, pp. 37-62.

dans la mesure où elle a su, au delà des manifestations conscientes et historiques de la langue, toujours superficielles, atteindre des réalités objectives. Celles-ci consistent en systèmes de relations, qui sont eux-mêmes le produit de l'activité inconsciente de l'esprit.<sup>93</sup>

O gesto teórico fundamental foi portanto o de deixar de tomar como objecto exclusivo os termos em si, como fazia a linguística tradicional, e antes considerar as relações existentes entre aqueles termos. Analogamente, um fenómeno cultural deixava de ser explicado procurando a reconstrução da sua génese, das suas causas históricas, devendo antes ser encarado como 'sistema de signos' cujo sentido é produzido exclusivamente pelas suas relações internas. A promoção epistemológica da etnologia, como de qualquer outra ciência humana e social, passava portanto por uma aproximação à linguística estrutural e simultaneamente por um afastamento da história.

Ainsi donc, pendant un ou deux siècles, les sciences humaines et sociales se sont résignées à contempler l'univers des sciences exactes et naturelles comme un paradis dont l'accès leur était à jamais interdit. Et voici qu'entre les deux mondes, la linguistique est parvenue à ouvrir une petite porte.<sup>94</sup>

A etnologia devia focar-se exclusivamente no nível inconsciente da vida social, deixando os aspectos conscientes para a História. Apesar do antropólogo ter feito algum esforço para apresentar a relação entre estas duas disciplinas como dois procedimentos distintos mas complementares, a sua posição é clara: uma etnologia estrutural pode aspirar possuir um estatuto próximo ao das ciências naturais e exactas

---

<sup>93</sup> LÉVI-STRAUSS, *Language and the Analysis of Social Laws*, in 'American Anthropologist', vol. 53, n. 2 e, depois, traduzido em francês com o título 'Langage et société' in *Anthropologie structurale*, cit., p. 67.

<sup>94</sup> LÉVI-STRAUSS, *Chapter One, in Results of the Conférence of Anthropologists and Linguists*, in 'Supplement to International Journal of American Linguistics', vol. 19, n. 2, 1953 e, depois, traduzido e adaptado, in *Anthropologie structurale*, cit. p. 80.

(as ciências ‘verdadeiras’) enquanto a história permanecia, por assim dizer, ‘demasiado humana’, irremediavelmente ligada aos aspectos subjectivos e contingentes do mundo social. Se na primeira podemos chegar a desvendar algumas leis gerais, na segunda encontramos unicamente acontecimentos<sup>95</sup>.

Continuando, como a linguística consegue descobrir no interior dos fenómenos linguísticos sistemas de signos que se diferenciam entre si, a antropologia, procura sistemas de diferenças análogos em outros aspectos da vida cultural, nisto aproximando-se da semiologia, ciência que, de acordo com Saussure, se devia constituir através do estudo de “la vie des signes au sein de la vie sociale”<sup>96</sup>. Mas torna-se necessário considerar que nem tudo é passível de uma análise de tipo estrutural. Não se pode falar, por exemplo, da estrutura de uma sociedade, que é formada por um conjunto demasiado complexo de fenómenos para ser estudada enquanto tal. Somente alguns níveis e alguns aspectos da vida social podem ser de facto descritos como sistemas formais e portanto estudados sob o ponto de vista estrutural. Em segundo lugar, o antropólogo sublinha repetidamente que não é a comparação entre casos diferentes que permite chegar às estruturas em que funda portanto o seu valor. Isso seria um procedimento indutivo e empírico, cuja validade é sempre temporária e limitada.

No caso da antropologia estrutural, o percurso de progressiva abstracção começa com uma modelização do fenómeno social observado, ou seja, a sua redução a um sistema formal. Procede-se então a um estudo pormenorizado deste modelo e das

---

<sup>95</sup> Esta posição foi objecto de duras críticas por parte de alguns historiadores e dos seguidores mais ortodoxos do materialismo histórico-dialéctico e, mais tarde, será retomada no último capítulo de *La pensée sauvage* que polemiza asperamente com as teorias apresentadas por Jean-Paul Sartre em *Critique de la raison dialectique* (Gallimard, Paris 1960), cf. mais abaixo pp. 260 e segs.

<sup>96</sup> SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, cit., p. 33. LEVI-STRAUSS, Leçon inaugurale faite le mardi 5 janvier 1960 au Collège de France in *Anthropologie structurale deux*, cit., p. 18.

suas possíveis variações, estudo que deverá revelar as suas propriedades lógicas intrínsecas, isto é, a estrutura. O procedimento será eficaz quando a estrutura, o modelo dos modelos, poder ser efectivamente verificada e no maior número possível de casos concretos. Mas o momento fundamental é a construção e o estudo do modelo. De tal modo que, segundo Lévi-Strauss, em linha de princípio se pode chegar às estruturas a partir do estudo de um único caso concreto, desde que o seu modelo seja bem construído e analisado:

En ethnologie comme en linguistique [...] ce c'est pas la comparaison qui fonde la généralisation, mais le contraire. Si, comme nous le croyons, l'activité inconsciente de l'esprit consiste à imposer des formes à un contenu, et si ces formes sont fondamentalement les même pour tous les esprits, anciens et modernes, primitifs et civilisés – comme l'étude de la fonction symbolique, telle qu'elle s'exprime dans la langage, le montre de façon si éclatante – il faut et il suffit d'atteindre la structure inconsciente, sous-jacente à chaque institution ou à chaque coutume, pour obtenir un principe d'interprétation valide pour d'autres institutions et d'autres coutumes, à conditions, naturellement, de pousser aussi loin l'analyse.<sup>97</sup>

Mas para perceber como seja possível aplicar os paradigmas derivados da linguística as ciências sociais, é necessário considerar a contribuição das análises desenvolvidas por Marcel Mauss em *Essai sur le don*<sup>98</sup>, que insiste no carácter recíproco da dádiva que faz com que um dom acabe por circular incessantemente entre grupos humanos. No pensamento de Lévi-Strauss a aproximação semiológica está estritamente ligada a este 'princípio da reciprocidade' derivado da obra de Mauss, tendo no tema da comunicação o seu factor de unificação fundamental. Afinal dizer que os

---

<sup>97</sup> LEVI-STRAUSS, *Histoire et ethnologie*, in 'Revue de métaphysique et de morale', LIII, 1949 e, depois, in *Anthropologie structurale*, cit, pp. 3-33.

<sup>98</sup> MARCEL MAUSS, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in 'L'Année Sociologique', n. 1, 2ª série, pp. 30-186<sup>e</sup>, depois, in ID., *Sociologie et anthropologie*, Puf, Paris 1950, pp. 145-279.

homens vivem em sociedade significa que estes comunicam, e comunicam trocando mensagens, símbolos, mercadorias e, enfim, mulheres.

A primeira área em que Lévi-Strauss aplicou o método estrutural foi justamente a das relações de parentesco, um tema clássico da literatura etnológica, e que o autor aborda em *Les structures élémentaires de la parenté*<sup>99</sup>. Todos os povos tradicionais possuem regras para a escolha do parceiro com que um indivíduo pode contrair casamento. Estas regras podem ser mais ou menos complexas e mais ou menos imperativas, desde indicações preferenciais a proibições categóricas. A mais simples e mais comum de todas é conhecida como “tabu do incesto” e que indica a situação, difundida quase universalmente, em que existe uma classe de pessoas com a qual é proibido casar, mesmo que esta noção de classe seja definida de maneiras muito diversas.

Talvez seja possível explicar a ‘universalidade do tabu do incesto’ com a vontade de evitar os problemas biológicos trazidos pela reprodução entre consanguíneos ou talvez porque tenha existido um antecedente histórico comum de que todos os outros casos descenderam. De facto encontramos as mais variadas explicações na literatura antropológica.

Lévi-Strauss desloca a questão para um plano completamente diferente. O facto de existirem determinados parceiros sexuais que se afigurem proibidos, sejam eles quais forem, corresponde à primeira forma de diferenciação puramente social que podemos encontrar na vida dos seres humanos. O facto que, no interior do grupo das fêmeas que pertencem à mesma espécie de um determinado macho, algumas sejam

---

<sup>99</sup> LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté* [1949], Mouton, La Haye 1967.

interditas como parceiras sexuais, não depende de nenhuma consideração moral ou biológica. Com esta proibição um certo grupo priva-se das suas mulheres tornando-as disponíveis para um outro grupo, e tal representa a origem da vida cultural no interior da vida natural. É aí que a diferença social se instala no interior do indiferenciado biológico, constituindo, por assim dizer, a condição transcendental de toda a troca possível e portanto de toda a socialidade<sup>100</sup>.

Em última análise, as regras matrimoniais não tem outra função senão a de garantir um bom funcionamento da troca de mulheres entre grupos humanos<sup>101</sup>. São inumeráveis, por exemplo, os casos de “sociedades dualísticas”, ou seja, de comunidades, mais ou menos amplas, cujos membros estão divididos entre dois grupos distintos que estabelecem entre si um determinado tipo de relações, que podem incluir a competição desportiva, a troca de bens, a guerra, e muitas vezes a regra exogâmica, em que os homens que pertencem a uma metade só podem casar com mulheres que pertencem à outra metade.

Para Lévi-Strauss não é necessário recorrer a hipóteses históricas complicadas e geralmente indemonstráveis. As organizações dualistas são extremamente comuns porque representam o mínimo de diferenciação social necessária para que tenha lugar a troca e a reciprocidade: “Pour comprendre leur base commune, il faut s’adresser à

---

<sup>100</sup> LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, cit., pp. 548 e segs.

<sup>101</sup> Simone de Beauvoir numa recensão publicada em *Les temps modernes* em 1948 fez grandes elogios de *Les structures élémentaires de la parenté*, mas em geral os ambientes feministas reagiram com grande indignação à teoria da ‘troca das mulheres’. Lévi-Strauss defendeu-se dizendo que se podia muito bem inverter o ponto de vista e considerar os homens como o objecto de troca entre as mulheres: as estruturas da troca teriam permanecido inalteradas.

certaines structures fondamentales de l'esprit humain, plutôt qu'à telle région privilégiée du monde ou période de la civilisation"<sup>102</sup>.

As regras matrimoniais são inúmeras, e muitas vezes complicadíssimas, de tal forma que à primeira vista seria impossível estudá-las como um único todo. Mas quando as consideramos como sistemas de troca, conseguimos formalizá-las, abstraíndo assim da superfície caótica das regras e costumes de cada povo. Podemos chegar às estruturas básicas, que, pelo menos na perspectiva de Lévi-Strauss, são relativamente poucas. Um dia, com a ajuda da teoria matemática e dos calculadores electrónicos, será possível traçar a partir dos elementos mais simples a tabela com todas as combinações de estruturas de parentesco. Muitas delas poderão existir actualmente ou ter existido no passado, outras serão apenas possíveis. Lévi-Strauss incluiu no seu ensaio uma primeira exemplificação desta álgebra do parentesco por vir, numa apêndice ao seu livro sobre as estruturas de parentesco elaborada pelo matemático André Weil: 'Sur l'étude algébrique de certains type de lois de mariage'<sup>103</sup>.

---

<sup>102</sup> LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, cit., pp. 87-88.

<sup>103</sup> *Ibidem*, pp. 257-263.



## 2. Merleau-Ponty, fenomenologia e novas psicologias

Assim como Lévi-Strauss, também Maurice Merleau-Ponty nasceu em 1908. Estudou na *Ecole Normale Supérieure* entre 1926 e 1930 e ali conheceu, entre outros, Jean-Paul Sartre, poucos anos mais velho. Mas os autores que mais chamaram a sua atenção nesta época foram Descartes, Maine de Biran e Bergson, manifestando desde cedo um certo fascínio pelo pensamento deste último e alguma resistência ao trabalho do primeiro. Porque se de facto o encontro com a fenomenologia husserliana foi decisivo para o amadurecimento progressivo do pensamento de Merleau-Ponty, já nos anos da sua formação ele foi um assíduo leitor das obras de Bergson, tendo em particular apreço o livro *Matière et mémoire*<sup>1</sup>.

Este texto, como sabemos, é um ensaio sobre “*la relation du corps à l'esprit*”, tema que será central no pensamento do jovem filósofo. E mesmo nas primeiras páginas encontramos formulada uma questão que se tornará uma referência central em todo o trabalho de Merleau-Ponty, e que antes de se tornar num problema explícito é como que o seu estilo filosófico:

---

<sup>1</sup> HENRI BERGSON, *Matière et mémoire, essai sur la relation du corps à l'esprit*, F. Alcan, Paris 1896 e, depois, in ID., *Œuvres*, P.U.F., Paris, 1959, pp. 159-379.

L'objet de notre premier chapitre est de montrer qu'idéalisme et réalisme sont deux thèses également excessives, qu'il est faux de réduire la matière à la représentation que nous en avons, faux aussi d'en faire une chose qui produirait en nous des représentations mais qui serait d'une autre nature qu'elles.<sup>2</sup>

Na tentativa de colocar em segundo plano o domínio das ciências ao indicar a sua derivação de uma 'fé primitiva' no mundo, uma fé perceptiva radicada na nossa experiência corpórea, Merleau-Ponty foi, talvez, primeiro um discípulo de Bergson e depois de Husserl e mesmo a leitura que fez deste último foi provavelmente influenciada por esta "orientation bergsonienne"<sup>3</sup>.

No período entre 1928 e 1930 Aron Gurwitsch leccionou vários cursos sobre filosofia alemã contemporânea, em particular sobre Husserl, Heidegger e Lask. O próprio Husserl deu quatro conferências no âmbito destes cursos, em Fevereiro de 1929, oferecendo uma *Introdução à fenomenologia transcendental*. Merleau-Ponty assistiu a estas conferências, apesar de acontecerem em língua alemã, língua que na altura não conhecia. Como se sabe, estas conferências, revistas e ampliadas pelo autor, foram traduzidas e publicadas em 1931 com o título *Méditations cartésiennes*<sup>4</sup>, cuja frase "c'est l'expérience pure et, pour ainsi dire, muette encore, qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens"<sup>5</sup> será referenciada com muita frequência nas obras do filósofo francês. Mas, embora o encontro com a fenomenologia remonte a uma data tão

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>3</sup> THEODORE F. GERAETS, *Vers une nouvelle philosophie transcendental*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1971, p. 6.

<sup>4</sup> EDMUND HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, Colin, Paris 1931, versão alemã *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950.

<sup>5</sup> HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, cit., p. 33.

precoce, a influência do pensamento husserliano só se tornará efectiva depois da redacção de *La structure du comportement*<sup>6</sup>, a primeira obra importante de Merleau-Ponty.

Em 1929 fez o curso para a *agrégation* (juntamente com Lévi-Strauss, como vimos mais acima) e, depois do serviço militar, foi nomeado professor de filosofia no Liceu de Beauvais. Já na altura aparentava ter uma ideia bastante nítida do rumo que as suas pesquisas deveriam seguir, como demonstra o projecto escrito em 1933 para um pedido de financiamento à Caixa nacional das Ciências, intitulado: *Projet de travail sur la nature de la perception*<sup>7</sup>.

Neste texto Merleau-Ponty faz referência principalmente às pesquisas efectuadas pela neurologia e a psicologia experimental da época, recorrendo porém frequentemente a expressões de evidente proveniência bergsoniana. Menciona em primeiro lugar “les recherches expérimentales poursuivies en Allemagne par l’École de la *Gestalttheorie*”<sup>8</sup>, que demonstram, contra os princípios de inspiração criticista, que a percepção não é uma “opération intellectuelle, – qu’il est impossible d’y distinguer une matière incohérente et une forme intellectuelle”<sup>9</sup>. E refere ainda “la littérature récente de la « perception du corps propre »”<sup>10</sup>, aludindo sem dúvida aos trabalhos de Henri Wallon publicados no “Journal de psychologie normale et pathologique”<sup>11</sup>.

---

<sup>6</sup> MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, PUF, Paris 1942.

<sup>7</sup> MERLEAU-PONTY, ‘Projet de travail sur la nature de la Perception’ (1933), in *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Cynara, Grenoble 1989, pp. 11-13.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 11-12.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>11</sup> HENRI WALLON, *Comment se développe chez l’enfant la notion du corps propre*, ‘Journal de psychologie normale et pathologique’, 1931, pp. 705-748 e *La conscience de soi (chez l’enfant), ses degrés et ses mécanismes de 3 mois à 3 ans*, ‘Journal de psychologie normale et pathologique’, 1932, pp. 744-783.

De acordo com Merleau-Ponty a filosofia já não se podia permitir ignorar os resultados das ciências empíricas, especialmente das que têm como objecto o homem, e devia antes, a partir destes, colocar em questão algumas das suas noções mais tradicionais:

En résumé, dans l'état présent de la philosophie, il y aurait lieu de tenter une synthèse des résultats de la psychologie expérimentale et de la neurologie touchant le problème de la perception, d'en déterminer par la réflexion la signification exacte et, peut-être, de refondre certaines notions psychologiques et philosophiques en usage.<sup>12</sup>

O que sobressalta neste breve texto é, por um lado, a precisão com que Merleau-Ponty traça o percurso teórico futuro e, por outro lado, a total ausência de qualquer referência à fenomenologia husserliana. Esta referência só aparece no ano seguinte, quando, ao pedir a renovação de financiamento, o filósofo relata mais uma vez o estado dos seus trabalhos<sup>13</sup>. Aqui o autor sublinhou, citando o ensaio *Ideen zur reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*<sup>14</sup> e alguns artigos de Eugen Fink, a importância da fenomenologia enquanto portadora de uma renovação das bases conceituais da psicologia:

La phénoménologie et la psychologie qu'elle inspire méritent donc la plus grande attention en ce qu'elles peuvent nous aider à réviser les notions mêmes de conscience et de sensation, à concevoir autrement le «clivage» de la conscience.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> MERLEAU-PONTY, *Projet de travail sur la nature de la Perception*, cit., p. 13.

<sup>13</sup> MERLEAU-PONTY, 'La nature de la Perception' (1934), in *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, cit., pp. 15-38.

<sup>14</sup> HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, Niemeyer, Halle/Saale 1913 (depois in 'Husserliana III', editado por W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1950).

<sup>15</sup> MERLEAU-PONTY, 'La nature de la Perception', cit., p. 24.

O autor também demonstra ter aprofundado o estudo da *Gestalttheorie* referindo numerosos ensaios e artigos, que incluem obras de Koffka, Köhler e Goldstein. Porém, o apoio financeiro não foi concedido e teve que voltar ao ensino.

Em 1935 foi nomeado *agrégé-répétiteur* na École Normale Supérieure e transferiu-se definitivamente para Paris. Aqui, enquanto trabalhava na redacção de *La structure du comportement*, dedicou-se a extensos estudos de psicologia, em particular de behaviorismo e psicologia animal, fazendo uma leitura que deixará uma marca importante nas suas obras: *Der Aufbau des Organismus* de Kurt Goldstein<sup>16</sup>. Foi também neste período que Merleau-Ponty se distanciou definitivamente da igreja católica<sup>17</sup>.

Em 1938 o autor termina a redacção de *La structure du comportement* e aquando da publicação do livro, em 1942, quis que aquela data fosse referenciada na última página. De acordo com Geraets, Merleau-Ponty quis deste modo sublinhar o facto que a elaboração das suas reflexões filosóficas tinha entretanto avançado.

Um ano após a morte de Husserl em 1939, a ‘Revue Internationale de Philosophie’ editou um número especial inteiramente dedicado ao fundador da fenomenologia<sup>18</sup>, que continha um texto seu intitulado *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem*, para além de numerosos ensaios acerca do

---

<sup>16</sup> KURT GOLDSTEIN, *Der Aufbau des Organismus*, Martinus Nijhoff, Haag 1934. Este ensaio, citado com frequência em *La structure du comportement* foi o primeiro livro publicado pelo editor Gallimard na colecção “Bibliothèque de philosophie”, editada por Merleau-Ponty e Sartre (GOLDSTEIN, *La structure de l'organisme*, trad. fr. de E. Burckhardt & J. Kuntz, Paris, Gallimard, 1951).

<sup>17</sup> Católico praticante na sua juventude, colaborou com a revista “Esprit”, fundada por Emmanuel Mounier em 1932. Mas as reacções dos ambientes católicos face aos acontecimentos políticos daqueles anos, em particular depois da instauração do regime ‘cristão corporativo’ de Dollfuss em Áustria, marcaram profundamente o jovem filósofo, ávido de justiça social e que a partir daí abandonou a fé religiosa. Cf. MERLEAU-PONTY, *Foi et bonne Foi*, in ‘Les Temps Modernes’, n. 5, 1946, pp. 769-782, depois in ID., *Sens et Non-sens*, Nagel, Paris 1948 e, depois, Gallimard, Paris 1996., pp. 305-321.

<sup>18</sup> ‘Revue internationale de philosophie’, I, n. 2, 1939.

seu pensamento como, entre outros, *Le problème de la phénoménologie de Edmund Husserl* de E. Fink, *La phénoménologie de Husserl et les motifs de sa transformation* de L. Landgrebe, *Husserl et l'idée de philosophie* de P.-L. Landsberg, *La phénoménologie et la tâche de la pensée contemporaine* de A. Banfi e *Phénoménologie et linguistique* de H.-J. Pos. A revista concluía com uma bibliografia dos textos husserlianos compilada por Jan Patočka.

Neste mesmo ano, incumbido por Alexandre Koyré da redacção de um artigo para um número da revista “Recherches philosophiques” dedicado a Husserl (que nunca foi editado), Merleau-Ponty escreveu ao padre Van Breda, solicitando o acesso aos textos inéditos conservados nos arquivos de Lovaina, de que este era curador. Tais textos, explica na sua carta, eram da maior importância não só para o artigo em preparação mas em geral para o prosseguimento das suas pesquisas sobre a percepção. Deste modo, o autor pôde consultar a parte inédita de *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*<sup>19</sup>, um parte de *Ideen II*<sup>20</sup> e o manuscrito *Umsturz der Kopernikanische Lehre*<sup>21</sup>. Também consultou o ensaio *Erfahrung und Urteil*, editado naquele mesmo ano por Landgrebe<sup>22</sup>. Estas leituras, juntamente com os ensaios citados da revista ‘Revue’ e uma conversa mantida com Eugen Fink, resultaram num impacto determinante para o consecutivo desenvolvimento do itinerário filosófico de Merleau-Ponty.

---

<sup>19</sup> HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1954 (em parte publicada em francês numa tradução de E. Gerrer, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, in *Etudes Philosophiques* vol. IV, 1949).

<sup>20</sup> Husserl, *Ideen II*, Husserliana vol. IV, Den Haag, 1952.

<sup>21</sup> Husserl, ‘Umsturz der kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation. Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht. Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Körperlichkeit, der Raumlichkeit, der Natur im ersten naturwissenschaftlichen Sinne’, datado 7-9 de maio de 1934, D17, in M. FARBER (ed.), *Philosophical essays in memory of E. Husserl*, Harvard University Press, Cambridge 1940, pp. 307-325.

<sup>22</sup> HUSSERL, *Erfahrung Und Urteil. Untersuchungen Zur Genealogie Der Logik*, Ausgearbeitet Und Herausgegeben Von Ludwig Landgrebe, Academia Verlagsbuchhandlung, Prag 1939.

Ao rebentar a Segunda Guerra Mundial, Merleau-Ponty é mobilizado até Setembro de 1940 e depois nomeado professor no Liceu Carnot de Paris. Naquele período participou, com Sartre, nas iniciativas de “Socialismo e Liberdade”, um grupo de intelectuais decididos a opor resistência ao ocupante nazi. Todavia, o grupo dissolveu-se em breve tempo. A constituição em Paris de um arquivo de inéditos de Husserl, que surgiu principalmente graças aos esforços do filósofo vietnamita Tran-duc-Thao e do próprio Merleau-Ponty, foi sem dúvida também uma ajuda importante na redacção da sua segunda obra, *Phénoménologie de la perception*<sup>23</sup>, publicada em 1945.

## O problema fundamental

É o próprio Merleau-Ponty que indica, em mais do que uma ocasião, qual o problema fundamental que faz de fio condutor de toda a sua obra<sup>24</sup>. Numa breve nota enviada em 1952 aos professores do Collège de France em vista da sua eleição, encontramos uma clara exposição do sentido geral dos seus primeiros ensaios:

Il s’agit de la discordance entre la vue que l’homme peut prendre de lui-même, par réflexion ou par conscience, et celle qu’il obtient en reliant ses conduites à des conditions extérieures dont elles dépendent manifestement.<sup>25</sup>

Por um lado, a perspectiva idealista ou reflexiva, que insiste na autonomia da consciência, entende no espírito humano uma actividade de síntese universal, uma pura interioridade:

---

<sup>23</sup> MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, cit.

<sup>24</sup> GERAETS, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale*, cit., p. 191.

<sup>25</sup> MERLEAU-PONTY, ‘Titres et Travaux’, Centre de documentation Universitaire, Paris 1952, p. 3, agora in ID., *Parcours deux, 1951-1961*, Verdier, Lagrasse 2000, p. 11.

Il ne peut rien connaître pour vrai qu'en tant qu'il en a conscience. C'est donc lui qui donne un sens à tous les faits qui se présentent à lui. Il constitue dans une autonomie absolue tout être et toute valeur, et rien ne peut entrer du dehors dans le sujet pensant.<sup>26</sup>

Estritamente ligada esta atitude – que para Merleau-Ponty, é comum à maioria dos filósofos e em particular aos que se inscrevem na tradição clássica “dans la ligne de Descartes, Kant, etc.” – está uma perspectiva oposta mas complementar, “le point de vue objective”, que se desenvolveu nas ciências humanas:

tout un savoir historique et psychologique de l'homme s'est développé, qui le considère du point de vue du spectateur étranger, et met en lumière sa dépendance à l'égard du milieu physique, organique, social et historique, au point de le faire apparaître comme un objet conditionné.<sup>27</sup>

E é esta a perspectiva das ciências “qui traitent l'organisme et la conscience comme deux ordres différents de réalité, et, dans leur rapport réciproque, comme des « effets » et comme des « causes »”<sup>28</sup>. A relação entre alma e corpo não representava um problema relevante para Descartes e “s'on considère l'ensemble de sa philosophie, il avait le droit de ne pas se le poser avec insistance”<sup>29</sup>, sendo que no seu pensamento o mundo é provido de sentido enquanto criado por Deus: “il pouvait jeter une lumière sur l'union de l'âme et du corps parce que l'identité en Dieu l'essence et de l'existence nous fait saisir une possibilité de solution”<sup>30</sup>.

Hoje aquela solução já não manifesta o mesmo peso para os cartesianos modernos, ou seja, para aqueles que pretendem ainda utilizar as noções do pensamen-

---

<sup>26</sup> *Ibidem.*

<sup>27</sup> *Ibidem.*

<sup>28</sup> MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, cit., p. 2.

<sup>29</sup> MERLEAU-PONTY, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Éditions Cynara, Paris 1988, p. 541.

<sup>30</sup> *Ibidem.*

to “tradicional” num mundo amplamente secularizado, e que acaba por se revelar um “non sens”<sup>31</sup>. O pensamento não consegue então ultrapassar a alternativa entre *reflexão* e *empirismo*, o que torna estéril e imóvel tanto a filosofia como as ciências humanas.

Assim, a inteira obra de Merleau-Ponty caracteriza-se pelo esforço em entender a relação entre estas duas perspectivas, em ultrapassa-las mantendo o que de válido cada uma delas possui. O problema será então o de assimilar como o mundo e o homem possam ser submetidos tanto a uma pesquisa explicativa como a uma pesquisa reflexiva, de acompanhar a articulação recíproca de uma e da outra, do interior e do exterior, de consciência e natureza, de espírito e corpo: “il nous faut penser le paradoxes inhérentes a ces monde”<sup>32</sup>. Neste sentido, Merleau-Ponty viu na questão da percepção uma fenda na qual insistir para poder abrir novas possibilidades de pensamento, pois é justamente na percepção que acontece aquela estranha “mistura” de espírito e corpo de que fala Descartes.

Na área da psicologia, os autores que tiveram a maior importância na formação do pensamento de Merleau-Ponty foram sem dúvida Paul Guillaume, Henri Wallon e Georges Politzer. Os primeiros são psicólogos no sentido estrito, autores de obras relevantes de psicologia infantil e psicologia gestaltica, a que Merleau-Ponty se refere muito frequentemente, como veremos.

Já Politzer merece um discurso mais articulado. Nascido de uma família hebraica na Hungria de 1903, transferiu-se para Paris em 1921 para fugir às persecu-

---

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 541.

ções do regime de Horty. Em Paris estudou filosofia e tornou-se professor e membro de um grupo de jovens filósofos decididos a abrir uma discussão radical na filosofia acadêmica, que julgavam demasiado ocupada em pensar o Homem Universal, deixando de lado o indivíduo concreto.

Já bastante crítico em relação à cultura oficial, foi Politzer que introduziu nesta atmosfera um fermento que irá abalar os seus fundamentos: a psicanálise. Tendo entrado em contacto com as obras de Freud muito cedo, encontrou em França um ambiente intelectual desconfiado e preconceituoso. Era o período em que Blondel falava da “idiotice” das teorias freudianas.

No princípio dos anos ‘30 Politzer filiou-se no Partido Comunista Francês, abandonando por completo a psicologia e tornando-se em breve um defensor ultra ortodoxo do materialismo histórico. Contudo, como sublinha Elizabeth Roudinesco, Politzer tem o mérito indiscutível de ter sido o primeiro filósofo a ocupar-se da psicanálise em França e de ter revelado em pleno o interesse que as teorias de Freud podiam representar para todo o pensamento contemporâneo em volta da questão do sujeito<sup>33</sup>.

Em 1928 escreveu *Critique des fondements de la psychologie*<sup>34</sup>, obra que guiou em grande parte os interesses psicológicos de Merleau-Ponty, que possui um estilo bastante polémico, por vezes abertamente provocador, e se desenvolve de maneira quase narrativa sem nenhum tipo de referência bibliográfica:

---

<sup>33</sup> ELISABETH ROUDINESCO, ‘Freud e la filosofia’ entrevista concedida à *Rai - Radio Televisione Italiana* a 10 de Maio de 1994.

<sup>34</sup> GEORGES POLITZER, *Critique des fondements de la psychologie* [1928], P.U.F., Paris 1968. Este livro devia constituir-se como o primeiro volume de uma obra maior, que nunca chegou a ser realizada, e que teria incluído um segundo volume dedicado inteiramente à *Gestalttheorie* (com um capítulo sobre a fenomenologia) e um terceiro volume sobre as diferentes formas de behaviorismo.

Nous ne sommes pas, d'autre part, partisans de cette méthode qui consiste à vouloir justifier les "mais" et les "si" par de citations approprié. Et si nous avons cité moins qu'on n'en a l'habitude dans ces ouvrages comme la nôtre c'est par ce que l'exactitude de notre interprétation ne peut être vérifiée que par une réflexion personnelle.<sup>35</sup>

A filosofia, de acordo com Politzer, tinha até então conseguido discutir apenas o Homem em geral, sem se afastar muito da velha questão da alma, mesmo nas suas versões mais dessacralizadas. De igual modo, a psicologia "clássica", apesar de se ter proclamado enquanto ciência, não se tinha emancipado da orientação universalista da filosofia. Paralisava na alternativa entre uma adesão total ao nível orgânico, com a consequente adesão às ciências naturais, e a reivindicação da sua autonomia com a posição de uma "segunda natureza", ainda constituída porém no modelo da natureza física: "En dépit de toutes ses protestations contre la philosophie, il ne voit la science qu'à travers les lieux communs qu'elle lui a appris à son sujet."<sup>36</sup>

Para Politzer a refundação da psicologia deve então basear-se principalmente na crítica da postura clássica, que por outro lado é já posta em discussão pelos próprios resultados da psicologia contemporânea: "le mouvement psychologique contemporain n'est que la dissolution du mythe de la nature double de l'homme"<sup>37</sup>. As três 'novas correntes' que contribuem de maneira decisiva para levar à superfície as contradições da psicologia clássica, completando a sua dissolução e anunciando a 'psicologia nova', são justamente o Gestaltismo, o Behaviorismo e a Psicanálise. Falta somente tornar explícito e coerente o apelo ao concreto que caracteriza esta novas escolas, libertando-as do jogo da tradição universalista que ainda as detém.

---

<sup>35</sup> POLITZER, *Critique des fondements de la psychologie*, cit., p. V.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 7.

Nestas três correntes Politzer detecta o germe de perspectivas renovadas e fecundas no estudo do homem, mas ao mesmo tempo detecta também o risco em refugiar-se novamente atrás das vedações da abstracção. A *Gestalttheorie*, sublinhando a exigência de totalidade, demonstra um importante papel crítico: “elle implique la négation de cette démarche fondamentale de la psychologie classique qui consiste à rompre la forme des actions humaines pour essayer ensuite de reconstituer la totalité, qui est *sens* et *forme*, a partir d’éléments sans significations et amorphes”<sup>38</sup>. Mas apresenta, por outro lado, o grave defeito de se abandonar a especulações teóricas demasiado afastadas das suas premissas.

O behaviorismo pretende renunciar toda e qualquer referência a uma vida *interior*, desvelando o carácter *mitológico* da postura clássica, e intenta uma aproximação concreta aos factos psicológicos. No entanto, acaba por cair em considerações de ordem fisiológicas ou biológicas, em vez “d’oublier réellement tout pour n’attendre que les surprises de l’expérience”<sup>39</sup>.

A psicanálise é, segundo Politzer, a corrente mais importante, a que indica com maior vigor os erros da psicologia clássica, “nous montre des maintenant la psychologie nouvelle en vie et en action”<sup>40</sup>, embora alguns traços da ‘velha psicologia’ que pretendia ultrapassar perdurem ainda no seu interior podendo comprometer o seu sucesso.

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>39</sup> *Ibidem*. “O behaviorismo, prolongando a reflexologia, adoptou entretanto a sua perspectiva materialista, e recusou todas as construções conceptuais que não se firmassem em factos directamente observáveis (v.g. os conceitos de «consciência» e de «intencionalidade»). O seu rigor metodológico e o seu empirismo isolaram, porém, os órgãos e funções em estudo nos animais experimentais da totalidade dos organismos e dos eco-sistemas a que pertenciam” (ANTÓNIO BRAÇINHA VIEIRA, *Etologia e Ciências Humanas*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa 1983, p. 26).

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 28.

Entre 1945 e 1948 Merleau-Ponty foi professor de filosofia na Universidade de Lyon e o seu primeiro curso foi significativamente dedicado ao estudo de ‘Os fundamentos da psicologia’, de cariz nitidamente politzeriano. Pelo que foi possível aferir a partir das notas de um dos participantes, foram abordadas no curso as três ‘novas escolas psicológicas’ referidas por Politzer. Estas correntes, embora bastante diferentes entre si e até contrapostas, possuem um traço comum: as três nascem da tentativa de libertar a psicologia do ‘jugo cartesiano’<sup>41</sup> e alcançar uma noção nova da consciência e do significado<sup>42</sup>.

Para Merleau-Ponty, a contribuição fundamental de Freud está em ter revelado que todos os fenómenos psíquicos são providos de sentido, dos quais, porém, o sujeito não tem necessariamente que estar consciente. O Behaviorismo chama também a atenção para o facto de que nem sempre consciência e conhecimento coincidem, podendo até divergir profundamente. E a psicologia da forma (*Gestalt*) põe em relevo o facto que o nosso comportamento é sempre marcado por uma estrutura, mesmo que esta não seja presente à consciência.

## **As novas psicologias**

Para compreender a relação entre Merleau-Ponty e Lévi-Strauss, nas proximidades assim como nas divergências, parece-nos ter algum interesse aprofundar melhor duas destas ‘novas correntes psicológicas’, ou seja, a psicologia da Gestalt e a psicanálise. A primeira, como vimos, teve um papel central na fundação do pensamento

---

<sup>41</sup> Cf. FERNAND-LUCIEN MUELLER, *Histoire de la psychologie*, Payot, Paris 1976.

<sup>42</sup> GERAETS, *Vers une nouvelle philosophie transcendente*, cit., p. 8.

merleau-pontiano e manter-se-á uma referência constante ao longo de todo o seu percurso teórico.

A origem da psicologia moderna faz geralmente remontar à obra de Wilhem Wundt (1832-1920) e dos pesquisadores que com ele trabalhavam. O mérito indiscutível de Wundt foi em primeiro lugar ter procurado tornar a psicologia numa ciência rigorosa. Embora a historiografia lhe tenha reconhecido uma grande sensibilidade intelectual e amplitude de visão, desde então a psicologia caracterizou-se por uma postura bastante rígida: em analogia com os procedimentos da química, que conheceu um desenvolvimento prodigioso no princípio do século XX, considerava-se que a mente dispunha de um número finito de sensações elementares (elementismo) e que estas, combinadas de varias formas entre si, davam lugar à experiência consciente (associacionismo). Além disso, considerava-se que a introspecção fosse o instrumento ideal para estudar a mente humana: os experimentadores fechavam-se no laboratório e sujeitavam-se a estimulações diferentes para depois analisar com extremo cuidado as suas reacções, procurando descrever os seus elementos base e reconstruir os critérios associativos de acordo com os quais estes se ligavam entre si. As novas escolas de que falam Politzer e Merleau-Ponty surgiram justamente contra esta perspectiva, que tinha levado a psicologia a um beco sem saída.

Foi mesmo a partir de uma polémica com um cientista associacionista, E. Mach, que Christian von Ehrenfels publicou em 1890 o ensaio que usualmente se aponta com sendo o precursor do gestaltismo<sup>43</sup>. Von Ehrenfels observou que se tomarmos em consideração uma melodia, ela poderá sem dúvida ser decomposta nas

---

<sup>43</sup> CHRISTIAN VON EHRENFELS, *Über Gestaltqualitäten*, in 'Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie', n. 14, 1890, pp. 249-292.

suas partes, i.e. as notas, mas não poderá certamente se reduzir a elas. Com efeito, se a melodia for tocada num instrumento diferente, permanece igual, mesmo que o timbre das notas mude. Mais ainda, a melodia permanece inclusive quando tocada numa tonalidade diferente, o que faz com que mudem todas as notas que a compõem. O que caracteriza a melodia, observa portanto Ehrenfels, deve portanto ser algo que não é possível reduzir à simples adição das partes tomadas singularmente mas que depende antes das relações que ocorrem entre elas, à estrutura global criada por elas, que é definida qualidade-Gestalt ou qualidade formal. É importante observar que no mesmo período Husserl publicara o ensaio *Philosophie der Arithmetik*, em que é introduzida a noção de “figurale Moment”, que é por muitos aspectos análoga à de qualidade-Gestalt elaborada por Ehrenfels<sup>44</sup>.

As pesquisas sobre a qualidade-gestalt foram ulteriormente desenvolvidas por outros, como Witasek, Heider e Benussi da escola de Graz, mas foram levadas à sua máxima articulação pela escola de Berlim, e em particular por Max Wertheimer (1880-1943), Kurt Koffka (1886-1941) e Wolfgang Köhler (1887-1967). Que, vale a pena recordar, foram alunos do filósofo e psicólogo Carl Stumpf, a cujos cursos assistiu também Edmund Husserl por um algum tempo.

Merleau-Ponty lera desde os anos ‘30 numerosos ensaios e artigos destes autores<sup>45</sup>, como os artigos de Paul Guillaume<sup>46</sup>, e os livros, já clássicos, de Wolfgang

---

<sup>44</sup> HUSSERL, *Philosophie der Arithmetik*, Halle-Saale 1891, p. 236. Cf. GIOVANNI PIANA, *I problemi della fenomenologia*, Mondadori, Milano 1966, nova edição revista e ampliada em formato electrónico em <http://www.filosofia.unimi.it/~piana/problemi/pdf/problpdf.zip>, p. 23.

<sup>45</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, ‘La nature de la Perception’, cit., pp. 36-38.

<sup>46</sup> Paul Guillaume, psicólogo francês, foi o principal responsável da introdução da Psicologia da *Gestalt* em França, escrevendo e traduzindo muito textos importantes nesta área. Publicou em 1937 o

Köhler<sup>47</sup> e Kurt Koffka<sup>48</sup>. A atitude fundamental dos adeptos do gestaltismo è um anti-elementismo radical, isto è, a afirmação de que não só a totalidade è maior do que a somatória das partes, mas que uma parte, quando colocada em dois conjuntos diferentes, muda de significado.

Será mais fácil compreender melhor o que isto significa, retomando o ensaio de Wertheimer de 1912, em que se aprecia um experimento que, embora bastante simples, demonstrou-se revelador. Coloque-se um observado num quarto escuro e um objecto (A) à sua direita e um objecto (B), parecido com o primeiro, à sua esquerda. Se iluminarmos o objecto A e, passadas poucas fracções de segundo, o objecto B, o observador perceberá um único objecto que se desloca rapidamente da sua direita para a sua esquerda. Este fenómeno, chamado *phi*, tem consequências teóricas do maior interesse. O que se passa ao nível material, dos objectos físicos, não corresponde de forma precisa, e não explica, o que acontece no plano fenoménico, da experiência perceptiva. A homologia entre estes dois níveis cai, deixando assim de se garantir um dos paradigmas essenciais para a psicologia associativista, a dita ‘hipótese de constância’, de acordo com a qual deve supor-se uma correspondência precisa entre estímulo e percepção.

Se num primeiro momento as pesquisas dos gestaltistas dirigiram-se essencialmente para a refutação das teorias elementistas, mais tarde viraram-se para uma extensa observação das características principais da forma. Os instrumentos conceituais da psicologia tradicional rapidamente se revelaram inadequados para este género

---

livro *La psychologie de la forme* (Flammarion, Paris), que além de fazer uma apresentação geral desta escola, tenta já um primeiro balanço crítico.

<sup>47</sup> WOLFGANG KÖHLER, *Gestalt Psychology*, Liveright, New York 1947.

<sup>48</sup> KURT KOFFKA, *Principles of Gestalt psychology*, Harcourt, Brace and Company, New York 1935.

de trabalho e os gestaltistas adoptaram então uma atitude explicitamente fenomenológica. O objecto do seu estudo eram os fenómenos tal como são dados aos órgãos de sentido, e mais em geral à consciência, sem procurar ‘por detrás’ os componentes elementares que deveriam constituí-los, como pretendia fazer o introspeccionismo. Para colocar em relevo o carácter global e dinâmico dos fenómenos era então necessário utilizar categorias que respeitassem este dinamismo e esta globalidade, em grande parte mutuadas da física: vectores, distribuição de forças, interacção entre partes. Tudo isto está resumido na ‘teoria de campo’, de acordo com a qual a descrição de um fenómeno deve ser sempre a descrição das interacções dinâmicas entre as partes. Noutras palavras, a ordem que caracteriza a percepção de certos fenómenos é sempre o resultado da uma certa distribuição de forças e tensões.

Neste sentido, foram postos em relevo alguns ‘princípios de unificação formal’ capazes de descrever estas interacções como, por exemplo, a lei de semelhança, de contiguidade, de prosseguimento natural. E, acima de todas estas, a lei da ‘boa forma’ elaborada por Wertheimer, segundo a qual a organização psicológica tenderá sempre à realização de características ‘boas’, como a simetria, a regularidade, a simplicidade<sup>49</sup>.

Ainda mais basilar foi a observação de que o campo perceptivo não pode nunca ser perfeitamente neutro, pelo menos em condições naturais, mas articula-se sempre como figura (forma) / fundo (campo). Embora seja mais conhecida pelos seus resultados no estudo da percepção, os métodos e os resultados da *Gestalttheorie* foram aplicados desde logo a todas as dimensões da psicologia. As considerações feitas acerca da tendência dos objectos perceptivos a formar grupos no espaço valem, de

---

<sup>49</sup> MAX WERTHEIMER, *Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt*, ‘Psychologische Forschung’, 1, 1922, pp. 47-58.

acordo com os gestaltistas, também para a dimensão temporal. Sequências de sons tendem a formar grupos temporais da mesma maneira como pontos no espaço tendem a formar grupos espaciais<sup>50</sup>.

Em *Principles of Gestalt psychology* Kurt Koffka procurou compendiar e sistematizar os resultados das pesquisas e das elaborações teóricas da Gestalt, estendendo os seus procedimentos a todo o comportamento, com a aplicação do conceito de ‘campo total’, em que ambiente e organismo se tornam dois pólos reciprocamente dependentes. Isto levou à elaboração de teorias muito próximas da fenomenologia, como a distinção entre ambiente geográfico e ambiente comportamental, a qual Koffka explica recorrendo a um célebre exemplo:

On a winter evening amidst a driving snowstorm a man on horseback arrived at an inn, happy to have reached shelter after hours of riding over the wind-swept plain on which the blanket of snow had covered all paths and landmarks. The landlord who came to the door viewed the stranger with surprise and asked him whence he came. The man pointed in the direction straight away from the inn, whereupon the landlord, in a tone of awe and wonder, said: ‘Do you know that you have ridden across the Lake of Constance?’ At which the rider dropped stone dead at his feet.<sup>51</sup>

Para poder compreender o comportamento de um sujeito, portanto, não será suficiente que o psicólogo conheça o ambiente material em que a acção tem lugar mas também o ambiente comportamental, ou seja, tal como é experimentado pelo sujeito.

Bastante relevante foi também o trabalho feito na área da psicologia do pensamento. Köhler estudou detalhadamente os processos de aprendizagem e de solução de problemas de símios antropóides. A maior parte dos psicólogos da altura explicava

---

<sup>50</sup> KÖHLER, *Gestalt psychology*, cit., p. 103.

<sup>51</sup> KOFFKA, *Principles of Gestalt psychology*, cit., p. 28.

a aprendizagem como resultado de uma sucessão de provas e erros: o animal ao qual é apresentado um problema executa repetidamente umas acções casuais, observa os resultados e corrige depois gradualmente o seu comportamento. Para Köhler, pelo contrário, isto acontece de acordo com esta descrição unicamente num número muito reduzido de casos, enquanto na maioria deles a aprendizagem tem um carácter decididamente ‘criativo’.

Numa experiência bastante conhecida, assistimos um macaco a tentar agarrar um pouco de comida colocada fora do seu alcance. Ao pegar num pau de madeira que estava na jaula para aproximar a comida, ele revela um *insight*, uma reestruturação cognitiva que faz dum simples ‘pedaço de madeira’ um possível ‘prolongamento do braço’. A esse propósito, Wertheimer distingue entre um procedimento ‘bruto’, muito frequente, que tende à aplicação de soluções puramente mnemónicas e aprendidas passivamente, e um ‘pensamento produtivo’ que pelo contrário toma em consideração a situação na sua globalidade.

Muito original, sempre no âmbito da psicologia gestaltica, foi a obra de Kurt Lewin (1890-1947), também ele aluno de Stumpf e de Cassirer, o qual dedicou a sua atenção a fenómenos pouco considerados anteriormente e difíceis de se trabalharem cientificamente, tais como a emoção, a formação da personalidade, a constituição dos grupos sociais. Com este objectivo, elaborou um novo aparato conceitual fazendo a distinção, num célebre ensaio de 1931, entre uma aproximação científica de tipo aristotélica e uma aproximação de tipo galileiano<sup>52</sup>.

---

<sup>52</sup> KURT LEWIN, *The Conflict between Aristotelian and Galileian Modes of Thought in Contemporary Psychology*, ‘Journal of Genetic Psychology’, n. 5, 1931, pp. 141-177.

O método aristotélico dirige-se quase exclusivamente a fenómenos repetíveis, sendo que se baseia na evidenciação de traços comuns, colocando em segundo plano os factores considerados acidentais. A orientação galileiana aponta antes para as peculiaridades funcionais do evento estudado, as condições que permitem a sua efectuação, tornando possível também o estudo de fenómenos não repetíveis, que seriam de outra maneira inacessíveis.

De acordo com Lewin, passando então de uma direcção descritivo-classificatória para uma genético-condicional, ter-se-ia realizado a reforma da psicologia, necessária ao seu desenvolvimento. Para Lewin, em coerência com as observações dos seus colegas, o comportamento humano é função do ambiente e da pessoa, relação que poderia ser exprimida por símbolos como  $C=f(A,P)$ . De acordo com a perspectiva aristotélica, todo o estudo do comportamento está subordinado a uma definição rigorosa de A como de P, à determinação da sua ‘essência’, o que implica em grande parte a regularidade do comportamento em objecto. Nesta perspectiva galileiana, refere Lewin, já não é necessário atribuir os entes envolvidos a categorias taxonómicas precisas, enquanto estes são determinados no momento em que se especifica a sua interacção recíproca:

Thus in the psychological fields most fundamental to the whole behavior of living things the transition seems inevitable to a Galileian view of dynamics, which derives all its vectors not from single isolated objects, but from the mutual relations of the factors in the concrete whole situation, that is, essentially, from the momentary condition of the individual and the structure of the psychological situation.<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> KURT LEWIN, *A dynamic theory of personality*, McGraw-Hill, New York 1935, p. 41.

Tal corresponde a uma aplicação integral do conceito gestaltico de campo dinâmico à análise do comportamento e, recorrendo a noções derivadas da topologia – o sector da matemática que estuda as relações de tipo espacial de maneira não métrica – pode elaborar uma teoria da personalidade extremamente interessante e produtiva.

Neste nossa breve excursão pela psicologia da *Gestalt*, não nos resta senão tocar num ponto bastante controverso que toca o seu aspecto mais estritamente teórico, e até ontológico. A necessidade de fornecer bases científicas rigorosas às suas teorias levou os gestaltistas à formulação do ‘postulado do isomorfismo’. Como já vimos, a contribuição fundamental desta corrente psicológica foi a crítica radical da hipótese de constância, segundo a qual haveria uma correspondência ponto por ponto entre estímulo e sensação, a que eles opõem pelo contrário a natureza global e dinâmica da natureza. Daqui derivaram que a tendência à globalidade fosse não apenas um carácter dos processos psíquicos, mas também dos processos neurofisiológicos que constituíam a sua base biológica:

The principle of isomorphism demands that in a given case the organization of experience and the underlying physiological facts have the same structure.<sup>54</sup>

A explicação molar dos fenómenos perceptivos, que permanece obviamente o seu objectivo principal, seria então suportada por uma nova “purely physiological theory”, igualmente molar. Nas palavras de Koffka:

Thus, isomorphism, a term implying equality of form, makes the bold assumption that the ‘motion of the atoms and molecules of the brain’ are not ‘fundamentally different from thoughts and feelings’.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> KÖHLER, *Gestalt psychology*, cit., p. 301.

Afinal, nota Köhler, ninguém contesta o estatuto científico da física, onde entre mundo geográfico (nível objectivo) e mundo comportamental (nível subjectivo, que inclui também as próprias elaborações teóricas) está toda a intermediação dos processos fisiológicos. Será então ainda mais justificada a hipótese de poder-se obter, sempre com base no mundo comportamental, uma compreensão adequada dos processos fisiológicos que estão ligados a este de uma maneira ainda mais directa de que no caso da física. Como se pode ver, a teoria do isomorfismo proposta pelos gestaltistas representa, do ponto de vista filosófico, o cerne de uma explicação monística do real, que está integralmente unificado sob um conjunto de normas único e homogéneo.

Outro autor que teve uma profunda influência na formação do pensamento de Merleau-Ponty, foi Kurt Goldstein (1878-1965), que reivindicava explicitamente a sua pertença à perspectiva do gestaltismo, ainda que numa reelaboração bastante própria e original. Foi, em particular, desde logo fortemente crítico das especulações teóricas de tom metafísico dos fundadores da *Gestalt*, especialmente no que diz respeito ao princípio do isomorfismo que acabamos de referenciar.

Goldstein trabalhou durante muito tempo no Instituto neurológico Seckenberg de Frankfurt e fundou em 1915, juntamente com o psicólogo Adhemar Gelb, um hospital militar especializado na cura de soldados com danos cerebrais. Em 1930 foi obrigado a transferir-se para os Estados Unidos devido às perseguições nazis. Foi justamente ao longo do seu trabalho de observação e tratamento de militares com lesões no cérebro, que Goldstein se apercebeu que a biologia e a medicina da sua época não

---

<sup>55</sup> KOFFKA, *Principles of Gestalt Psychology*, cit., p. 62.

eram adequadas à explicação dos efeitos destas feridas e dos consequentes reajustamentos incríveis que os pacientes punham em prática para tentar obviar as suas sequelas.

Em 1934 publicou *Der Aufbau des Organismus*<sup>56</sup>, livro em que formula uma teoria dinâmica da psique, de inspiração gestaltista, definida pelo próprio como ‘organicista’ e ‘holística’. Fazendo constantemente referência à sua experiência clínica, Goldstein defende que o sintoma patológico como um todo não pode ser reconduzido a uma mera lesão orgânica localizada, mas deve ser compreendido como uma tendência característica do organismo na sua totalidade, enquanto unidade integrada e não simples união de partes mais ou menos independentes. Corpo e mente não podem ser analisados como entidades separadas, em virtude de ambos se expressarem na conjunção, na união e na íntima conexão recíproca. Todos os fenómenos, positivos ou negativos que sejam, acontecem tanto ao nível fisiológico como psicológico, ou seja, acontecem sempre no contexto do organismo como unidade. É a ciência tradicional que, retomando a aproximação cartesiana, isola de maneira artificial os vários níveis assim como separa as ciências naturais das ciências humanas.

Na realidade, nota Goldstein, não existe uma real separação entre estes dois ramos; toda a redução ao nível físico ou, inversamente, ao nível mental é um isolamento artificial e, portanto, parcial. As leis que regem o organismo são leis de uma totalidade dinâmica, que harmoniza as diferentes partes que compõem esta totalidade. Por conseguinte, será necessário descobrir primeiro as leis de acordo com as quais todo o organismo funciona para então poder compreender a função dos seus elemen-

---

<sup>56</sup> KURT GOLSTEIN, *Der Aufbau des Organismus. Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrungen am kranken Menschen*, Nijhoff, Den Haag 1934.

tos, e não o inverso, como acontece geralmente. É este o princípio fundamental da teoria de Goldstein. Os sintomas patológicos são então uma interferência do meio na organização total ou, em medida menor, a consequência de anomalias internas.

De qualquer maneira, a tendência intrínseca para o equilíbrio dinâmico pode conduzir o indivíduo a adaptar-se à nova realidade, desde que existam meios apropriados para este fim. Os processos que seguiam o dano cerebral podiam, segundo Goldstein, ser agrupados em duas fases: primeiro uma reacção catastrófica em que o funcionamento do organismo é totalmente comprometido e um segundo momento de retorno a uma condição normal em que o organismo institui novas relações com o mundo circundante. Para Goldstein, todos os seres vivos possuíam uma tendência à auto-realização que comportava um esforço constante para a actuação das potencialidades inerentes ao ser vivo, mesmo no caso em que os meios à disposição fossem hostis.

O interesse de Merleau-Ponty pela psicanálise revela-se desde cedo tornando-se cada vez mais marcante ao longo da sua vida. Encontramos referências à obra de Freud já em *La structure du comportement* e, mais extensas, no capítulo sobre a sexualidade de *Phénoménologie de la perception*. Contudo, não podemos afirmar que se tratava de uma preocupação central neste primeiro período, e os sinais de uma leitura aprofundada, como de uma interpretação original, tornam-se mais evidentes apenas a partir dos cursos na Sorbonne no princípio da década de '50. O que mudou não foi somente a intensidade com que Merleau-Ponty leu Freud, mas também a finalidade destas suas leituras.

Com efeito, é um hábito comum entre os comentadores das obras de Merleau-Ponty, distinguir pelo menos três fases principais no desenvolvimento da sua reflexão, embora existam avaliações diferentes acerca dos caracteres destas fases<sup>57</sup>. O primeiro período estende-se até a publicação de *Phénoménologie de la perception*, o segundo compreende os artigos e os *resumé* dos cursos que vão até a segunda metade dos anos cinquenta, o último corresponde aos cursos incluídos no volume *La Nature* e ao trabalho de redacção de *Le visible et l'invisible*, ensaio que, como sabemos, ficou inacabado pela imprevista morte do filósofo.

O seu interesse por Freud muda acompanhando o tom geral da sua elaboração teórica e é limitado e mais ligado a uma perspectiva antropológica nas primeiras obras, e mais intenso e caracterizado por uma leitura ontológica no último período. Mas se algo permanece constante é a influência exercida pela interpretação da psicanálise fornecida por Georges Politzer, que já mencionamos mais acima<sup>58</sup>.

O ensaio de Politzer, para além das indicações introdutivas que já tivemos maneira de referir, centra-se principalmente na psicanálise, sublinhando a sua contribuição essencial para a renovação da psicologia e, ao mesmo tempo, analisando criticamente alguns dos seus princípios fundamentais.

Em primeiro lugar, Politzer toma em consideração a interpretação dos sonhos – juntamente com o método das associações livres, um dos pilares centrais do freudismo – que, na sua opinião, introduziu uma novidade radical na psicologia. Quando Freud não recusa o sonho como um acidente sem valor, considerando-o pelo contrá-

---

<sup>57</sup> Cf. CARBONE, *Ai confini dell'esprimibile*, cit., p. 74, nota 1.

<sup>58</sup> Cf. REINALDO FURLAN, *Freud, Politzer and Merleau-Ponty*, *Psicol. USP* [online], 1999, vol. 10, no. 2, pp. 117-138. Disponível em formato electrónico em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-65641999000200009](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65641999000200009)

rio como expressão de um significado, um elemento provido de sentido, escapa totalmente à psicologia clássica:

Freud ne réclame, en effet, la dignité de fait psychologique pour le rêve que parce qu'il réussit à montrer à la base de ce dernière des processus originaux mais réguliers. Or, il ne retrouve ces processus que parce qu'il part de l'hypothèse d'après laquelle le rêve a un *sens*... cette hypothèse constitue déjà une rupture avec le point de vue de la psychologie classique.<sup>59</sup>

A aproximação clássica considera o sonho como expressão, em si inessencial, de processos psíquicos impessoais, reconduzíveis a princípios universais. Freud, pelo contrário, analisa o sonho justamente a partir do que a tradição julgava menos importante, ou seja, o seu conteúdo e a sua imprescindível relação com o sujeito:

Le postulat de toute la *Traumdeutung*, à savoir que le rêve est la réalisation d'un désir (1), la technique d'interprétation qui est précisément l'art de rattacher le rêve au sujet qui l'a rêvé (2), toute la *Traumdeutung* enfin, qui est le développement, l'articulation, la démonstration et la systématisation de la thèse fondamentale, nous montrent que Freud considère comme inséparable du 'je' le rêve qui, étant par essence une « modulation » de ce *je*, s'y rattache intimement et l'exprime.<sup>60</sup>

Os sonhos, como os actos falhados e as neuroses, deixam de ser puras entidades nosológicas para se tornarem actos individuais que podem ser explicados enquanto individuais. Passam a ser considerados 'segmentos' do eu cujo significado é determinado como "moment dans la dans le déroulement d'un ensemble d'événements dont nous appelons la totalité une vie, la vie d'un individu particulier"<sup>61</sup>. A psicanálise deriva a sua eficácia prática justamente desta sua aderência ao concreto, da sua vontade de tomar como referência principal a vida "au sens dramatique du

---

<sup>59</sup> POLITZER, *Critique des fondements de la psychologie*, cit., p. 36.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 63.

mot”<sup>62</sup> e tirar de forma indutiva a partir daí umas generalizações, virando desta maneira do avesso os procedimentos da psicologia tradicional.

O próprio Freud na quase totalidade das suas obras antepõe a descrição de casos específicos à exposição das suas teorias. Neste renovado encontro com o indivíduo concreto distancia-se da psicologia clássica ‘animista’ e remete antes para a ‘tradição dramática’ característica da literatura e da sabedoria prática. Porém, salienta Politzer, quando para oferecer uma base sólida às suas teorias, Freud torna a sua “merveilleuse hypothèse de travail”<sup>63</sup> num verdadeiro princípio, fornecendo assim de forma sub-reptícia a demonstração da possibilidade de generalização, acaba por trair a inspiração originária da psicanálise. Assim, a partir do relato do sonho, a interpretação constrói um *segundo relato*, que representaria o verdadeiro conteúdo do primeiro enquanto revelador das suas intenções autênticas. Mas, ao afirmar que este segundo relato é na realidade uma representação que desde o início está presente na psique do sujeito, faz um passo atrás e volta às categorias da psicologia clássica a que ele tanto se opunha.

Naquilo que para Politzer é a sua ‘inspiração original’, a psicanálise afirma a diferença entre experiência e consciência e defende com decisão a prioridade da primeira em relação à segunda. Mas ao introduzir a noção de inconsciente Freud volta a fazer psicologia abstracta, reduzindo tudo o que anima a vida psíquica às suas representações, sejam elas conscientes ou inconscientes: “Il se crée ainsi un abîme entre l’attitude pratique et l’attitude théorique du psychanalyste”<sup>64</sup>.

---

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 135.

Na realidade, diz Politzer, o conteúdo do sonho, o segundo relato, não é, antes da intervenção nem consciente nem inconsciente, simplesmente não existe. “Le sujet a rêvé : c’est tout ce qu’il avait à faire”<sup>65</sup>. O sentido do sonho é imanente ao próprio sonho, não há nenhuma representação inconsciente à espreita no fundo, mas sim uma experiência confusa, ambivalente, equívoca. Noutras palavras, o inconsciente não existe. Existe sim uma experiência vivida (*le vécu*), o que equivale a dizer que a vida do indivíduo é mais rica do que ele próprio tenha consciência. A negação do inconsciente, para Politzer, não representa por si própria um atentado a toda a estrutura teórica da psicanálise, mas representa inversamente a oportunidade de a restituir ao seu carácter de psicologia concreta, “lorsqu’il ne s’agit plus de *saisir des entités ou des qualités*, mas de *comprendre le sens d’un comportement*”<sup>66</sup>.

## **Do comportamento à percepção**

Já tivemos maneira de observar como o problema fundamental de Merleau-Ponty seja a relação entre uma visão empirista que o homem pode ter sobre si próprio, reconduzindo os seus comportamentos às ‘condições exteriores’ que o provocam, e a visão puramente reflexiva, que pelo contrário considera a consciência como uma referência inescapável. Esta relação torna-se tradicionalmente num desacordo inconciliável, e que o autor pretende ultrapassar sem necessariamente excluir nenhum dos dois pontos de vista e procurando revelar a circularidade que os une e não um mero acordo entre eles. Tal permite explicar porque existiram interpretes que apontaram o pensamento de Merleau-Ponty como a elaboração de uma fenomenolo-

---

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 205.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 214.

gia enquanto ciência rigorosa e que oferecia uma abertura para as outras ciências humanas<sup>67</sup>, enquanto outros viram justamente na origem da sua obra uma desconfiança face a ciência<sup>68</sup>.

Em *La structure du comportement* Merleau-Ponty analisa as observações que as ciências empíricas desenvolveram acerca do comportamento animal e humano, pondo em relevo as suas implicações tácitas e as suas contradições. Por outro lado, ao longo das páginas deste ensaio assistimos a uma mudança de perspectiva, de que talvez o próprio autor não se tenha dado inteiramente conta e que o levou a concluir o livro deixando muitos interrogações em aberto<sup>69</sup>. A estes interrogativos procurou responder em *Phénoménologie de la perception*, o seu segundo ensaio “dont le sujet est, en un sens tout au moins, le même”<sup>70</sup>, e em que, após o encontro com a fenomenologia de Husserl, são percorridos novos horizontes filosóficos.

Nesta obra, Merleau-Ponty assume em pleno o olhar que a ciência tradicional dirige para o comportamento animal e humano, de acordo com o qual o objecto da ciência é definido pela nítida distinção entre partes e processos e que pretende descobrir relações de causalidade. O autor deseja partir ‘do baixo’, tomando em consideração as descrições do comportamento produzidas pela fisiologia e pela psicologia e discutir os seus pressupostos teóricos e metodológicos implícitos sem por isso abandonar o ponto de vista objectivo e exterior, ou seja, sem introduzir de maneira

---

<sup>67</sup> Cf. PIERRE BORDIEU, *Méditations pascaliennes*, Éd. du Seuil, Paris 1997.

<sup>68</sup> Cf. CHRISTIAN DESCAMPS, ‘Les existentialismes’, in FRANÇOIS CHATELET (ed.), *Histoire de la philosophie*, vol. 8 - *Le XX siècle*, Librairie Hachette, Paris 1973.

<sup>69</sup> GERAETS, *Vers une nouvelle philosophie transcendentale*, cit., p. 39.

<sup>70</sup> ALPHONSE DE WAELHENS, ‘Une philosophie de l’ambiguïté’, Prefácio a MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, cit., p. XII.

sub-reptícia a reflexão. A primeira noção analisada é a de reflexo, o pilar da fisiologia moderna.

De acordo com a fisiologia e a psicologia clássica, o funcionamento do sistema nervoso pode e deve ser explicado desagregando-o nos seus mecanismos mais simples, o principal dos quais é o reflexo, noção chave, como se sabe, da escola reflexológica russa. Contudo este tipo de aproximação é discutido pelos próprios desenvolvimentos da fisiologia contemporânea. Em primeiro lugar, a orientação tradicional mostra a sua intrínseca fraqueza quando, ao tentar dar conta de maneira adequada da grande flexibilidade nas respostas dos organismos, é obrigado a introduzir ulteriores construções teóricas que não derivam de nenhuma observação directa. Por este meio, mesmos os casos que à partida escapam ao modelo explicativo, são-lhe reconduzidos de maneira ilegítima. Assim, uma vez suposta a existência de um certo reflexo natural no homem, para justificar a sua ausência em caso de lesões, presume-se que exista um outro reflexo de inibição paralelo e contrário ao primeiro. Seria mais rigoroso, observa Merleau-Ponty, rever o modelo explicativo na totalidade:

Ici l'idée [d'inhibition] n'est pas introduite pour rendre intelligible le fait lui-même, mais pour masquer un désaccord visible entre la théorie et l'expérience<sup>71</sup>

Na realidade, realça, é necessário renovar a nossa aproximação aos processos nervosos, enquanto, em rigor, a mera decomposição em partes singulares não seja possível e a actividade do organismo requeira uma compreensão de tipo global:

Avant toute interprétation systématique, la description des *faits* connus montre que le sort d'une excitation est déterminé par son rapport à l'ensemble de l'état organique et aux excita-

---

<sup>71</sup> MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, cit., p. 18.

tions simultanées ou précédentes, et qu'entre l'organisme et son milieu les rapports ne sont pas de causalité linéaire, mais de causalité circulaire.<sup>72</sup>

Se procurarmos aprofundar as noções basilares da fisiologia, tal como estímulo, receptor, arco reflexo etc., não chegamos a definições mais precisas, mas descobrimos que de facto elas acabam por confundir-se entre si<sup>73</sup>. Portanto não é que o conceito clássico de reflexo esteja errado, ele é antes abstracto, não se encontrando na observação concreta, a não ser em situações limite, como em casos patológicos ou em certas experimentações de laboratório. O estímulo resiste à sua redução a fenómeno puramente físico e denuncia sempre um certo carácter biológico, que faz com que ele esteja sempre relacionado com o organismo no seu complexo. Por outro lado, não é por recusar-se a aceitar uma explicação puramente anatómica que se deveram necessariamente introduzir conceitos antropomórficos ou abandonar qualquer critério de rigor. Algumas dificuldades internas da ciência contemporânea, de acordo com Merleau-Ponty, sugerem que o nosso comportamento não pode ser compreendido distinguindo nitidamente entre *actividades reflexas* e *actividades inteligentes*, como pretendiam as teorias clássicas, mas não é por deixar de recorrer à ideia de um 'automatismo cego' que somos obrigados a opor-lhe uma acção intencional sem ter que esclarecer de alguma maneira as suas relações recíprocas<sup>74</sup>. O problema não é tanto resolvido, mas sim deslocado: "Il faut raccorder l'explication physiologique à la description psychologique"<sup>75</sup>. E a única maneira para evitar cair mais uma vez na alternativa entre uma explicação mecanicista e uma concepção romântica da natureza, frisa o autor, é

---

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>74</sup> *Ibidem*.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 18.

dirigir a nossa atenção para os processos de organização e integração global. É esta a atitude que permite manter ao mesmo tempo o rigor de análise e a flexibilidade necessária ao lidar com fenómenos desta complexidade, e é exactamente o que faz a *Gestalttheorie* ao introduzir a noção de forma.

Merleau-Ponty passa então a considerar como a escola reflexológica de Pavlov elaborou a noção de reflexo e como estendeu a sua aplicação a todo o comportamento perceptivo. Como no caso da fisiologia clássica, também a teoria pavloviana se mostra incapaz de uma autêntica compreensão do comportamento, e a sua tendência a corrigir progressivamente as suas próprias leis formulando outras leis é, neste sentido, reveladora. Ao explicar certos factos descrevendo-os como reflexos provocados por um conjunto de estímulos concorrentes, recorre a uma fantasmática *lei de equilíbrio nervoso*, nunca explicada abertamente, em vez de tirar a conclusão que teria permitido uma explicação mais eficaz, ou seja, que “le stimulus véritable est l’ensemble en tant que tel”<sup>76</sup>. Para Merleau-Ponty a teoria pavloviana, está errada, em primeiro lugar, porque não adere à experiência concreta, mas impõe ao objecto dos seus estudos os pressupostos realísticos do pensamento causal: “Loin d’être une description fidèle du comportement, la théorie des réflexes conditionnés est une construction inspirée par les postulats atomistes de l’analyse réel.”<sup>77</sup>

Uma crítica essencialmente análoga abrange também o behaviorismo, que por seu lado remete expressamente para as teorias de Pavlov e procura estender inteiramente a sua aplicação à psicologia humana e animal. Mas aqui o juízo de Merleau-Ponty é mais articulado. De forma a reagir aos esoterismos dos métodos introspecti-

---

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>77</sup> *Ibidem*.

vos tradicionais, o behaviorismo quis aplicar-se a estudar apenas o comportamento directamente observável, que escusa o recurso a qualquer explicação de cariz fisiológico porque não se situa no sistema nervoso, mas dá-se como um fluxo de acção situado entre o indivíduo e o mundo ambiente<sup>78</sup>.

Num gesto que caracteriza toda a sua relação com as ciências, tanto naturais como sociais ou humanas, e que veremos reproposto ainda muitas vezes, Merleau-Ponty lamenta o facto dos behavioristas não terem sabido retirar todas as consequências filosóficas das suas pesquisas:

Mais ce qu'il ya de sain et de profond dans cette intuition du comportement – c'est-a-dire la vision de l'homme comme débat et explication perpétuelle avec une monde physique et un monde social – se trouvait compromis par une philosophie indigente.<sup>79</sup>

Aqueles acabam aliás por contradizer a sua própria postura inicial quando, mais uma vez em nome de um mal-entendido anseio de cientificidade, recorrem a justificações puramente fisiológicas e até físicas<sup>80</sup>. Para Merleau-Ponty, quando Watson falava de comportamento estava de facto a referir-se ao que outros designam por existência, no entanto este conceito unicamente poderia ter recebido uma fundação filosófica adequada ao abandonar o mecanicismo e o pensamento causal para adoptar uma perspectiva dialéctica.

Os estudos realizados por Gelb e Goldstein também reforçam a ideia que o comportamento deve ser tratado como fenómeno global não podendo ser simplesmente reduzido às suas supostas componentes elementares.

---

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 3, nota 2; Merleau-Ponty refere-se a ANDRÉ TILQUIN, *Le Behaviorisme*, Vrin, Paris 1942.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> *Ibidem*.

Os autores mostraram que uma lesão localizada no córtex cerebral produz danos limitados a um específico ‘fragmento de comportamento’ apenas num número muito reduzido de casos. Ao contrário do que seria de esperar, se o modelo tradicional fosse exacto, um dano cerebral, por muito localizado que seja, produz perturbações de carácter geral e qualitativo. Um paciente afásico, por exemplo, pode ser capaz de utilizar uma determinada palavra numa situação real e afectivamente significativa e já não numa simulação realizada fora do contexto original. Da mesma maneira, um paciente afectado por uma amnésia para os nomes de cores não consegue indicar a cor de um objecto que lhe é apresentado enquanto ‘vermelho’, mas utiliza a expressão ‘vermelho cereja’ em situações de linguagem automática. O paciente portanto não perdeu ou esqueceu certas palavras, mas sim a capacidade de as utilizar em actos de denominação, perdendo o que Goldstein chama ‘atitude categorial’.

Aqui Merleau-Ponty chama a atenção para o facto desta amnésia para os nomes das cores ser acompanhada geralmente pela incapacidade de classificar as cores de acordo com um princípio dado. Apesar do experimentador lhe pedir para arranjar uns objectos coloridos com base na cor ou tonalidade, o paciente, incapaz de considerar apenas um único aspecto dos objectos concretos, recorre às impressões de semelhança que estes lhe sugerem. O autor voltará a reflectir nesta questão muito anos depois, em relação ao desenvolvimento da linguagem e a sua relação com o pensamento, mas para já limita-se a tirar algumas conclusões gerais.

As lesões cerebrais não provocam o desaparecimento de “un certain nombre de mouvements”<sup>81</sup>, mas de “un certain type d’actes, un certain niveau d’action”<sup>82</sup>. Se às lesões locais correspondem ‘perturbações de estrutura’ então será necessário rever radicalmente a aproximação tradicional: as diferentes regiões do cérebro não contêm mecanismos especializados na recepção de determinados conteúdos, mas possuem pelo contrário uma autêntica função de estruturação. Mas não seria suficiente, continua Merleau-Ponty, limitar-se a corrigir o modelo atomístico e introduzir actividades superiores de integração ou de coordenação que agiriam posteriormente, porque as contradições permaneceriam. O facto é que deixa de ser possível conceber a actividade nervosa como resultado de mecanismos predeterminados activados por estímulos exteriores: “il faut concevoir la coordination... comme le fait la *Gestalttheorie*, c’est-à-dire comme la constitution de « formes » ou de structures fonctionnelles”<sup>83</sup>.

À tentativa behaviorista de explicar os comportamentos superiores com uma correspondência objectiva entre uma certa situação e uma certa resposta, situada no espaço e no tempo de maneira perfeitamente quantificável, Merleau-Ponty opõe a distinção gestaltista ente ambiente geográfico e ambiente comportamental, que já mencionamos.

A relação entre o organismo e o ambiente torna-se então um processo essencialmente circular ou ‘dialéctico’. Deste modo, os diferentes comportamentos não são classificados na base da sua maior ou menor complexidade, mas de acordo com o facto que a sua estruturação seja intrínseca ao conteúdo ou que possa pelo contrário

---

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 97.

emergir “pour devenir, à la limite, le thème propre de l’activité”<sup>84</sup>. Neste sentido ele propõe uma distinção entre comportamentos caracterizados por ‘formas sincréticas’, os caracterizados por ‘formas amovíveis’ e, enfim, os caracterizados por ‘formas simbólicas’.

No caso das formas sincréticas o organismo dispõe de um leque bastante restringido de actividades que podem ser realizadas numa situação determinada, reagindo a certas condições naturais de uma maneira ‘instintiva’. Os comportamentos estruturados por formas amovíveis apresentam pelo contrário uma maior flexibilidade, que inclui a possibilidade de uma estrutura transcender os materiais que a realizam, ou seja de utilizar um ‘sinal’. De qualquer modo, a independência da forma face a situação material não é absoluta, como acontece no caso das formas simbólicas, mas permanece ligado a relações determinadas.

Como mostram as experiências dos gestaltistas, em particular as de Köhler, os animais conseguem resolver alguns problemas recorrendo ao uso de instrumentos, mas somente se estes estiverem em certas condições. Por exemplo, alguns símios usam um pau para alcançar um pouco de comida unicamente quando é possível ver os dois ao mesmo tempo, num único olhar, ou por vezes só quando a disposição do objecto sugere de alguma maneira a sua possível utilização. Um cão ensinado, ao comando, a saltar sobre uma cadeira e desta sobre outra cadeira, não é capaz de fazer a mesma coisa com banquinhos ou cadeirões. Falta-lhe a capacidade de prescindir dos conteúdos materiais da situação para a poder colher sob uma multiplicidade de perspectivas. É só com as formas simbólicas, prerrogativa dos seres humanos, que se

---

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 113.

alcança uma certa liberdade de estruturação: “Ici le comportement n’a plus seulement une signification, il *est* une signification”<sup>85</sup>. De acordo com Merleau-Ponty o animal não consegue aplicar à percepção do objecto exterior a flexibilidade com que experimenta o corpo próprio, através do qual mantêm uma multiplicidade de relações com o ambiente:

Nous nous heurtons, en effet, au privilège du corps propre, et il ne peut être question que de le définir correctement. Ce qui fait défaut à l’animal, d’est bien le comportement symbolique qui lui serait nécessaire pour trouver dans l’objet extérieur, sous la diversité de ses aspects, un invariant comparable à l’invariant immédiatement donné du corps propre, et pour traiter réciproquement son propre corps comme un objet parmi les objets.<sup>86</sup>

Se ao nível do que ele chama formas amovíveis, a relação entre signo e significado é de pura dependência empírica ou convencional, já no comportamento simbólico eles participam da mesma estruturação, o símbolo transcende os conteúdos materiais para se tornar “structure de structures”<sup>87</sup>.

Para tornar esta questão mais clara, Merleau-Ponty toma como exemplo a relação que une uma peça musical, os movimentos necessários para a executar e a sua representação gráfica na pauta. Esta relação não será de mera associação exterior, enquanto o sujeito em grau de tocar o órgão é capaz de improvisar algumas frases ou transpor uma mesma melodia de um instrumento para outro, contudo pode não saber indicar a que nota corresponda uma certa tecla. Estes três complexos são considerados como totalidades significativas integrais:

---

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 128.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 133.

L'allure de la mélodie, la configuration graphique du texte musical, le déroulement des gestes participent à une même structure, ont en commun un même noyau de signification [...] Le signe vrai représente le signifié, non pas selon une association empirique, mais en tant que son rapport aux autres signes est le même que le rapport de l'objet signifié par lui aux autres objets.<sup>88</sup>

Por outro lado, de acordo com Merleau-Ponty, a divisão entre estes níveis categoriais não deve ser entendida como rígida e estanque, não há ser vivente cuja actividade se resuma inteiramente a uma só destas dimensões. O que mais interessa ao autor é ultrapassar a separação entre um nível puramente interior iluminado pela reflexão e um nível puramente exterior, dominado por relações casuais. E o que ele defende é que em qualquer tipo de percepção de um comportamento esta separação entre coisa e consciência, entre em si e por si, seja ultrapassada.

Sublinha Merleau-Ponty que o objectivo de toda a primeira parte do texto, não era simplesmente o de demonstrar a impossibilidade de reduzir o comportamento às partes que o compõem. Para isso seria suficiente um acto de reflexão. O *cogito* ensina-nos que qualquer conhecimento que possamos ter pressupõe a consciência, a existência por si. Logo qualquer comportamento conhecido, aliás, qualquer coisa, passa a ser um objecto de pensamento, um aglomerado de relações. A refutação do behaviorismo pode ser alcançada mais rapidamente e mais simplesmente tomando a via da reflexão. Mas acaba-se por deixar de lado um aspecto fundamental da questão, o paradoxo que ela encerra: “le comportement n'est pas une chose, mais il n'est pas davantage une idée”<sup>89</sup>.

---

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 138.

Pela *via brevis* da reflexão teríamos desde logo introduzido a consciência, seja como realidade psíquica ou como causa, enquanto começando por analisar as instâncias do behaviorismo somos levados a entender a própria consciência como estrutura. A noção de estrutura permite pois evitar a dicotomia entre materialismo e espiritualismo, entre “une philosophie qui juxtapose des termes extérieurement associés et d’une autre philosophie que retrouve les relations intrinsèques de la pensée dans tous les phénomènes”<sup>90</sup>. É justamente neste ponto que o percurso teórico de Merleau-Ponty sofre uma viragem abrupta e não completamente explicitada, que nem sempre é fácil de acompanhar.<sup>91</sup> Vimos que ele parte de um estudo do comportamento animal e humano do ponto de vista científico, dizendo querer assumir a perspectiva exterior e objectiva da ciência moderna para mostrar as suas fissuras e contradições. Porém ao longo do livro acaba por passar à análise do sujeito que efectua este estudo. Noutras palavras, o livro pretende tomar em consideração os comportamentos de percepção, mas acaba por interrogar-se sobre a própria percepção dos comportamentos. A tarefa agora passa então a ser o esclarecimento e articulação do estatuto filosófico do conceito de estrutura, trabalho que ocupa toda a segunda parte do ensaio.

Para Merleau-Ponty, a noção de forma permite conceber o campo físico, vital e psíquico não já de maneira substancial mas como três diferentes dialécticas em relação recíproca. Mas tal não deverá seguir na direcção tomada pelos psicólogos da *Gestalt*, que como vimos intentaram fornecer uma base substancial às suas teorias introduzindo o referido princípio do isomorfismo, que postula uma homologia formal entre a dimensão psíquica e a dimensão física:

---

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>91</sup> GERAETS, *Vers une nouvelle philosophie transcendentale*, cit., p. 39.

La théorie de la forme pense avoir résolu le problème des relations de l'âme et du corps et le problème de la connaissance perceptive en découvrant des processus nerveux structuraux qui d'une part aient la même forme que le psychique et d'autre part soient homogènes aux structures psychiques.<sup>92</sup>

Esta abordagem trai as próprias premissas da teoria da *Gestalt*, que acaba por se tornar apenas mais uma forma de epifenomenismo materialista. O autêntico e coerente desenvolvimento de uma filosofia da forma, para Merleau-Ponty, é outro e deverá basear-se no reconhecimento de um único universo, cujos componentes gozariam todos dos mesmos direitos: “Dans une philosophie qui renoncerait vraiment à la notion de substance, il ne saurait y avoir qu'un univers, l'univers des formes”<sup>93</sup>. O conceito de forma, ou estrutura, que para ele essencialmente coincidem<sup>94</sup>, serão assim aplicados tanto à ordem física como à ordem orgânica e à ordem mental, sem que um deles seja considerado causa de um outro, sendo que entre os mesmos acontecem apenas diferenças estruturais. Desta forma, o *físico*, o *mental* e o *psíquico* deixam de ser vistos como substâncias mas como três diferentes dialécticas que diferem apenas no grau de integração. Merleau-Ponty, porém, depois de ter delineado desta forma uma concepção puramente estrutural, de facto supera-a não sem algumas oscilações<sup>95</sup>.

Por um lado, a sua crítica ao princípio do isomorfismo baseia-se no carácter essencialmente noemático, ou ideal, das formas, sejam elas físicas, vitais ou psíquicas:

---

<sup>92</sup> MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, cit., p. 145.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 144.

<sup>94</sup> Cf. mais abaixo a crítica de V. Descombes, pp. 197 e segs.

<sup>95</sup> GERAETS, *Vers une nouvelle philosophie transcendentale*, cit., p. 66.

ce que nous appelons la nature est déjà conscience de la nature, ce que nous appelons vie est déjà conscience de la vie, ce que nous appelons psychisme est encore un objet devant la conscience.<sup>96</sup>

Os gestaltistas iludem-se quando pretendem aderir à natureza colocando, com o citado postulado do isomorfismo, o mundo físico como referência última e absoluta. Afinal, o próprio estudo do mundo físico é tornado possível graças às construções ideais da consciência. Merleau-Ponty acompanha aqui a refutação do pensamento causal por parte do criticismo clássico: se qualquer realidade concebível é concebida enquanto *objecto de consciência*, então toda a relação de causalidade exterior é impensável e a percepção não pode de maneira nenhuma ter lugar na *natureza*. Vale aqui a pena citar uma passagem em que assistimos justamente a este deslizamento:

Nous avons été renvoyés de l'idée d'une *nature* comme *omnitudo realitatis* à celle d'objets qui ne sauraient être conçus en soi, *partes extra partes*, et ne se définissent que par une idée à laquelle ils participent, une signification qui se réalise en eux. Les rapports du système physique et des forces qui agissent sur lui, ceux du vivant et de son milieu, étant, non pas les relations extérieures et aveugles de réalités juxtaposées, mais des rapports dialectiques où l'effet de chaque action partielle est déterminé par sa signification pour l'ensemble, l'ordre humain de la conscience n'apparaît pas comme un troisième ordre superposé aux deux autres, mais comme leur condition de possibilité et leur fondement.<sup>97</sup>

É evidente que se introduz aqui uma nítida superioridade da consciência em relação às outras ordens a ela subordinadas, a consciência passando a ser entendida como 'ambiente universal' que vê os processos de estruturação desdobrarem-se à sua frente. As observações de Merleau-Ponty vão aqui claramente em direcção de uma perspectiva criticista e transcendental.

---

<sup>96</sup> MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, cit., p. 199.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 218.

Mas, ao mesmo tempo, não parece completamente satisfeito com esta solução. Se os fenómenos do mundo físico podem de facto ser descritos de maneira puramente estrutural, tal já não acontece no que diz respeito ao mundo vital e humano. No primeiro não encontramos ‘comportamentos’ em sentido estrito e qualquer acontecimento é sempre dirigido para um estado de imobilidade, enquanto nos outros a compreensão é sempre baseada na experiência dos comportamentos por parte de um sujeito. O organismo não pode ser reconduzido, enquanto organismo, às suas coordenadas espaciais e temporais, da mesma maneira como uma inteira melodia musical está já presente nas suas primeiras notas:

L’organisme se distingue des systèmes de la physiques classique parce qu’il n’admet pas la division dans l’espace et dans le temps. La fonction nerveuse n’est pas localisable ponctuellement, une mélodie cinétique est tout entière présente à son début [...] L’organisme se distingue aussi des systèmes de la physique moderne parce que les unités de comportement indivisibles restent en physique des données opaques, tandis que dans la biologie elles deviennent le moyen d’un nouveau genre d’intellection : on rattache de proche en proche les particularités d’un organisme individuel à sa capacité d’action et la structure du corps est chez l’homme expression du caractère.<sup>98</sup>

Enquanto os sistemas físicos são caracterizados apenas por unidades de correlação, os organismos possuem pelo contrário uma disposição orientada para o sentido que não é inteiramente redutível a uma *estrutura de estruturas*. Um biólogo está em grau de interpretar um certo comportamento animal como sinal de cansaço, e uma criança compreende uma palavra e a expressão de um rosto, porque tais comportamentos são providos de um sentido imediato.

---

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 168.

O estudo da percepção infantil – aquela que Merleau-Ponty designa por “conscience commençante” – mostra-nos que “il est impossible de lui appliquer la distinction célèbre de la forme *a priori* et du contenu empirique”<sup>99</sup>. Por definição, é *a priori* tudo o que não pode ser reconduzido a um conjunto de partes e que deve ser pensado “comme une essence indécomposable”, enquanto é *a posteriori* tudo o que, pelo contrário, é resultado de uma assemblagem e “qui peut se construire devant la pensée pièce par pièce”<sup>100</sup>.

A característica fundamental do Kantismo é defender que são de considerar *a priori* unicamente dois tipos de experiência, de um mundo de objectos externos e dos estados do sentido interior. Tudo o resto – por exemplo, realça Merleau-Ponty, a *consciência da linguagem* e a *consciência do outro* – deve ser considerado *a posteriori*<sup>101</sup>. Mas a distinção entre forma *a priori* e conteúdo empírico, se é perfeitamente praticável no mundo de objectos naturais que o adulto conhece, é no entanto uma distinção secundária, inadmissível no âmbito da consciência infantil.

O estudo do comportamento da criança põe em relevo a existência de alguns *a priori* como a relação com o outro, o objecto de uso e a linguagem. A existência destes *a priori* materiais<sup>102</sup> torna necessária a procura de uma nova definição de consciência e uma nova definição de acção, para que uma comunicação interna e recíproca entre as duas se torne finalmente possível. A consciência deixaria então de ser entendida como presença para si próprio, mas haveria algo como uma *vida da consciência* que se estende-

---

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 185. cf. ETIENNE BIMBENET, “Les pensées barbares du premier âge”: Merleau-Ponty et la psychologie de l’enfant, in ‘Chiasmi International’, n.4, pp. 65-85.

<sup>100</sup> *Ibidem*.

<sup>101</sup> *Ibidem*.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 278 (Merleau-Ponty remete aqui a MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Werthethik*, Niemeyer, Halle 1927).

ria para além do conhecimento explícito de si<sup>103</sup>. Mas ao mesmo tempo, para Merleau-Ponty é indispensável descrever as ‘estruturas de acção e conhecimento’ que sustentam a posição da consciência, sendo que seria ilusório pensar que ela actue numa livre indeterminação. É neste sentido que então, retomando mais uma vez as posições politzerianas sobre a psicanálise, o autor solicita que as categorias casuais e as ‘metáforas energéticas’ de Freud sejam substituídas por ‘metáforas estruturais’. O complexo, portanto, continua a explicar a sua acção sobre a consciência, mas não como uma causa mecânica que se aplique do exterior, mas como ‘significado não advertido’. A observação de casos clínicos de lesão cerebral ou de alucinação mostra que as dialécticas inferiores, apesar de imperfeitas e menos ‘integradas’, por vezes parecem emancipar-se da estruturação recebida e impor a sua própria ordem às dialécticas superiores.

O cerne da questão passa agora então a ser a relação entre consciência estruturante, *i.e.* como ‘ambiente universal’ de toda a experiência possível, e a consciência estruturada, que afunda as suas raízes nestas ‘dialécticas inferiores’. E na última parte do seu ensaio Merleau-Ponty pergunta-se justamente se é de alguma forma possível desenvolver uma filosofia transcendental sem que tal possa implicar necessariamente uma ideia de consciência constituinte universal. Assumir uma atitude transcendental, mesmo na sua declinação fenomenológica, comporta a efectivação de uma “inversion du mouvement naturel de la conscience”<sup>104</sup>, que coloca a consciência fora do irromper do tempo para o compreender enquanto *significado* e que reduz aliás todas as coisas

---

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 178, aqui Merleau-Ponty faz referência a POLITZER, *Critique des fondements de la psychologie*, cit., p. 212.

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 236.

a *redes de significados*. Mas será que, seguindo por este caminho, conseguimos tornar explícito tudo o que anteriormente era implícito, sem deixar para trás nenhum excedente, será que uma luminosidade imaculada vai substituir todas as opacidades da experiência? Chegaremos a fazer com que esta ‘consciência por si’ (*für sich*) inclua no seu interior toda a riqueza e valor da vida da ‘consciência em si’ (*an sich*)?

Si au contraire on reconnaît, fût ce à titre de phénomène, une existence de la conscience et de ses structures résistantes, notre connaissance dépend de ce que nous sommes, la morale commence par une critique psychologique et sociologique de soi-même, l’homme n’est pas assuré d’avance de posséder une source de moralité, la conscience de soi n’est pas chez lui de droit, elle ne s’acquiert que par l’élucidation de son être concret [...].<sup>105</sup>

A questão permanece aberta, e Merleau-Ponty conclui o livro com numerosos pontos interrogativos mas também com uma precisa indicação do caminho a percorrer: “il faudrait définir à nouveau la philosophie transcendantale de manière à y intégrer jusqu’au phénomène du réel”<sup>106</sup>.

Nas primeiras páginas da *Phénoménologie de la perception* Merleau-Ponty introduz as linhas gerais de uma posição filosófica renovada principalmente por uma leitura mais aprofundada dos textos de Husserl. A ida ao arquivo husserliano, como lembrá-mos, teve lugar já depois da conclusão da redacção de *La structure du comportement*, em 1939. Aquele ano foi sem dúvida alguma crucial para o seu percurso teórico e o compromisso com a fenomenologia é evidente neste segundo ensaio, desde o próprio título, que marca de facto o alcance de um novo patamar filosófico<sup>107</sup>.

---

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 240.

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>107</sup> GERAETS, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale*, cit., p. 134.

De qualquer maneira, o aval conferido à filosofia fenomenológica não implica, por parte de Merleau-Ponty, a simples adesão a uma escola mas antes a intenção de retomar as questões deixadas em aberto, levando o seu caminho ainda mais adiante, o que comporta ao mesmo tempo uma certa atitude de distanciamento, mais ou menos pronunciada.

Se a primeira frase deste livro é “Qu’est ce que la phénoménologie?” não é apenas por um expediente retórico mas é antes a denúncia de um certo estilo de pensamento. Apesar de existir há já bastante tempo, nota o autor, a fenomenologia está longe de possuir um estatuto teórico definitivo e unânime, mas gera divisões e discussões constantes. Contudo tal não é demonstração de fraqueza mas antes a característica principal de um pensamento que pretende ser autenticamente fenomenológico, ou seja, fiel aos fenómenos, à experiência concreta.

No entanto, ficam de qualquer maneira em aberto umas questões da maior importância acerca da natureza da fenomenologia, da sua validade e dos seus êxitos. Em particular ressalta-se um aspecto que se tornará o *leitmotiv* de toda a leitura merleau-pontiana da fenomenologia, isto é, a presença nos textos de Husserl de duas exigências divergentes: por um lado a firme intenção de fazer da fenomenologia uma ‘ciência rigorosa’ e, por outro, a vontade em manter-se fiel à experiência tal como é vivida.

O ponto nevrálgico da apreciação feita por Merleau-Ponty, como observa Geraets, é a ‘problemática da redução’. Como sabemos, a redução fenomenológica de Husserl consiste na suspensão da atitude natural, a *epoché* (o por ‘entre parênteses’ a atitude natural), que permite aceder à esfera dos fenómenos.

Em seguida, uma redução ulterior que tenha como objecto os próprios fenómenos permitiria por sua vez colocar em evidência a actividade constitutiva da consciência que os sustenta. O êxito deste procedimento parece fatalmente ser o idealismo transcendental, que reconduz todo o fenómeno à transparência absoluta do Ego pensante.

Ao que parece, diz o autor da *Phénoménologie*, é este o programa manifesto da fenomenologia. Mas se assim fosse, se de facto a segunda redução conduzisse à consciência universal constituinte, ela seria esvaziada de toda inerência e, na sua pureza, seria válida tanto para um ‘eu’ como para um ‘outro’. É justamente por esta razão que Kant, por exemplo, nunca chega a questionar-se sobre a relação com o outro. Muito pelo contrário, em Husserl a constituição do outro é irreduzivelmente problemática, “*l’alter ego c’est une paradoxe*”<sup>108</sup>, e tal é um sinal evidente de que a consciência nunca chega a ser totalmente desligada da sua facticidade, que o *cogito* é sempre captado em situação. Portanto, para além das declarações programáticas de Husserl, existem alguns núcleos problemáticos que resistem *de facto* com força ao trabalho de redução.

A tarefa central da fenomenologia será então a de interrogar-se constantemente acerca da própria *possibilidade* da redução: “Le plus grand enseignement de la reduction est l’impossibilité d’une réduction complète”<sup>109</sup>.

Na origem das dissidências entre Husserl e os seus discípulos – e com ele próprio, acrescenta Merleau-Ponty – reside justamente a questão da redução. Para aceder à esfera dos fenómenos devo retirar-lhes o meu consentimento, deverei estar ‘espantado’ perante eles. Mas não é por isso necessário opor Heidegger a Husserl, porque as

---

<sup>108</sup> MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, cit., p. VI.

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. VIII.

observações do primeiro compreendem-se a partir da análise do segundo, e a fenomenologia é desde logo essencialmente uma filosofia existencial. E o que Merleau-Ponty pretende fazer é algo como uma ‘fenomenologia da fenomenologia’, ou seja, compreender não unicamente na base dos seus métodos e dos seus princípios mas também, e sobretudo, a partir do caminho por ela percorrido.

Na introdução à *Phénoménologie* são retomadas as principais questões levantadas na obra precedente onde também são analisados os conceitos chave usados comumente no estudo da percepção. O principal é o conceito de *sensation*, unidade mínima fundamental da percepção, que é geralmente entendida com “« choc » indifférencié, instantané, et ponctuel”<sup>110</sup>. A experiência é reconduzida à correspondência entre um estímulo e um receptor, ou seja, existe uma relação de ‘casualidade mundana’ entre objectos exteriores uns aos outros.

De acordo com a perspectiva empirista, seguidamente à noção de sensação acrescenta-se a de associação, que procura explicar a complexidade da percepção reconstruindo as leis que regulam a composição das sensações elementares em conjuntos perceptivos mais articulados. O idealismo pretende resolver as dificuldades encontradas pela aproximação associacionista, invocando a intervenção da consciência com as suas *projeções* e os seus *juízos*. Mas trata-se ainda de um processo em terceira pessoa que continua a estar fundado naquela mesma noção de sensação.

O objectivo do exame atento de Merleau-Ponty é não tanto o de evidenciar os limites da perspectiva empirista ou idealista, mas mostrar como ambas se baseiam no mesmo erro, apesar de parecer que se contrapõem uma à outra. As duas fundam a sua

---

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 9.

aproximação num pressuposto comum que nunca é discutido: o mundo objectivo. Trata-se do que o autor define como ‘preconceito do mundo’, isto é “la croyance absolue au monde comme totalité des événements spatio-temporels”<sup>111</sup>, de que tanto o empirismo como o idealismo retiram as suas elaborações teóricas. Mas, na realidade, uma tal ideia de mundo é o *resultado* da actividade da percepção, que tem como propriedade intrínseca a de conduzir naturalmente os objectos. No entanto, isto, por si, não garante que os objectos tenham necessariamente que pré-existir como tais à própria percepção, como defende o pensamento objectivo. Significaria acabar por pressupor o que seria necessário demonstrar.

Tanto o ponto de vista empirista, que postula uma objectividade absoluta em que a consciência não constitui nada, como o ponto de vista idealista, que coloca, pelo contrário, um sujeito absoluto que constitui tudo, falham o objectivo de descrever a percepção na sua concreta actuação. Para poder colher a consciência no acto de apreender, ter-se-á que voltar aos fenómenos, diz Merleau-Ponty, e tentar dar conta da facticidade do *Cogito* pondo em discussão ao mesmo tempo o dogmatismo do pensamento objectivo:

il y a une signification du perçu qui est sans équivalent dans l’univers de l’entendement, un milieu perceptif qui n’est pas encore le monde objectif, un être perceptif qui n’est pas encore l’être déterminé.<sup>112</sup>

Nota o autor que esta exigência foi com efeito já levantada no interior da pesquisa psicológica, e a crítica da hipótese de constância que está na base das teorias da

---

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 58.

*Gestalt* é um primeiro importante passo neste sentido<sup>113</sup>. Que deverá porém ser aprofundada e desenvolvida no seu sentido filosófico, até fazer dela uma autentica ‘redução da ideia de mundo’. Os gestaltistas de facto reconheceram que os caracteres objectivos do que é percebido não são conhecidos como tais de forma explícita. No entanto, concluíram daí que, se não podem ser considerados ‘signos’ ou ‘razões’, serão então ‘causas’ da percepção, permanecendo desta maneira ainda bastante dentro da tradição da psicologia tradicional. A crítica à hipótese de constância deverá antes ser generalizada, frisa Merleau-Ponty, até tornar-se uma verdadeira crítica ao preconceito da objectividade do mundo e permitir assim aceder ao ‘campo fenoménico’:

Le premier acte philosophique serait donc de revenir au monde vécu en deçà du monde objectif, puisque c’est en lui que nous pourrions comprendre le droit comme les limites du monde objectif, de rendre à la chose sa physionomie concrète, aux organismes leur manière propre de traiter le monde, à la subjectivité son inhérence historique, de retrouver les phénomènes, la couche d’expérience vivante à travers laquelle autrui et les choses nous sont d’abord donnés, le système « Moi-Autrui-les choses » à l’état naissant, de réveiller la perception et de déjouer la ruse par laquelle elle se laisse oublier comme fait et comme perception au profit de l’objet qu’elle nous livre et de la tradition rationnelle qu’elle fonde.<sup>114</sup>

O capítulo dedicado à definição deste *campo fenoménico* onde o autor torna a abordar o tema da redução, é sem dúvida, um dos pontos em que exprime com maior nitidez a sua posição filosófica. Uma vez que a reflexão psicológica, com a sua crítica à crença dogmática no mundo, permitiu aceder ao campo fenoménico, a própria reflexão é obrigada a ultrapassar-se a si mesma e dirigir a sua atenção para aquele sistema ‘Eu-o outro-as coisas’ que tinha revelado precedentemente, revelando o pensamento que o constitui. Isto levaria a reflexão a passar do campo fenoménico

---

<sup>113</sup> Cf. mais acima p. 84.

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 69.

para um verdadeiro campo transcendental, numa passagem “du natureé au naturant, du constitué au constituant”<sup>115</sup>.

Mas não é exactamente assim para Merleau-Ponty. Se a fenomenologia fala de um *campo* fenoménico é justamente porque para ela nunca se alcança algo como uma visão completa e totalmente abrangente. Como acontece com o campo visual, o campo fenoménico é caracterizado pela parcialidade irreduzível do olhar e reflectir não será portanto suficiente, sendo indispensável também reflectir acerca da própria reflexão:

Une philosophie devient transcendantale, c’est-à-dire radicale, non pas en s’installant dans la conscience absolue sans mentionner les démarches qui y conduisent, mais en se considérant elle-même comme un problème, non pas en postulant l’explicitation totale du savoir, mais en reconnaissant comme le problème philosophique fondamental cette *présomption* de la raison.<sup>116</sup>

Temos portanto aqui mais elementos para procurar compreender a natureza da filosofia transcendental que o autor procura elaborar. A crítica de Merleau-Ponty às filosofias transcendentais clássicas não se limita pois ao criticismo, que podia representar ainda o quadro de referência de *La structure du comportement*<sup>117</sup>, mas, como vimos, toca também directamente a própria fenomenologia. Fica a saber então o que possa vir a ser uma nova filosofia transcendental que renuncie à universalidade do Ego, como a que ele se propõe desenvolver.

A alternativa entre empirismo e idealismo, aparentemente ultrapassada pelo ‘retorno aos fenómenos’, volta a apresentar-se sob novas e insidiosas formas. Acaba-

---

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>117</sup> MANCINI, ‘L’idea di filosofia nella fenomenologia di Merleau-Ponty’, in ANNE MARIE SAUZEAU BOETTI (ed.), *La prosa del mondo*, Edizioni Quattro Venti, Urbino, 1991, p. 13.

mos pois coagidos a escolher entre a pluralidade das consciências e a auto-transparência, entre o campo fenoménico e a consciência absoluta, entre um *Cogito* opaco e fragmentado pelas suas inerências e um *Cogito* cristalino e livre de toda a facticidade.

Merleau-Ponty não se limita aqui a procurar uma solução ao nível puramente teórico, mas interroga mais uma vez as ciências empíricas e é neste ponto que entra em cena o corpo. Porque o corpo, observa o autor, oferece uma resistência fora do comum às tentativas de análise objectiva empreendidas pela ciência. E isto deve-se em primeiro lugar ao estudo muito particular que o corpo possui enquanto objecto e ao mesmo tempo sujeito, como a imagem da mão que procura tocar a outra enquanto é tocada por ela, num verdadeiro *tópos* merleau-pontiano, que ilustra com grande eficácia:

Le corps se surprend lui-même de l'extérieur en train d'exercer une fonction de connaissance, il essaye de se toucher touchant, il ébauche « une sorte de réflexion » et cela suffirait pour le distinguer des objets...<sup>118</sup>

De acordo com o filósofo, se chegarmos a compreender de maneira plena como possa ser constituído fenomenologicamente o corpo, poderemos a partir daí compreender também a constituição de todos os restantes objectos (e não vice-versa). A *Phénoménologie* passa então a estudar algumas patologias psicofísicas que permitem indagar de perto a experiência do corpo próprio, tais como a anosognosia (não reconhece parte do corpo com distúrbio motor, paresia ou paralisia) ou o chamado

---

<sup>118</sup> MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, cit. p. 109 (o autor reenvia aqui a HUSSERL, *Méditations Cartésiennes*, cit., p. 81).

‘membro fantasma’ (sensação experienciada por amputados de ainda possuírem o membro que lhes foi retirado).

Estes fenómenos revestem-se de um grande interesse principalmente porque se prestam tanto a uma explicação fisiológica como a uma interpretação psicológica, não sendo porém plenamente esgotados por nenhuma destas duas perspectivas. Sugerem então uma nova relação entre espírito e corpo, entre as determinações psíquicas e os condicionamentos físicos, o que já não é reconduzível a uma causalidade objectiva nem tão-pouco à acção de uma consciência pura. Uma relação que será caracterizada por uma obstinada ambiguidade, por uma presença ambivalente aludindo ao nosso “*être-au-monde*”, ou seja, à vista pré-objectiva que a experiência do corpo próprio abre no mundo:

L’homme concrètement pris n’est pas un psychisme joint à un organisme, mais ce va-et-vient de l’existence qui tantôt se laisse être corporelle et tantôt se porte aux actes personnels. Les motifs psychologiques et les occasions corporelles peuvent s’entrelacer parce qu’il n’est pas un seul mouvement dans un corps vivant qui soit un hasard absolu à l’égard des intentions psychiques, pas un seul acte psychique qui n’ait trouvé au moins son germe ou son dessin général dans les dispositions physiologiques.<sup>119</sup>

Para dar conta desta paradoxalidade fundamental, a psicologia moderna introduziu o conceito de ‘esquema corpóreo’, que contribuiu sem dúvida a esclarecer muitos fenómenos patológicos, mas que não deixa de ser algo insatisfatório. Aqui podemos apreciar a fundo como o trabalho filosófico de Merleau-Ponty se relacione com as ciências, que só de maneira muito superficial poderia ser considerado como *dependente* destas.

---

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 104.

O ‘esquema corpóreo’ é mencionado muitas vezes ao longo da *Phénoménologie* como uma contribuição importantíssima da psicologia para o conhecimento da experiência corpórea, mas nem por isso é aceite de maneira passiva. Já no interior da psicologia, nota o autor, este conceito é utilizado para indicar coisas muito diferentes entre elas. Em princípio referia-se simplesmente à somatória das associações que se realizam no âmbito da experiência corpórea. De seguida ultrapassou, no uso dos psicólogos, este seu significado primitivo para assumir o de “prise de conscience globale de ma posture dans le monde intersensoriel”<sup>120</sup> uma autentica *forma* no sentido da psicologia da *Gestalt*.

Mais uma vez, esta acepção torna-se insuficiente e é de facto superada ao afirmar-se que o ‘esquema corpóreo’ é dinâmico. Mas, de acordo com o filósofo, só conseguimos devolver a esta expressão o seu pleno valor se dissermos que o ‘esquema corpóreo’ não é nada mais do que “une manière d’exprimer que mon corps est au monde”<sup>121</sup>. Torna-se então difícil afirmar se Merleau-Ponty pensou o seu “*être-au-monde*” inspirando-se no ‘esquema corpóreo’, ou se inversamente é o conceito de ‘esquema corpóreo’ que se desenvolve plenamente à luz do “*être-au-monde*”. Como já Gelb e Goldstein tinham intuído, sem porém aprofundar a questão, para dar plenamente conta da relação entre corpo e consciência, deve-se introduzir um terceiro termo:

---

<sup>120</sup> *Ibidem*, p. 116.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 117.

Il s'agit pour nous de concevoir entre les contenus linguistique, perceptif, moteur et la forme qu'ils reçoivent ou la fonction symbolique qui les anime un rapport qui ne soit ni la réduction de la forme au contenu, ni la subsumption du contenu sous un forme autonome.<sup>122</sup>

Limitar-se a falar de 'ação recíproca', admite Merleau-Ponty, seria um fácil compromisso, no entanto, estamos pelo contrário obrigados a perceber o relacionamento entre matéria e forma num sentido autenticamente dialético e descrever o nível em que a contradição entre psíquico e fisiológico, entre *em si* e *por si*, tem de facto lugar.

O capítulo sobre a sexualidade acompanha com ainda maior profundidade a relação entre vida corpórea e psiquismo. O autor remete aqui expressamente para o pensamento freudiano e aquelas que define como "les acquisitions les plus durables de la psychanalyse"<sup>123</sup>, que se resumem na afirmação de que a sexualidade não representa uma esfera autónoma mas está estritamente relacionada como todo o conhecer e agir.

Também na sua leitura de Freud, Merleau-Ponty sublinha a presença de duas tendências opostas e contemporâneas, como acontece com Husserl, Marx, Weber e ainda com outros autores de referência para o seu trabalho. Pedimos aqui licença de abrir um pequeno parêntese de cariz mais geral. Vários comentadores levantaram dúvidas acerca da pertinência e da fundamentação de algumas destas leituras. Mas o trabalho teórico de Merleau-Ponty vai justamente buscar o seu sustento às ambiguidades e aos paradoxos que estão à nossa volta, tanto nas ciências, como na política, nas artes, na filosofia e na experiência quotidiana. Quando embate num destes *puncta*

---

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 184.

*caeca*, não procura resolve-lo o mais depressa possível, mas assume-o como próprio, explora-o, desenvolvendo-o em todas as suas articulações. Procura então, é verdade, subir ou descer até ao plano comum em que os dois termos chocam um contra o outro, apontando para o nível em que se dá a sua contradição. Contudo sempre procurando que a contradição não seja simplesmente deixada para trás, mas tome nova vida não já como limite ou dificuldade mas como nova possibilidade de pensamento. Daí a recorrência de termos como *ambiguidade* e a persistência em utilizar o conceito de *dialéctica*.

O facto que Freud, por um lado, tende a reconduzir a existência à sua infra-estrutura sexual, defendendo, por outro lado, uma ideia de sexualidade de tal maneira abrangente que chega a envolver toda a existência, é entendido por Merleau-Ponty não tanto como um limite ou um problema, mas como um sinal da relação de *expressão recíproca* que liga corpo e consciência. Não há, entre espírito e corpo – como entre signo e significado ou forma e conteúdo – uma ligação de mera correspondência, mas uma implicação recíproca:

Ni le corps *ni l'existence* ne peuvent passer pour l'original de l'être humain, puisque chacun présuppose l'autre et que le corps est l'existence figée ou généralisée et l'existence une incarnation perpétuelle.<sup>124</sup>

Não há portanto algo como que uma sexualidade fechada em si mesma, e que seja completamente ultrapassada, mas pelo contrário, está sempre presente como uma

---

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 194.

atmosfera subtil: “l'équivoque est essentielle à l'existence humaine, et tout ce que nous vivons ou pensons a toujours plusieurs sens.”<sup>125</sup>.

Esta dialéctica da expressão que o corpo nos revela retorna com ainda maior evidência em relação à linguagem. A aproximação clássica reduzia a linguagem a uma série de *imagens verbais*, ou seja restos de palavras ouvidas ou pronunciadas. O estudo da afasia, nota Merleau-Ponty, em especial modo o realizado por Goldstein, derrubaram aquela perspectiva ao introduzir a distinção entre uma *linguagem automática* e uma *linguagem categorial*, em que o paciente afásico não perde um conjunto de palavras, mas perde sim uma certa maneira de as utilizar<sup>126</sup>. Mas, retomando uma observação já formulada em *La structure du comportement*, Goldstein tende apesar de tudo a colocar a linguagem sob a alçada do poder incondicionado do pensamento, num deslize em direção ao intelectualismo e que é um franco recuo. Porque tanto numa perspectiva intelectualista como numa aproximação empirista, a palavra acaba por não ter sentido. O pensamento não é portanto considerado como um elemento interior ao qual podemos fazer corresponder signos exteriores. O pensamento não precede as palavras, mas é as próprias palavras, e o pretendido silêncio da vida interior é, na realidade, “bruissant de paroles”<sup>127</sup>. Entre forma e conteúdo há portanto envolvimento recíproco, não mera correspondência.

No tratamento da linguagem que encontramos na *Phénoménologie* a referência fundamental continua a ser o gesto corpóreo. È verdade que Saussure já está incluído na bibliografia desta obra, mas será somente mais tarde que virá a tomar um lugar de

---

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 197.

<sup>126</sup> *Ibidem*, pp. 205 e segs.

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 213.

destaque na interpretação merleau-pontiana da linguagem<sup>128</sup>. Aqui então, Merleau-Ponty remete para a percepção do gesto corpóreo alheio para elaborar a sua compreensão da linguagem.

De acordo com o filósofo, quando percebemos um gesto de uma outra pessoa não necessitamos de procurar o sentido por trás do gesto, enquanto a intenção do outro é imediatamente recebida pelo nosso corpo. Mas, ao mesmo tempo, o gesto não é percebido como se percebe a cor vermelha. Com efeito, não consigo logo perceber os gestos de um animal, por exemplo, ou até de pessoas que pertencem a ambientes culturais muito afastados do meu. Não se trata de uma simples operação de conhecimento, mas requer uma certa reciprocidade entre os gestos alheios e os meus: “Tout se passe comme si l’intention d’autrui habitait mon corps ou comme si mes intentions habitaient le sien”<sup>129</sup>.

Mas se o gesto tem como pano de fundo o mundo sensível até se confundir com ele, a linguagem remete, pelo contrário, para a ‘paisagem mental’ representada pela cultura. A língua não pode ser o fruto de uma série de convenções, porque a própria possibilidade de estipular estas convenções pressupõe a comunicação, portanto, não pode fundamentá-la. As diferentes linguagens não são assim simplesmente expressões arbitrárias de um único e puro pensamento universal, mas diferentes maneiras de ‘celebrar’ e viver o mundo, como por seu lado mostra bem a resistência que elas opõem a uma tradução que esgote completamente o seu sentido original<sup>130</sup>.

---

<sup>128</sup> Cf. mais abaixo pp. 137 e segs.

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 215.

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 218.

Considerando que o nosso pensamento nasce invariavelmente num mundo que é desde logo *falado e falante*, carregado de *predicados antropológicos*, será então impossível distinguir entre comportamentos naturais e um mundo cultural que a ele venha a sobrepor-se: “Tout est fabriqué et tout est naturel chez l’homme”<sup>131</sup>.

Ao procurar descrever a experiência do corpo próprio, as observações de Merleau-Ponty revelam o seu estatuto paradoxal. Enquanto a tradição cartesiana chega unicamente a conceber a alternativa entre as coisas e a consciência, o corpo parece ser irreduzível a apenas um destes termos e aponta para um novo tipo de unidade, implícita e confusa:

L’expérience du corps propre s’oppose au mouvement réflexif qui dégage l’objet du sujet et le sujet de l’objet, et qui ne nous donne que la pensée du corps ou le corps en idée et non pas l’expérience du corps ou le corps en réalité.<sup>132</sup>

A redescoberta do corpo próprio indica um elo subterrâneo entre as coisas e a consciência, que, juntamente com o corpo, são subtraídas à luminosidade do pensamento objectivo e arrastadas na opacidade. Torna-se então decisivo estabelecer agora correctamente o valor da percepção, porque é nela que se realiza a ligação entre o sujeito e o mundo. Mas esta operação que nos leva a reflectir sobre a percepção, a considerar o papel do irreflectido no desdobrar-se da reflexão, não poderá ter como êxito a substituição de uma visão do mundo, mesmo confusa, por outra mais precisa e nítida, mas dar conta também da relação entre estes dois aspectos.

Adianta Merleau-Ponty, que será necessário mostrar como os horizontes abertos pela percepção sejam o fundamento do conhecimento, continuamente

---

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 221.

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 231.

ultrapassados mas sempre presentes na reflexão. A percepção não é redutível a uma relação exterior entre sentidos e consciência, nem dum ponto de vista empirista nem tampouco idealista, mas senciante e sensível estão ligados por uma ligação de *coexistência*. O meu olhar sustenta a cor e a minha mão o objecto, mas também, inversamente, a cor sustenta o meu olhar e o objecto a minha mão: “Mon corps est la texture commune de tous les objets et il est, au moins à l’égard du monde perçu l’instrument général de ma compréhension”<sup>133</sup>.

É claro então que para o autor da *Phénoménologie*, a tarefa de uma reflexão que aspire a ser radical só pode ser a tentativa para reencontrar a experiência irreflectida. Se a reflexão pretende dar conta da experiência perceptiva de maneira plena, não poderá então ultrapassá-la para aceder a um pensamento transcendental perfeitamente transparente:

Si réfléchir, c’est rechercher l’originnaire, ce par quoi le reste peut être et être pensé, la réflexion ne peut pas s’enfermer dans la pensée objective, elle doit penser justement les actes de thématization de la pensée objective et en restituer le contexte.<sup>134</sup>

Merleau-Ponty passa então a mostrar como a própria experiência do espaço, da sua direccionalidade e profundidade, do movimento, não possam ser interpretados como os instrumentos conceituais do pensamento objetivo, mas sejam antes fundados num nível primordial que como tal permanece inalcançável no horizonte de toda a percepção. Seria portanto inútil perguntar-se porque o ser é orientado, porque há a

---

<sup>133</sup> *Ibidem*, p. 272.

<sup>134</sup> *Ibidem*, p. 334.

profundidade ou o movimento, enquanto cada uma destas dimensões é o pressuposto de “notre rencontre primordiale avec l’être”<sup>135</sup>:

L’espace et en général la perception marquent au cœur du sujet le fait de sa naissance, l’apport perpétuel de- sa corporéité, une communication avec le monde plus vieille que la pensée. Voilà pourquoi ils engorgent la conscience et sont opaques à la réflexion.<sup>136</sup>

Mesmo a percepção dos objectos, se acompanhada por perto, revela-nos um sujeito corpóreo empenhado em lidar com a inexauribilidade da coisa, a qual mostra sempre e só um único perfil, e recusa-se a ser percorrida ao mesmo tempo por todos os pontos de vista. E aqui também a unidade do objecto não é o resultado da somatória de todos os perfis percebidos, ou percebíveis, mas é antes a experiência da unidade do objecto que atribui ao mesmo todos os seus perfis. Não é portanto a consciência de si a fundar a consciência do mundo, trata-se antes de duas faces de um mesmo movimento: “il y a pour moi un monde parce que je ne m’ignore pas ; je suis non dissimulé à moi-même parce que j’ai un monde.”<sup>137</sup>

Na última parte do seu ensaio, Merleau-Ponty passa então a perguntar-se como pode uma fenomenologia transcendental chegar a um pensamento que renuncie à perfeita transparência do sujeito transcendental, que parece condenado a um vaivém contínuo entre eternidade e fragmentação. O caminho apontado por Merleau-Ponty consiste em assumir como *verdadeiro transcendental* a própria experiência no seu desdobramento temporal. Como observa Geraets: “Le vrai transcendental n’est ni le Je, ni le

---

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 291.

<sup>136</sup> *Ibidem*, p. 294.

<sup>137</sup> *Ibidem*, p. 344.

monde, mais l'expérience qui fonde ces deux pôles, non pas comme de réalités qui se tendraient ne dehors d'elle mais comme a propre structure.”<sup>138</sup>.

O objectivo da fenomenologia não será portanto a investigação de “l'ensemble des operations constitutives par lesquelles un monde transparent, sans ombres et sans opacité, s'étalerait devant un spectateur impartial”, mas pelo contrário a tentativa de descrever o mais fielmente possível “la vie ambigue ou se fait l'*Ursprung* des transcendances, qui, par une contradiction fondamentale, me met en communication avec elles et sur ce fond rend possible la connaissance”<sup>139</sup>. Se a subjectividade, ou seja, a minha presença no mundo é considerada a condição de possibilidade deste mesmo mundo, nunca poderia então compreender a existência de outros *eu*. Mas analisando a própria noção de presença, ligando a presença de mim próprio à presença ao mundo, numa perspectiva de temporalização, descobrimos um *cogito tácito* que corresponde ao nosso “engagement dans le monde”:

La solution de tous les problèmes de transcendance se trouve dans l'épaisseur du présent préobjectif, où nous trouvons notre corporéité, notre socialité, la préexistence du monde, c'est-à-dire le point d'amorçage des « explications » dans ce qu'elles ont de légitime – et en même temps le fondement de notre liberté<sup>140</sup>.

---

<sup>138</sup> GERAETS, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale*, cit., p. 161.

<sup>139</sup> *Ibidem*, p. 419.

<sup>140</sup> MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, cit., p. 495. Para uma avaliação crítica da noção de temporalidade no pensamento de Merleau-Ponty, considerada inconciliável com uma correcta colocação da *questão ontológica*, entendida como “a questão que interroga pelo *sentido* do ser do ente”, cf. JOÃO PAISANA, ‘A questão ontológica na filosofia de Maurice Merleau-Ponty’, in ID., *História da filosofia e tradição filosófica*, Ed. Colibri, Lisboa 1993.

### 3. Interpretando Saussure: estrutura e história

Após se terem conhecido fortuitamente por ocasião do estágio para a *agrégation*, Merleau-Ponty e Lévi-Strauss não voltaram a encontrar-se por muitos anos. Em 1945, logo após a libertação da ocupação nazi, Lévi-Strauss regressa a Paris por alguns meses onde ocupa o cargo de secretário-geral da *École libre des hautes études*<sup>1</sup>. A sua tarefa principal era a de receber professores e investigadores franceses que estivessem interessados em visitar os Estados Unidos e Merleau-Ponty foi uma das pessoas que se apresentou no seu gabinete com esta intenção.

Em 1948 Lévi-Strauss escreve o artigo *Le sorcier et sa magie* para a revista 'Les Temps Modernes'<sup>2</sup>, dirigida por Sartre e Merleau-Ponty. No mesmo período, Simone de Beauvoir, empenhada então em concluir a redacção de *Le deuxième sexe*, tem conhecimento que o antropólogo estava na iminência de publicar a sua tese, que lidava com questões muito próximas aos seus objectos de estudo. Pede então ao autor permissão para ler as provas de *Les structures élémentaires de la parenté* porque tencionava acompanhar os últimos desenvolvimentos dos estudos antropológicos. No ano seguinte

---

<sup>1</sup> Cf. mais acima pp. 35 e segs.

<sup>2</sup> LEVI-STRAUSS, *Le sorcier et sa magie*, in 'Les Temps Modernes', IV, n. 41, pp. 3-24 e, depois, in ID., *Anthropologie structurale*, cit., pp. 183-204.

Beauvoir publicou, sempre na ‘Les Temps Modernes’, uma recensão elogiosa do livro<sup>3</sup>.

Foram porém as vicissitudes ligadas às suas candidaturas ao Collège de France que deram uma contribuição decisiva para a maior proximidade entre Merleau-Ponty e Lévi-Strauss. O antropólogo candidatou-se em 1949 e ‘50, resultando porém num duplo fracasso, enquanto o filósofo teve mais sorte e foi eleito de imediato na sua primeira tentativa em 1952: “Son élection au Collège de France a suivi de peu mes échecs. Cette coïncidence nous a rapprochés”<sup>4</sup>. Mais tarde, em 1959, seria o próprio Merleau-Ponty a apresentar e apoiar com determinação uma nova candidatura do antropólogo ao Collège:

Non seulement il l’a présentée, mais il y a sacrifié trois mois d’une vie dont le fil allait si vite se rompre [...] Merleau-Ponty s’est beaucoup dépensé. Il a fait des visites, écrit des lettres, si bien qu’aucune proposition de création de chaire ne fut opposée à la sienne.<sup>5</sup>

De 1949 a 1952, Merleau-Ponty ensina Psicologia e Pedagogia infantil na Sorbonne, e é precisamente ao longo destes cursos que encontramos os primeiros sinais do interesse do autor pelas teorias antropológicas de Lévi-Strauss, cuja preocupação central, de acordo com o filósofo, é “qu’on ne méconnaisse ce qu’il y a de profond dans le social”<sup>6</sup>. É nesta mesma altura que como vimos, também começa a relação de amizade e convivialidade.

---

<sup>3</sup> SIMONE DE BEAUVOIR, « Les structures élémentaires de la parenté » *par Claude Lévi-Strauss*, in ‘Les Temps Modernes’, v, n. 49, p. 943.

<sup>4</sup> LÉVI-STRAUSS e D. ERIBON, *De près et de loin*, cit., p. 88.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>6</sup> MERLEAU-PONTY, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, cit., p. 299.

Os dois pensadores encontram-se em momentos diferentes do seu percurso teórico. Com a publicação da sua tese em 1949, Lévi-Strauss, já bastante reconhecido nos ambientes antropológicos, veio destacar a sua posição e impor à atenção dos ambientes intelectuais parisienses o vigoroso e inovador programa teórico do estruturalismo. Ainda hoje muitos especialistas consideram que *Les structures élémentaires de la parenté* representam o resultado mais conseguido de aplicação do método estruturalista em antropologia:

Ce qui me paraît le plus important, le plus fondateur, ce son *Les structures élémentaires de la parenté*, par la volonté scientifique ici introduite dans l'analyse du foisonnement social, par la recherche du modèle le plus englobant pour rendre compte de phénomènes qui ne semblent pas, à première vue, pouvoir relever de mêmes catégories d'analyse...<sup>7</sup>

Na altura, Simone de Beauvoir escreve na sua recensão: “Voici longtemps que la sociologie française était en sommeil; il faut saluer comme un événement le livre de Lévi-Strauss qui marque un éclatant réveil”<sup>8</sup>.

Merleau-Ponty, pelo contrário, já publicara duas obras maiores e gozava de uma reputação muito favorável, que como dissemos, o levou a entrar no Collège em 1952. Do ponto de vista do seu trabalho filosófico, porém, longe de se satisfazer das perspectivas até aí elaboradas, encontrava-se num momento de transição. É o período dito ‘intermédio’, pois situa-se entre a *Phénoménologie de la Perception*, obra que denuncia, já no título, como Merleau-Ponty se coloque resolutamente no interior da tradição fenomenológica, e *Le visible et l'invisible*, na qual o filósofo se empenha numa pesquisa

---

<sup>7</sup> MARC AUGÉ, entrevista com François Dosse, in FRANÇOIS DOSSE, *Histoire du structuralisme. I. Le champ du signe, 1945-1966*, Éditions La Découverte, Paris 1991, p. 36.

<sup>8</sup> DE BEAUVOIR, « Les structures élémentaires de la parenté » par Claude Lévi-Strauss, cit., p. 943.

de natureza nitidamente ontológica. O aspecto principal deste período da reflexão de Merleau-Ponty relaciona-se com o profundo interesse demonstrado pelo filósofo em relação às teorias de Saussure e, em geral, face ao tema da linguagem.

Há quem considere que nesta fase Merleau-Ponty se tenha limitado a prolongar a novos campos as análises realizadas em *La structure du comportement* e em *Phénoménologie de la perception*, sem acrescentar nada que não se encontrasse já nas suas duas primeiras obras<sup>9</sup>. Neste caso, ou a ‘viragem ontológica’ colocar-se-ia numa época mais avançada e num movimento de manifesta ruptura com o percurso precedente, ou não teria havido viragem nenhuma, mas apenas um aprofundamento de uma atitude filosófica já plenamente presente desde *Phénoménologie de la perception*<sup>10</sup>. Outros, pelo contrário, defendem que embora Merleau-Ponty tenha retomado questões abertas pelas pesquisas precedentes, o que o terá de facto conduzido em direcção a um novo horizonte de pensamento foi justamente a reflexão acerca da linguagem empreendida no princípio dos anos ‘50<sup>11</sup>.

Efectivamente, Merleau-Ponty visa a questão da linguagem já na *Phénoménologie*, em cuja bibliografia está incluído também o *Cours de linguistique* de Saussure. Como já

---

<sup>9</sup> REMY C. KWANT, *From Phenomenology to Metaphysics. An Inquiry into the Last Period of Merleau-Ponty's Philosophical Life*, Duquesne University Press-Nauwelaerts, Pittsburgh-Louvain, 1966, pp. 14-15, e GARY B. MADISON, *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*, Klincksieck, Paris, 1973, pp. 181-182, n. 12.

<sup>10</sup> Situa-se justamente aqui o cerne da pequena, mas muito instrutiva, polémica entre Theodore F. Geraets e Gary B. Madison. Confrontar os seguintes artigos e respectivas respostas publicados na revista ‘Philosophiques’ (Vol. 2, n. 1): G.B. MADISON, *Sur l'interprétation de Merleau-ponty de Th. F. Geraets* (pp. 103-112); ID, *Réponse à Th. F. Geraets* (pp. 123-128); T. F. GERAETS, *Merleau-Ponty selon Madison* (pp. 113-123); ID, *Réponse à Gary Brent Madison* (pp. 128-130). Como Geraets, mas no âmbito de uma avaliação essencialmente negativa, também João Paisana defende uma continuidade substancial entre *Phénoménologie de la perception* e *Le visible et l'invisible* (cf. JOÃO PAISANA, ‘A questão ontológica na filosofia de Maurice Merleau-Ponty’, in ID., *História da filosofia e tradição filosófica*, Ed. Colibri, Lisboa 1993, pp. 101 e segs.).

<sup>11</sup> CARBONE, *Ai confini dell'esprimibile*, cit., pp. 73 e segs.

referimos, o *Cours de linguistique générale* já estava incluído na bibliografia da *Phénoménologie*, contudo, a linguagem não tem um papel essencial nesta obra, onde se remete substancialmente para o gesto corpóreo para compreender a palavra, que é interpretada essencialmente como *gesto linguístico*: “... in questo testo il soggetto tematico è il corpo. Ed è sul gesto del corpo, la sua espressione e la sua emozione, che si misura il linguaggio”<sup>12</sup>. Será somente nos trabalhos dos anos ‘50 que Merleau-Ponty confrontará de maneira directa o problema da linguagem, utilizando frequentemente as teorias de Saussure<sup>13</sup>. E foi o próprio filósofo o primeiro a reconhecer a necessidade de prosseguir e aprofundar as questões abertas nas suas primeiras obras. Como já escrevia nas últimas páginas da *Phénoménologie de la perception*: “Il nous faut donc redécouvrir, après le monde naturel, le monde social”<sup>14</sup>. E, no texto de auto apresentação que acompanhava a sua candidatura ao Collège de France, escrito em 1951, torna-se ainda mais explícito:

Nos deux premiers travaux cherchaient à restituer le monde de la perception. Ceux que nous préparons voudraient montrer comment la communication avec autrui et la pensée reprennent et dépassent la perception qui nous a initiés à la vérité.<sup>15</sup>

O trabalho realizado até àquele momento, continua a breve nota, traça ‘um percurso e um método’, mas impõe simultaneamente novas pesquisas “qui viendront

---

<sup>12</sup> CHIARA ZAMBONI, *Il linguaggio nella riflessione di Merleau-Ponty e i legami con lo strutturalismo*, in ‘Aut Aut’, n. 232-233, luglio-ottobre 1989, p.17.

<sup>13</sup> Em particular: ‘Sur la phénoménologie du langage’, in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Actes du premier Colloque international de phénoménologie, Bruxelles, avril 1951, Desclée- De Brouwer, Paris 1952, pp. 89-109, in *Signes*, Gallimard, Paris 1960, pp. 105-122, e *Le langage indirect et les voix du silence*, ‘Les Temps Modernes’, nn. 80-81, juin 1951-juillet 1952, in *Signes*, cit., pp. 49-104.

<sup>14</sup> MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, cit., p. 415.

<sup>15</sup> MERLEAU-PONTY, *Un inédit de Merleau-Ponty* (1951), editado por M. Gueroult, ‘Revue de Métaphysique et de Morale’, LXVII, n. 4, octobre 1962, pp. 401-409 e, depois, in ID., *Parcours deux, 1951-1961*, cit., p. 37.

fixer définitivement le sens philosophique des premières”<sup>16</sup>. Iluminar a ambiguidade fundamental da experiência humana – a que liga o corpo e o espírito – foi um resultado importante, mas esta mesma ambiguidade arrasta consigo todo o sujeito e a sua relação com o mundo:

Il nous semble que la connaissance, et la communication avec autrui qu’elle présuppose, sont, en regard de la vie perceptive, des formations originales, mais qu’elles la continuent et la conservent en la transformant, qu’elles subliment notre incarnation plutôt qu’elles ne la suppriment et que l’opération caractéristique de l’esprit est dans le mouvement par lequel nous reprenons notre expérience corporelle et l’employons à symboliser au lieu de coexister seulement.<sup>17</sup>

Merleau-Ponty mostra-se cada vez menos satisfeito com a noção de ambiguidade, pois não é suficiente apontar um paradoxo para que este se torne a fonte de um pensamento produtivo, reconhecendo que se há uma *boa ambiguidade*, há também uma *má ambiguidade*:

L’étude de la perception ne pouvait nous enseigner qu’une « mauvaise ambiguïté », le mélange de la finitude et de l’universalité, de l’intériorité et de l’extériorité. Mais il y a, dans le phénomène de l’expression, une « bonne ambiguïté », c’est-à-dire une spontanéité qui accomplit ce qui paraissait impossible, à considérer les éléments séparés, qui réunit en un seul tissu la pluralité de monades, le passé et le présent, la nature et la culture.<sup>18</sup>

Nas suas aulas Merleau-Ponty atribui uma grande relevância à antropologia cultural, sobretudo a americana, mas oferece também uma apreciação crítica por menorizada da ‘Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss’ escrita em 1950 por Lévi-

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 48. Nesta passagem encontramos já esboçado de alguma forma o percurso que levará Merleau-Ponty a uma perspectiva decididamente ontológica com a elaboração da noção de ‘carne’, que é justamente a tentativa de pensar este ‘tecido único de pluralidades’.

Strauss por ocasião da publicação póstuma do ensaio *Anthropologie et sociologie* de Mauss<sup>19</sup>. É também nestes mesmos cursos que Merleau-Ponty faz uma abordagem mais aprofundada das teorias de Saussure, interpretando a obra do linguista suíço numa direcção que no entanto se distancia bastante daquela assumida pelo antropólogo, assim como pela esmagadora maioria dos leitores do *Cours*.

## Da *Gestalt* à lingüística

Um novo e marcado interesse pelas teorias de Saussure anuncia-se já no breve ensaio *Le Métaphysique dans l'homme*<sup>20</sup>, escrito dois anos depois da publicação da *Phénoménologie*. Merleau-Ponty admite de imediato que apenas um artigo não permite discutir a noção de metafísica enquanto tal, como uma concepção do mundo, contudo, pode-se intentar reconstruir o que aconteceu ao termo 'metafísica', tal como é utilizado ou contestado. Porque, apesar de no âmbito filosófico o termo ter sido reduzido por Kant a um conjunto de princípios directivos da razão e de ser, com a contestação dos positivistas, a metafísica no seu sentido lato tem continuado a conduzir uma "vie illegale"<sup>21</sup> noutros lugares, como na literatura, nas artes e também nas ciências.

Retomando o fio condutor dos seus trabalhos precedentes, o autor continua a afirmar o que acredita ser o autêntico sentido filosófico da psicologia da *Gestalt*: "en révélant la « structure » ou la « forme » comme un ingrédient irréductible de l'être, elle

---

<sup>19</sup> LÉVI-STRAUSS, 'Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss' in M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, P.U.F., Paris 1950, pp. IX-LII.

<sup>20</sup> MERLEAU-PONTY, *Le Métaphysique dans l'homme*, in 'Revue de Métaphysique et de Morale', LII, 1947, pp. 290-307e, depois, in *Sens et non-sens*, cit., pp. 102-119.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 102.

remet en question l'alternative classique de l' « existence comme chose » et de l' « existence comme conscience »<sup>22</sup>.

A linguística de Saussure, de acordo com Merleau-Ponty, move-se na mesma direcção da *Gestalt*, enquanto procura também colocar em discussão as relações entre subjectivo e objectivo. Ao propor uma nova visão da língua, que se funda no sujeito falante que a vive e a modifica, a linguística, procura ultrapassar a alternativa entre língua entendida como objecto natural posicionado perante os sujeitos e uma língua inteiramente colocada no interior da consciência. Uma aproximação que se desenvolve na direcção oposta à da linguística tradicional, mas que nem por isso pretende substituí-la, mas antes complementá-la.

Portanto em linguística também se está a delinear uma atitude gestaltica, que procura no interior das línguas “des lois d'équilibre, peut-être même un thème, un projet fondamental”<sup>23</sup>. É neste sentido que se dirigem os trabalhos de Gustave Guillaume, o autor de *L'architectonique du temps dans les langues classiques*<sup>24</sup>, que ao falar da existência de um ‘esquema sublinguístico’ nas conjugações dos tempos verbais do grego e do latim, está a fornecer um caso absolutamente exemplar de Gestalt linguística. O esquema de construção dos tempos verbais corresponde, numa determinada língua, a uma certa maneira de entender o tempo e influencia os indivíduos sem estes saberem, comunicando uma intenção sedimentada na linguagem. Mas, ao mesmo tempo, este ‘espírito geral’ e pré-consciente da língua não é dado como tal, mas “ne

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 107-108.

<sup>24</sup> GUSTAVE GUILLAUME, *L'architectonique du temps dans les langues classiques*, Einar Munksgaard, Copenhagen 1945.

subsiste qu'a condition d'être reprise e assumée par les sujets parlants et vit de leur volonté d'échange"<sup>25</sup>.

No primeiro dos cursos que leccionou na Sorbonne, *La conscience et l'acquisition du langage* (1949-'50), Merleau-Ponty dedicou um espaço bastante extenso à leitura e comentário do *Cours* saussuriano<sup>26</sup>. A posição do linguista suíço é caracterizada pela vontade de voltar à língua falada e vivida, com existência efectiva apenas nos sujeitos que a falam. Sem, contudo, fazer da língua uma mera produção dos indivíduos, que de facto não podem dispor da mesma como se fosse sua propriedade. O que Saussure faz, continua Merleau-Ponty, é mostrar-nos que a língua, no seu funcionamento, não cabe na dicotomia tradicional de signo e sentido. Linguagem e pensamento são entendidos como dois aspectos de uma mesma realidade, retomando aqui uma imagem que já tivemos maneira de mencionar:

La « pensée pure », dit Saussure, est comme le souffle du vent sans figure et sans contour. Le langage en lui-même est comme les masses d'eau du lac sans configuration. C'est au contact de ces deux réalités amorphes, à la surface de l'eau que se produisent les vagues, leurs formes géométriques, leurs facettes; à savoir la pensée articulée et déterminée.<sup>27</sup>

Mas todo o problema da linguagem, e especialmente o que a linguística de Saussure oferece a este respeito, não só convida a repensar a relação entre subjectivo e objectivo, como também entre subjectivo e inter-subjectivo. Quando Saussure defende o carácter arbitrário e convencional da linguagem pretende sublinhar, de acordo com o filósofo, que se trata de um fenómeno essencialmente cultural, e não natural. A língua não é uma realidade espiritual que paira algures sobre os indivíduos e também

---

<sup>25</sup> MERLEAU-PONTY, *Le Métaphysique dans l'homme*, cit., p. 108.

<sup>26</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, cit., pp. 81-87.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 84.

não é um fantasma produzido pelo sujeito, mas é antes “une manifestation de l’intersubjectivité humaine”<sup>28</sup>. E o princípio da arbitrariedade dos signos de facto tem o objectivo preciso de mostrar que a sistematicidade da uma língua è criada e sustentada pelo mundo social:

Par là chaque sujet parlant se trouve réintégré dans la collectivité des sujets parlants. C’est la volonté globale de communiquer avec l’alter ego qui fonde le positif du phénomène linguistique, qui, considéré instant par instant n’est jamais que négatif, diacritique: il monnaie une possibilité de communiquer qui fait l’essence même du sujet parlant.<sup>29</sup>

Merleau-Ponty chega a retirar da sua leitura de Saussure não uma certa suspeita face à história, como faz Lévi-Strauss, mas, muito pelo contrário, uma teoria da história, uma teoria *saussuriana* da história<sup>30</sup>. Podemos então dizer que, para ambos, o funcionamento da linguagem pode ajudar a explicar os outros fenómenos sociais, mas no âmbito de concepções muito diferentes entre elas.

Saussure indica, observa Merleau-Ponty, que por um lado, a linguagem existe unicamente nos sujeitos falantes mas, por outro, não lhes pertence. Não é o fruto de uma operação inteiramente interna à consciência individual, nem a produção de um espírito universal que paira sobre os indivíduos. É justamente esta irredutibilidade da linguagem face às categorias tradicionais de sujeito e objecto que pode servir para compreender melhor os fenómenos sociais: “Saussure rencontre ici le problème philosophique capital des rapports entre l’individu et le social”<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>30</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 84-85 e MERLEAU-PONTY, *Eloge de la philosophie*, lição inaugural no Collège de France a 15 de Janeiro de 1953, Gallimard, Paris 1953 e, depois, in ID., *Éloge de la philosophie. Et autres essais*, Gallimard, Paris 1985, p. 56.

<sup>31</sup> MERLEAU-PONTY, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, cit., p. 299.

A convivência entre sistema e casualidade caracteriza intrinsecamente a linguagem e não é, como parece ser para Lévi-Strauss, o resultado de uma colisão entre as estruturas universais e os acidentes do devir histórico. É a vontade do sujeito falante de comunicar com outros, de compreender e ser compreendido, que restabelece constantemente a ordem no interior da linguagem, seja contra ou graças aos ‘eventos’, seja ainda procurando uma nova ordem através da destabilização da ordem presente, que perdeu a sua expressividade original. Desta forma *praeterintencional*, a colectividade dos sujeitos dá lugar a um desenvolvimento animado por uma “logique trébuchante”, cujo êxito nunca é garantido.

Esta concatenação de ordem e caos, posta em relevo por Saussure, permite encontrar uma nova orientação de pensamento para além da alternativa entre as duas grande perspectivas tradicionais da filosofia da história. A primeira seria, de acordo com Merleau-Ponty, a concepção ‘casual’, segundo a qual os movimentos da história são apenas o resultado de uma somatória de acontecimentos independentes. Nesta óptica, a Revolução Russa teria sido causada pela presença contemporânea de certas condições que não se relacionavam entre si: um exército destroçado, o desenvolvimento do proletariado, a extrema pobreza dos camponeses, a falta de uma classe burguesa sólida e assim por diante.

A segunda visão é a ‘teleológica’ ou ‘providencial’, que vê na história a realização de um desenvolvimento interno necessário, seja ele conduzido pelas intenções dos indivíduos ou por uma espécie de pensamento universal. Também Lévi-Strauss suspeitava de uma história constituída apenas por uma amálgama de acontecimentos e consciência, mas procura então excluí-la procurando uma dimensão explicativa mais autêntica que estaria situada por baixo – ou por cima – dela, ou seja, o inconsciente.

Merleau-Ponty pretende pelo contrário articular uma concepção de história que contemple tanto a casualidade dos acontecimentos como a actividade da consciência, sem por isso reduzi-la a um destes pólos, mas procurando manter-se ao nível de uma *intersubjectividade generalizada*<sup>32</sup>. A teoria saussuriana da linguagem, continua o filósofo, sugere a ideia de uma história que não é criação pura a partir do nada nem o simples reflexo de condições precedentes. Com efeito, as causas tornam-se causas só *a posteriori*, por intermédio de um olhar retrospectivo: “Sur le moment le sens et l’orientation de l’histoire ne sont jamais réalisables sans le concours d’événements”<sup>33</sup>. Nenhuma força assegura que certos movimentos da história possam ser inevitáveis, estes poderão unicamente ser mais ou menos prováveis. Saussure, conclui Merleau-Ponty, viu justamente esta engrenagem de caso e racionalidade, que pode muito bem ser aplicada à história:

Le principe d’ordre et de rationalité historique n’élimine pas les hasards, il les tourne ou le utilise, il convertit comme dirait à peu près Saussure le fortuit en système ; il sollicite et investit l’événement pur sans l’éliminer.<sup>34</sup>

Não existe outro motor da história a não ser a situação comum dos homens, a sua vontade de intercâmbio, de coexistência e de reconhecimento: “L’histoire n’est pas un Dieu caché qui agit à notre place et que nous aurions à subir. Les hommes font leur histoire comme ils font leur langue”<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> Cf. p. ex. *Ibidem*, p. 381.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>34</sup> *Ibidem*. A passagem citada continua: “Peut-être est-ce une idée de ce genre qui fait l’originalité de la conception *marxiste* de l’histoire (par opposition à la conception hegelienne)”; uma frase que de alguma forma anuncia as reflexões sobre o marxismo que o filósofo desenvolverá nos anos seguintes e incluirá no ensaio *Les aventures de la dialectique* (Gallimard, Paris 1955).

<sup>35</sup> *Ibidem*.

Outro aspecto da leitura merleau-pontiana de Saussure, estritamente dependente do que acabamos de ver, é a crítica à ideia de uma oposição radical entre diacronia e sincronia. Explicando a teoria saussuriana aos seus estudantes, observa que do ponto de vista diacrónico, ou seja, através de uma secção longitudinal, a língua “nous apparaît comme un suite d’événements fortuits”. Pelo contrário, do ponto de vista sincrónico, ou seja, através de um corte vertical do seu movimento de devir, a língua “apparaît au contraire comme tendant vers un certain ordre, comme formant un système”<sup>36</sup>. Contudo, a linguagem no seu conjunto move-se constantemente entre arbitrariedade e organização, observa o filósofo, e mantém-se sempre no âmbito do que Saussure chama *relativamente motivado*: “rien de rationnel ne s’y trouve qui ne dérive de quelque hasard repris et élaboré au moyen d’expression systématique par la communauté des sujets parlants”<sup>37</sup>.

Neste ponto, consciente de estar a forçar a letra do *Cours*, Merleau-Ponty refere que Gustave Guillaume ofereceu uma revisão importante da concepção saussuriana das relações de diacronia e sincronia. Graças à ideia de ‘esquema sub linguístico’ elaborada pelo filólogo, que, como vimos, já tinha sido mencionado no artigo de 1947, podemos entender a linguagem não simplesmente como *Gestalt* instantânea, mas sim como *Gestalt* em movimento. Haverá portanto, no cerne da linguagem, algo como um princípio de equilíbrio interno que para Merleau-Ponty não é propriamente teleológico mas fundado na “volonté d’échange” dos sujeitos falantes:

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, pp. 84-85.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 85.

Selon une conception de ce genre, il y a donc un principe intérieur à la langue qui sélectionne les hasards de la diachronie et hasards et raison, diachronie et synchronie ne sont plus seulement *juxtaposés* comme chez Saussure.<sup>38</sup>

Não há dúvida que a aproximação de Merleau-Ponty à linguística de Saussure é bastante diferente da de Lévi-Strauss e (quase todos os intérpretes da obra do filósofo francês concordam acerca deste ponto), é marcada por uma ‘profunda transgressão’<sup>39</sup>. Houve quem arriscasse uma defesa apaixonada da interpretação do filósofo, mas é difícil não reconhecer pelo menos que existiu uma ‘visível deformação’ da teoria saussuriana<sup>40</sup>. Gary B. Madison, fornecendo um bom resumo da questão, falou de uma verdadeira ‘subversão’ do sentido das obras do linguista<sup>41</sup>. Quando Merleau-Ponty afirma que a linguística de Saussure “légitime, dans l’étude de la langue... la perspective du sujet parlant qui vit sa langue”, está provavelmente a pensar nas posições de Wartburg e Pos, que são citados no artigo<sup>42</sup>. E esta ‘estranha compreensão’ das teorias saussurianas confirma-se no artigo *Sur la phénoménologie du langage* em que se fala de uma “linguistique synchronique de la *parole* et une linguistique diachronique de la *langue*”<sup>43</sup>.

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, o itálico é do autor.

<sup>39</sup> ZAMBONI, *Il linguaggio nella riflessione di Merleau-Ponty e i legami con lo strutturalismo*, cit., p. 21.

<sup>40</sup> A defesa é aguerrida, no limite da apologia, em SALVATORE COSTANTINO, *La testimonianza del linguaggio*, Franco Angeli, Milano 1999, pp. 64-65. Fala pelo contrário de ‘visíveis deformações’ Mauro Carbone na introdução a Merleau-Ponty, *Linguaggio, Storia, Natura*, Bompiani, Milano 1995, tradução italiana de Merleau-Ponty, *Résumés de cours (Collège de France, 1952-1960)*, Gallimard, Paris 1968.

<sup>41</sup> Respectivamente, MADISON, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, cit., p. 126 e MICHEL LEFEUVRE, *Merleau-Ponty au-delà de la Phénoménologie*, Klincksieck, Paris 1976, p. 207.

<sup>42</sup> MERLEAU-PONTY, *Le Métaphysique dans l’homme*, cit., p. 107. Cfr. MADISON, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, cit., p. 126. O artigo de Pos aqui referido é *Phénoménologie et linguistique*, ‘Revue internationale de philosophie’, 1939.

<sup>43</sup> MERLEAU-PONTY, *Sur la phénoménologie du langage*, cit. p. 107.

Como já vimos na breve recapitulação das teses principais do *Cours*, Saussure admite a viabilidade de uma linguística da *parole* mas não é certamente esse o centro dos seus interesses<sup>44</sup>. E ao mencionar que a dicotomia entre *langue* e *parole* corresponde a uma distinção entre a linguagem como objecto de pensamento e a linguagem como experiência própria, está mais uma vez a seguir o raciocínio de Pos, mais do que o raciocínio de Saussure<sup>45</sup>.

Para explicar esta leitura pelo menos *original* por parte de Merleau-Ponty, podemos lembrar que contrariamente ao que se possa pensar, o impacto das teorias contidas no *Cours* foi relativamente tardio em França. Os linguistas mais influentes do princípio do século, como Antoine Meillet e Joseph Vendryes, eram todos de alguma forma discípulos do linguista genebrino, mas encontravam-se mais ligados aos trabalhos de linguística histórica e comparativa que este tinha desenvolvido antes do *Cours*<sup>46</sup>.

Nas suas reflexões sobre a linguagem, o filósofo remete para as teorias de Gustave Guillaume incluindo-o na linhagem de Saussure, o que não corresponde inteiramente à verdade. Guillaume enveredou pelos estudos linguísticos graças ao apoio de Meillet, que tinha ficado admirado com o seu excepcional talento para as línguas. Mas desde logo os seus trabalhos se dirigiram no sentido de uma ‘fenomeno-

---

<sup>44</sup> “On peut à la rigueur conserver le nom de linguistique à chacune de ces deux disciplines et parler d’une linguistique de la parole. Mais il ne faudra pas la confondre avec la linguistique proprement dite, celle dont la langue est l’unique objet.” (Saussure, *Cours de linguistique générale*, cit., pp. 38-39). De Mauro defende que, apesar de uma opinião comum que vai em sentido contrário, a elaboração de uma linguística da *parole* é coerente com o espírito da linguística de Saussure e, por outro lado, já conheceu desenvolvimentos significativos (*Ibidem*, p. 428, n. 81).

<sup>45</sup> MADISON, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, cit., p. 126, n. 1. Cfr. MERLEAU-PONTY, *Sur la phénoménologie du langage*, cit. p. 107.

<sup>46</sup> DOSSE, *Histoire du structuralisme*, cit., p. 84.

logia da linguagem' bastante original, que só num segundo momento, de procura de um enquadramento teórico mais forte, Guillaume tentou reconduzir às categorias da escola saussuriana<sup>47</sup>. Da mesma forma, Merleau-Ponty põe frequentemente lado a lado referências ao *Cours* e ao livro *Le langage* de Vendryes<sup>48</sup>, como se esta última fosse no fundo uma obra saussuriana.<sup>49</sup>

Se considerarmos então que o subtítulo do livro de Vendryes é *Introduction linguistique à l'histoire* e que o principal interesse do autor revelou-se a evolução das línguas através da filtragem e distorção (*biais*) da linguagem falada, podemos então perceber o que é que pode ter sugerido a Merleau-Ponty a ideia de uma teoria saussuriana da história<sup>50</sup>.

No que diz respeito à questão da separação entre diacronia e sincronia, a posição de Merleau-Ponty parece pelo menos pouco ortodoxa em relação à interpretação do *Cours* que se tornará corrente mais tarde. Mas é preciso não esquecer, como já tivemos oportunidade de ver, que se trata de uma questão que foi desde logo objecto de discussão, essencialmente em virtude de uma certa tendência a contemplar diacronia e sincronia como duas coisas em si e não como aspectos de um mesmo

---

<sup>47</sup> Cf. ROCH VALIN, 'Introduction' in GUSTAVE GUILLAUME, *Leçons de linguistique*, Vol. I, 1971. De Mauro, por seu lado, inclui Guillaume no grupo dos linguistas que foram sem dúvida influenciados por Saussure mas que "il est difficile de classer dans une école précise" (T. DE MAURO, 'Notes biographiques et critiques sur F. de Saussure', em SAUSSURE, *Cours de linguistique structurale*, cit., p. 378).

<sup>48</sup> JOSEPH VENDRYES, *Le langage*, Albin Michel, Paris 1939.

<sup>49</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*, texte établi et présenté par C. Lefort, Gallimard, Paris 1969, pp. 39-56.

<sup>50</sup> "Deux tendances générales dominent les transformations morphologiques. L'une provient du besoin d'*uniformité*, qui tend à l'élimination des morphèmes devenus anormaux ; l'autre, du besoin d'*expressivité*, qui tend à la création de nouveaux morphèmes" (J. VENDRYES, *Le langage*, cit., p. 185).

fenómeno<sup>51</sup>. Já o próprio Vendryes, por exemplo, se tinha exprimido quanto à necessidade de se superar esta dicotomia<sup>52</sup>.

Também a centralidade que a *parole* assume na interpretação feita por Merleau-Ponty sobre Saussure, é sem dúvida excessiva, mas não é completamente errada, se considerarmos que também a distinção entre *langue* e *parole* tem um valor eminentemente epistemológico e que, por outro lado, do ponto de vista dos falantes a *parole* vem sempre primeiro:

Sans doute, ces deux objets [*langue* et *parole*] sont étroitement liés et se supposent l'un l'autre : la langue est nécessaire pour que la parole soit intelligible et produise tous ses effets ; mais celle-ci est nécessaire pour que la langue s'établisse ; historiquement, le fait de parole précède toujours. Comment s'aviserait-on d'associer une idée à une image verbale, si l'on ne surprénait pas d'abord cette association dans un acte de parole ? D'autre part, c'est en entendant les autres que nous apprenons notre langue maternelle ; elle n'arrive à se déposer dans notre cerveau qu'à la suite d'innombrables expériences. Enfin, c'est la parole qui fait évoluer la langue : ce sont les impressions reçues en entendant les autres qui modifient nos habitudes linguistiques. Il y a donc interdépendance de la langue et de la parole ; celle-là est à la fois l'instrument et le produit de celle-ci.<sup>53</sup>

É verdade que Saussure conclui esta passagem dizendo: “Mais tout cela ne les empêche pas d'être deux choses absolument distinctes”, mas pensamos que de qualquer forma os argumentos mencionados nestes últimos parágrafos podem de uma certa forma atenuar o valor *transgressivo* da interpretação de Merleau-Ponty. A leitura merleau-pontiana de Saussure é sem dúvida contracorrente face àquela que em breve

---

<sup>51</sup> Cf. mais acima, p. 57. De acordo com De Mauro, “Au moins dans les vœux de Saussure la nouvelle linguistique statique devrait conserver la trace des études diachroniques” (F. SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, cit., p. 452, n. 174).

<sup>52</sup> Cf. VENDRYES, *Sur les tâches de la linguistique statique*, in ‘Journal de Psychologie’, n. 30, 1933, p. 173, citado por De Mauro in SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, cit., p. 452, n. 174.

<sup>53</sup> SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, cit., p. 37.

se tornará a interpretação oficial, mas nem por isso é completamente insustentável. No entanto, há pelo menos um aspecto que resiste a qualquer tentativa de justificação, ou seja, aquela distinção entre uma “linguistique synchronique de la *parole*” e uma “linguistique diachronique de la *langue*”<sup>54</sup>.

Face ao que de facto encontramos no *Cours*, aqui já não se trata de uma interpretação, porquanto heterodoxa, mas de uma verdadeira *distorção*. Mesmo admitindo que também possa existir, em analogia ao que acontece com a *langue*, uma perspectiva diacrónica e uma perspectiva sincronia da *parole*, para Saussure continuaria a não fazer muito sentido opor uma linguística sincrónica da *parole* a uma linguística diacrónica da *langue*. Podemos de qualquer maneira tentar compreender melhor a intenção do filósofo. Vimos que, para Merleau-Ponty, a linguística diacrónica da *langue* é o ponto de vista que toma a linguagem como “object de pensée” enquanto a linguística sincrónica da *parole* visa pelo contrário “le langage comme mienne”<sup>55</sup>.

Portanto no primeiro caso trata-se de uma perspectiva *objectivista*, que observa o devir da língua como um espectáculo que se desenrola perante o seu olhar distanciado. No segundo, pelo contrário, é uma perspectiva *subjectivista* que assume o ponto de vista do sujeito falante e poderia ser algo próximo ao que Saussure denomina por “langue vivante”<sup>56</sup>. Nada de novo, a não ser pelo facto que, curiosamente, o sistema está agora ao lado do sujeito nesta reelaboração. Um corte *longitudinal* do ponto de vista objectivo põe em evidencia uma pura diacronia, uma mera sequência de factos. Pelo contrário, um corte *vertical*, praticado do ponto de vista do sujeito, revela uma

---

<sup>54</sup> MERLEAU-PONTY, *Sur la phénoménologie du langage*, cit. p. 107.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> Cf. p. ex. SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, cit., p. 112.

sincronia e portanto, presumivelmente, um sistema<sup>57</sup>: “D’abord le point de vue « subjectif » enveloppe le point de vue « objectif »; la synchronie enveloppe la diachronie”<sup>58</sup>.

Face à linguística de Saussure, esta junção entre sincronia e *parole*, que ocorre com alguma frequência nos textos de Merleau-Ponty, é um erro, mas talvez seja um erro *produtivo*. É justamente graças a esta distorção, que a reivindicação da prioridade de uma fenomenologia da linguagem não significa apenas contrapor a originalidade da dimensão subjectiva à dimensão objectiva, derivada da primeira:

Loin donc qu’on puisse juxtaposer une psychologie du langage et une science du langage en réservant à la première le langage au présent, à la seconde le langage au passé, le présent diffuse dans le passé, en tant qu’il a été présent, l’histoire est histoire des synchronie successives, – et la contingence du passé linguistique envahit jusqu’au système synchronique.<sup>59</sup>

## Inconsciente e ambiguidade da experiência

Como já referimos, nos Cursos leccionados por Merleau-Ponty na Sorbonne encontramos também a primeira referência às obras de Lévi-Strauss<sup>60</sup>. No âmbito do curso dedicado à ‘Psycho-sociologie de l’enfant’ o filósofo faz uma breve leitura da ‘Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss’, um texto escrito pelo antropólogo em 1950. No ano da morte de Mauss, Georges Gurvitch, que dirigia a colecção ‘Bibliothèque de sociologie contemporaine’ da editora Presses Universitaires de Fran-

---

<sup>57</sup> O que está sem sombra de dúvida ligado à ideia, reforçada por Vendryes, que é a vontade de comunicação dos falantes que mantêm o sistema num equilíbrio constantemente instável, cfr. supra p. 147.

<sup>58</sup> MERLEAU-PONTY, *Sur la phénoménologie du langage*, cit. p. 108.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>60</sup> Apresentámos uma primeira abordagem, parcial, a este tema in SCARSO, *Intersoggettività e inconscio nei corsi di Merleau-Ponty alla Sorbona*, ‘Chiasmi International’, n. 3, 2002, pp. 213-223.

ce, decidiu reeditar alguns dos seus ensaios mais importantes numa recolha intitulada *Sociologie et anthropologie*<sup>61</sup>.

Apesar de rapidamente ter entrado em esquecimento, Gurvitch era na altura uma referência inescapável para todos aqueles que aspiravam trabalhar na área da sociologia em França<sup>62</sup>. Tinha também leccionado na *École libre des hautes études* de Nova York e conhecia o trabalho de Lévi-Strauss, o qual tinha convidado para participar numa obra colectiva com o artigo ‘French Sociology’<sup>63</sup>, que já mencionamos no primeiro capítulo. Gurvitch pensara em Lévi-Strauss para a introdução deste novo livro que traria de volta ao público alguns textos fundamentais de Mauss, e principalmente *Esquisse d’une théorie générale de la magie* e *Essais sur le don*. Lévi-Strauss escreveu a sua ‘Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss’ mas, inesperadamente, Gurvitch quis abrir o volume com um ‘Avertissement’ que, depois de umas considerações gerais acerca dos textos de Mauss incluídos no volume, concluía com a frase seguinte:

Le lecteur trouvera dans l’Introduction de M. Claude Lévi-Strauss une image impressionnante de la richesse inépuisable de l’héritage intellectuel légué par ce grand savant, ainsi qu’une interprétation très personnelle de son oeuvre.<sup>64</sup>

Como reconhece o próprio Lévi-Strauss, Gurvitch quis distanciar-se de forma evidente por não ter gostado do seu texto. A partir daqui a relação entre os dois começa a deteriorar-se<sup>65</sup>.

---

<sup>61</sup> MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, cit.

<sup>62</sup> Cf. JEAN-CHRISTOPHE MARCEL, *Georges Gurvitch : les raisons d’un succès*, in ‘Cahiers internationaux de sociologie’, n. 110, 2001.

<sup>63</sup> LÉVI-STRAUSS, ‘French Sociology’, cit., pp. 503-37.

<sup>64</sup> LÉVI-STRAUSS, ‘Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss’, cit., p. VIII.

<sup>65</sup> Cf. LÉVI-STRAUSS, *De près et de loin*, cit., p. 103.

O texto de Lévi-Strauss, de facto, está longe de ser apenas uma introdução à colectânea de ensaios de Mauss e, pela originalidade e a densidade das teses apresentadas, é muitas vezes indicado como sendo o manifesto teórico do estruturalismo antropológico:

Pour moi le structuralisme, c'est la théorie du symbolique dans l'*Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* : l'indépendance du langage et de règles de parenté, c'est l'autonomisation du symbolique, du signifiant.<sup>66</sup>

Na sua 'Introduction', Lévi-Strauss observa que um dos ensinamentos mais importantes de Mauss foi que psicologia e sociologia estão numa relação recíproca muito estrita, numa complementaridade de tipo dinâmico, não estático “comme le serait celle des deux moitiés d'un puzzle”<sup>67</sup>. A conhecida noção maussiana de *facto social total* não é apenas uma maneira para convidar os especialistas a não descurar as relações recíprocas que ligam todos os aspectos do mundo social. O significado fundamental daquele conceito é, pelo contrário, que “dans une science où l'observateur est de même nature que son objet, *l'observateur est lui-même une partie de son observation*”<sup>68</sup>. Devido ao facto do objecto dos seus estudos ser, ao mesmo tempo, “objet et sujet, ou, pour parler le langage de Durkheim e Mauss, « chose » et « représentation »”<sup>69</sup>, as ciências sociais encontram-se numa situação bastante peculiar. Qualquer tipo de

---

<sup>66</sup> A frase é de Vincent Descombes entrevistado em DOSSE, *Histoire du structuralisme. I. Le champ du signe, 1945-1966*, cit., p. 50. Ainda, mais recentemente : “L'introduction à l'œuvre de Marcel Mauss est un texte d'une importance incomparable, unique dans l'histoire de l'influence maussienne. Mais cette lecture rigoureuse, profonde et créatrice est en même temps un manifeste du structuralisme lévi-straussien” CAMILLE TAROT, *Sociologie et Anthropologie de Marcel Mauss*, Editions La Découverte, Paris 2003, p. 104.

<sup>67</sup> LÉVI-STRAUSS, 'Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss', p. XXVI.

<sup>68</sup> *Ibidem*, cit, p. XXVII.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. XXVII.

observação sociológica pode unicamente receber a sua justificação ao ser retomada na experiência individual do observador:

Donc, il est bien vrai qu'en un sens, tout phénomène psychologique est un phénomène sociologique, que le mental s'identifie avec le social. Mais, dans un autre sens, tout se renverse la preuve du social, elle, ne peut être que mentale autrement dit, nous ne pouvons jamais être sûrs d'avoir atteint le sens et la fonction d'une institution, si nous ne sommes pas en mesure de revivre son incidence sur une conscience individuelle. Comme cette incidence est une partie intégrante de l'institution, *toute interprétation doit faire coïncider l'objectivité de l'analyse historique ou comparative avec la subjectivité de l'expérience vécue.*<sup>70</sup>

Aos olhos de Merleau-Ponty esta leitura de Mauss, que entende no *facto social total* o reconhecimento da existência de uma relação circular entre a experiência vivida e o conhecimento do mundo social, não podia deixar de ser uma premissa prometedora. Mas a argumentação de Lévi-Strauss não se contem aqui. Efectivamente, continua o antropólogo, poderíamos dizer que as ciências naturais e físicas se encontram numa situação análoga, pois também lidam com objectos – “puisque tout élément du réel est un objet” – mas são objectos que despertam representações. Aliás, é justamente por intermédio destas representações que o objecto suscita que podemos apreender a sua composição, por consequência:

une explication intégrale de l'objet devrait rendre compte simultanément de sa structure propre, et des représentations par l'intermédiaire desquelles nous appréhendons ses propriétés.<sup>71</sup>

Seguindo esta linha, uma *química total*, por exemplo, deveria considerar tanto a estrutura molecular do morango como os processos que fazem com que esta estrutura possa traduzir-se na experiência daquele característico sabor que o morango possui.

---

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. XXXI, subl. nossos.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. XXVII.

Porém, para uma disciplina ser plenamente considerada como uma ciência, não necessita atingir esta explicação integral do seu objecto, que dê conta ao mesmo tempo das suas características objectivas e da sua apreensão subjectiva. As próprias ciências naturais e físicas fundamentam-se numa determinação provisória e instável do que pode ser incluído no número das “qualités propres à l’objet” e do que, pelo contrário, deve ser considerado “fonction du sujet”<sup>72</sup>. De acordo com Lévi-Strauss, Mauss fala de *factos sociais totais* justamente para sublinhar como esta distinção entre dimensão objectiva e dimensão subjectiva, que já não é pacífica para as ciências ‘duras’, seja ainda mais complexa para as ciências sociais:

Pour comprendre convenablement un fait social, il faut l’appréhender totalement, c’est-à-dire du dehors comme une chose, mais comme une chose dont fait cependant partie intégrante l’appréhension subjective (consciente et inconsciente) que nous en prendrions si, inéluctablement hommes, nous vivions le fait comme indigène au lieu de l’observer comme ethnographe.<sup>73</sup>

O cientista social deve portanto cumprir o que parece ser de facto uma tarefa irrealizável: a transposição de uma “appréhension interne”, ou seja, da experiência subjectiva do indígena, nos termos de uma “appréhension externe”, que como tal deve ser comunicável e verificável e portanto “systématique et coordonnée”<sup>74</sup>. De um ponto de vista teórico, a separação do que pertence ao nível objectivo e do que pertence antes ao nível subjectivo parece de facto impossível de obter-se no âmbito dos fenómenos sociais. Mas, continua Lévi-Strauss, do ponto de vista prático, podemos

---

<sup>72</sup> *Ibidem.*

<sup>73</sup> *Ibidem.*

<sup>74</sup> *Ibidem.*

tentar de “rendre un de ses termes négligeable”<sup>75</sup>. Aqui a noção de inconsciente faz a sua entrada, chave essencial de toda a argumentação de Lévi-Strauss. Como o próprio Mauss observou “En magie comme en religion comme en linguistique, ce sont les idées inconscientes qui agissent”<sup>76</sup> e todo o seu trabalho relativo à noção de *mana*, vai nesta direcção, diz o antropólogo. Mauss procura algo como a quintessência dos fenómenos mágicos no termo *mana* em uso nas populações da Melanésia. Nunca se conseguiu constituir uma teoria que tomasse em consideração a magia como objecto unitário, observa o autor da *Esquisse*, porque os fenómenos mágicos por vezes ligam-se a indivíduos, outras vezes a lugares, outras ainda a forças imateriais:

Cette idée composite de force et de milieu échappe, au contraire, aux catégories rigides et abstraites de notre langage et de notre raison. Du point de vue d’une psychologie intellectualiste de l’individu, elle serait une absurdité.<sup>77</sup>

Ao assumir como tema fundamental a ideia de *mana* – um termo que pode ser utilizado como substantivo, adjectivo e verbo e que indica ao mesmo tempo uma força, um ser, uma acção, uma qualidade e um estado<sup>78</sup> – Mauss procura ultrapassar as categorias da psicologia tradicional, sem por isso postular a existência de um pensamento pré-lógico<sup>79</sup>. Lévi-Strauss pretende justamente retomar e levar mais longe esta tentativa de alcançar uma dimensão mais profunda do espírito, “un plan sur lequel se confondraient les notions de « catégorie inconsciente » et de « catégorie de la pensée

---

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. XXXIII.

<sup>76</sup> MARCEL MAUSS e HENRI HUBERT, *Esquisse d’une théorie générale de la magie*, in ‘L’année Sociologique’, n. 7, 1904 e, depois, in MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, cit., p. 68. Citado em LEVI-STRAUSS, ‘Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss’, cit., p. XXX.

<sup>77</sup> MAUSS, *Esquisse d’une théorie générale de la magie*, cit, p. 101.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> É, de acordo com Lévi-Strauss, o erro de Levy-Bruhl (cf. p. ex. LUCIEN LÉVY-BRUHL, *La Mentalité primitive*, Alcan, 1922).

collective »<sup>80</sup>. Continuando a apoiar-se nos textos de Mauss, mas na verdade falando essencialmente da sua própria perspectiva teórica, Lévi-Strauss prossegue então o seu discurso observando que

c'est la linguistique, et plus particulièrement la linguistique structurale, qui nous a familiarisés depuis lors avec l'idée que les phénomènes fondamentaux de la vie de l'esprit, ceux qui la conditionnent et déterminent ses formes les plus générales, se situent à l'étage de la pensée inconsciente.<sup>81</sup>

Para o antropólogo é justamente o inconsciente que pode servir de “terme médiateur entre moi et autrui”<sup>82</sup>, desde que seja concebido como inconsciente *colectivo*. Reivindicando o seu carácter colectivo, Lévi-Strauss está aqui a excluir, de forma implícita, a psicanálise freudiana, com a qual tem uma relação, no mínimo, ambivalente. Mas também pretende deixar claro, e desta vez de forma explícita, que o inconsciente a que se refere não deverá de maneira alguma ser confundido com a teoria de Jung: “pour Jung, l'inconscient ne se réduit pas au système : il est tout plein de symboles, et même de choses symbolisées qui lui forment une sorte de substrat”<sup>83</sup>.

Noutras palavras, o inconsciente junguiano está repleto de uma mistura de coisas e de símbolos, ou seja de conteúdos, e o problema passa então a ser a explicação da origem destes conteúdos, se estes são inatos ou adquiridos, etc. Esta perspectiva não deu lugar a nenhuma solução produtiva e, para Lévi-Strauss, teremos que inverter o ponto de vista:

---

<sup>80</sup> LÉVI-STRAUSS, 'Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss', cit., p. XXXI.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. XXXI.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. XXXIII.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. XXXII.

En fait, il ne s'agit pas de traduire en symboles un donné extrinsèque, mais de réduire à leur nature de système symbolique des choses qui n'y échappent que pour s'incommunicabiliser. Comme le langage, le social est une réalité autonome (la même, d'ailleurs) ; *les symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent, le signifiant précède et détermine le signifié*<sup>84</sup>.

Poderíamos então dizer que o estruturalismo antropológico, e mesmo o estruturalismo como pensamento filosófico, nasce com esta frase. É precisamente ao fazer do inconsciente um conjunto de leis formais que Lévi-Strauss chega a revelar um plano que de certa forma transcende a distinção entre subjectivo e objectivo. Como escrevera já no ano anterior, o inconsciente deixa de ser “l'ineffable refuge des particularités individuelles, le dépositaire d'une histoire unique” que constitui o cerne da identidade individual – como acontece no freudismo – e passa a ser encarado essencialmente como *função simbólica*:

Il se réduit à un terme par lequel nous désignons une fonction : la fonction symbolique, spécifiquement humaine, sans doute, mais qui, chez tous les hommes, s'exerce selon les mêmes lois ; qui se ramène, en fait, à l'ensemble de ces lois.<sup>85</sup>

É possível estudar de maneira plenamente científica – o que para o antropólogo equivale a dizer *objectiva* – as estruturas sociais justamente pelo facto destas serem inconscientes, ou seja, colocadas, por assim dizer, *fora* da consciência. Ao procurar *reduzir as coisas à sua natureza simbólica*, o observador atinge um nível originário, que partilha com o observado, e portanto é como se pudesse tornar-se objecto do seu próprio olhar:

---

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> LÉVI-STRAUSS, *L'efficacité symbolique*, in 'Revue de l'Histoire des Religions', CXXXV, n. 1, 1949, depois in ID., *Anthropologie structurale*, cit., p. 223.

L'observation sociologique, condamnée, semble-t-il, par l'insurmontable antinomie que nous avons dégagée au paragraphe précédent, s'en livre grâce à la capacité du sujet de *s'objectiver indéfiniment*, c'est-à-dire (sans parvenir jamais à s'abolir comme sujet) de *projeter au dehors des fractions toujours décroissantes de soi*. Théoriquement au moins, ce morcellement n'a pas de limite, sinon d'impliquer toujours l'existence des deux termes comme condition de sa possibilité.<sup>86</sup>

O inconsciente é portanto o termo mediador das relações entre o eu e os outros, sendo que não é mais do que o conjunto das “conditions de toutes les vies mentales de tous les hommes et de tous les temps”<sup>87</sup>. É ao mesmo tempo individual, enquanto pertença do sujeito, mas também colectivo e porque pertence a todos os sujeitos possíveis, o inconsciente torna-se então o cerne de todo o conhecimento sociológico.

Por sua vez, a etnologia passa a representar o ponto mais alto das ciências sociais, pelo menos por duas razões. Em primeiro lugar, o etnólogo lida com experiências culturais muito diferentes da sua e pode então atingir a referida *dívida antropológica* de que falámos no primeiro capítulo<sup>88</sup>. Mas, para além disso lida com sociedades não históricas, ou, melhor, com sociedades cuja história não é conhecida. Estas duas peculiaridades, que a uma primeira abordagem parecem complicar o trabalho do etnólogo, convertem-se de facto numa mais-valia para Lévi-Strauss. Estudar um grupo que pertence a uma cultura muito distanciada e de que se desconhece a história, coloca o cientista social em condição de separar com mais eficácia o trigo do joio, ou seja, distinguir os aspectos ligados à actividade consciente dos aspectos liga-

---

<sup>86</sup> LÉVI-STRAUSS, *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, cit., p. XXXIII.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. XXXI.

<sup>88</sup> Cf. mais acima p. 36.

dos ao pensamento inconsciente e activar um “processus illimité d’objectivation du sujet”<sup>89</sup>.

Nesse sentido, Lévi-Strauss está convencido que as ciências sociais, agora que descobriram a sua afinidade com a linguística, poderão finalmente encaminhar-se em direcção à sua *progressiva matematização*<sup>90</sup>. A abordagem estruturalista já permitiu um primeiro avanço nalgumas áreas fundamentais da antropologia, como por exemplo, diz o antropólogo nos estudos sobre o parentesco. Apesar de não o mencionar de forma explícita, está a referir-se evidentemente à sua obra sobre as estruturas elementares do parentesco, onde, em virtude da “analogie avec le langage”, foi possível:

découvrir les règles précises selon lesquelles se forment, *dans n’importe quel type de société*, des cycles de réciprocité dont les lois mécaniques sont désormais connues, permettant l’emploi du raisonnement déductif dans un domaine qui paraissait soumis à l’arbitraire le plus complet.<sup>91</sup>

Se a antropologia aprofundar cada vez mais a sua aliança com a linguística, poderá um dia confluír numa *ciência geral da comunicação* e, por conseguinte, gozar também ela dos enormes desenvolvimentos que se tornaram possíveis “par l’application du raisonnement mathématique à l’étude des phénomènes de communication”<sup>92</sup>. E Lévi-Strauss, que aqui refere os trabalhos de N. Wiener, C.E Shannon e W. Weaver<sup>93</sup>,

---

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. XXIX.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. XXXVI.

<sup>91</sup> LEVI-STRAUSS, ‘Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss’, cit., p. XXXVI, subl. nossos.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. XXXVII.

<sup>93</sup> NORBERT WIENER, *Cybernetics, or control and communication in the animal and the machine*, Hermann et Cie. - The MIT Press - Wiley, Paris – Cambridge (Mass.) - N.Y 1948; CLAUDE E. SHANNON e WARREN WEAVER, *The Mathematical Theory of Communication*, University of Illinois Press, 1949.

já forneceu uma primeira amostra desta matematização no estudo algébrico elaborado por André Weil que incluiu em *Les structures élémentaires de la parenté*<sup>94</sup>.

A apreciação que Merleau-Ponty faz da ‘Introduction’ de Lévi-Strauss é bastante crítica. Depois de ter estabelecido uma relação interna entre experiência vivida e conhecimento do mundo social, o antropólogo, ao articular com mais profundidade esta perspectiva, acaba paradoxalmente por estabelecer a sociologia como ordem perfeitamente autónoma<sup>95</sup>. Para o filósofo, esta derrapagem *objectivista* representa um nítido recuo em relação às premissas do estruturalismo e deriva de uma errada interpretação da noção de inconsciente por parte do antropólogo. A matematização progressiva da sociologia que Lévi-Strauss anseia baseia-se num pressuposto de tipo combinatório segundo o qual:

Il existe un nombre fini de relations simples, réalisées dans les nombreuses sociétés, et à partir desquelles le savant peut déterminer les différentes formes de sociétés réalisables.<sup>96</sup>

Erik Erikson fez uma operação semelhante no campo da psicanálise, seguindo a linha traçada pelas obras de Freud, traçou um esquema que compreendesse todos os tipos possíveis configuração psicossocial<sup>97</sup>. Os trabalhos de Freud iluminaram uma fracção relativamente limitada do mundo social, mas, ao calcularmos todas as combinações possíveis, poderemos estender o campo de aplicação da psicanálise. Mas, observa Merleau-Ponty, os esquemas de Erikson fazem sentido unicamente ao ser

---

<sup>94</sup> ANDRÉ WEIL, ‘Sur l’étude algébrique de certains type de lois de mariage’, in LEVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, cit., pp. 257-263.

<sup>95</sup> MERLEAU-PONTY, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, cit., p. 298.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 299.

<sup>97</sup> Cf. ERIK ERIKSON, *Childhood and Society*, Norton, New York 1950.

interpretados à luz da experiência vivida, “et par variations imaginaires à partir de celle-ci”<sup>98</sup>.

Pelo contrário, ao fazer da dimensão social um agente inconsciente, como acontece em Lévi-Strauss, esta torna-se uma coisa em si completamente independente dos indivíduos, “une réalité extérieure aux individus”<sup>99</sup>. Com a intenção de evitar, por um lado, a redução do social à consciência que dele têm os seus agentes e, por outro, os infindáveis debates e a verbosidade de uma sociologia de tipo fenomenológico, o antropólogo, observa Merleau-Ponty, recorre a uma perspectiva radicalmente objectiva. Mas não será este o único êxito possível porque não estamos compelidos, continua o filósofo, a fundamentar o social em representações inconscientes, e sobretudo não recorrendo a um inconsciente que nada mais é do que uma *segunda consciência*.

O significado essencial da psicanálise freudiana, em que o antropólogo aparentemente se inspira, não é o de poder revelar algo como “un moi-même qui opérât à mon insu”<sup>100</sup>, mas, antes pelo contrário, de tentar construir uma ponte entre o consciente e o inconsciente. E para que haja um reconhecimento autêntico da dimensão social, devemos poder introduzir a possibilidade de viver em relação com os outros *em consciência*, de coexistir.

De acordo com Merleau-Ponty, para atingir este fim seria mais viável recorrer à noção de “vécu”, de experiência vivida, do que a de inconsciente: “le social n’échappe pas à la conscience, mais les gens vivent plus de choses qu’ils n’en pensent.

---

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> *Ibidem*.

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 300.

*L'inconscient n'est pas une seconde conscience, mais un vécu non thématisé*<sup>101</sup>. O inconsciente psicanalítico, prossegue, está estritamente ligado à consciência pela qual é composto, em última análise, por tudo o que nós nos recusamos a aceitar. Trata-se aqui de uma interpretação do inconsciente freudiano influenciada evidentemente pelas obras de Politzer, de que falámos no primeiro capítulo. Assim como é de ascendência politzeriana também a centralidade da noção de experiência vivida não tematizada: “L'autonomie du social réside dans la notion du vécu, plus large que celle d'inconscient proposée per Lévi-Strauss”<sup>102</sup>.

Merleau-Ponty e Lévi-Strauss parecem então ter uma concepção do inconsciente que deve muito à psicanálise, mas que ao mesmo tempo se distancia, de uma forma mais ou menos pronunciada, da ortodoxia freudiana.

No caso de Lévi-Strauss, a centralidade do papel jogado pelo inconsciente não pode passar despercebida. No entanto, devemos estar atentos ao avaliar correctamente a sua ligação com o pensamento freudiano. O antropólogo remete frequentemente a Freud, deixando de alguma maneira entender que é nas suas obras que foi buscar a noção de inconsciente, mas os tons críticos são certamente mais recorrentes e circunstanciados.

Em *Tristes Tropiques* a psicanálise é declarada, juntamente com o marxismo e a geologia, uma das principais fontes de inspiração da antropologia estrutural: “mes trois maitresses”, escreve Lévi-Strauss<sup>103</sup>. No entanto, aqui não está a referir-se a estas três disciplinas enquanto *corpora* de doutrinas ou tradições de conhecimento, mas está

---

<sup>101</sup> *Ibidem*.

<sup>102</sup> *Ibidem*.

<sup>103</sup> LÉVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, cit., p. 61.

antes a delinear, quase de forma alegórica, uma certa *imagem* do saber. Por detrás da superfície multiforme e cambiante que podemos ver a olho nu, escondem-se os verdadeiros mecanismos que animam o real. A geologia oferece, com efeito, a representação mais vivida desta ideia, com a contraposição entre os níveis superiores, extremamente variados e sujeitos a todo o tipo de intervenção, e os níveis mais profundos, que se movem muito mais lentamente, mas cuja potência determina, ao fim e ao cabo, tudo o que acontece à superfície. Considerando que a dimensão mais importante se encontra a um nível mais profundo, não a podemos alcançar *directamente*, mas precisamos recorrer a algumas operações específicas:

Quand je connus les théories de Freud, elles m'apparurent tout naturellement comme l'application à l'homme individuel d'une méthode dont la géologie représentait le canon. Dans le deux cas, le chercheur est placé d'emblée devant des phénomènes en apparence impénétrables ; dans le deux cas il doit, pour inventorier et jauger les éléments d'une situation complexe, mettre en œuvre des qualités de finesse : sensibilité, flair et goût. Et pourtant, l'ordre que s'introduit dans un ensemble au premier abord incohérent n'est ni contingent, ni arbitraire.<sup>104</sup>

Tanto o geólogo como o psicanalista possuem uma abordagem muito diferente daquela do historiador, enquanto, a partir da história, conseguem alcançar as estruturas procurando “projeter dans le temps... certaines propriétés fondamentales de l'univers physique ou psychique”<sup>105</sup>. O marxismo, para o antropólogo, vai na mesma direcção da geologia e da psicanálise porque como estas parte do princípio de que os aspectos mais fundamentais do real nunca são os mais manifestos. Para estas três disciplinas, portanto, compreender equivale a “réduire un type de réalité à une autre”:

---

<sup>104</sup> *Ibidem*, p 60.

<sup>105</sup> *Ibidem*.

Dans tous les cas, le même problème se pose, qui est celui du rapport entre le sensible et le rationnel et le but cherché est le même : une sorte de *super-rationalisme*, visant à réintégrer le premier au second sans rien sacrifier de ses propriétés.<sup>106</sup>

A dimensão diacrónica, isto é, a história, é importante na medida em que oferece uma projecção da sincronia na sucessão, “le déroulement dans la durée de certaines vérités intemporelles”<sup>107</sup>, a que chegaremos unicamente ultrapassando tudo o que é apenas acontecimento e consciência. Como já observamos, o pensamento de Lévi-Strauss, pode-se dizer, é caracterizado por uma nítida oposição entre um plano contingente, que concerne ao indivíduo, a consciência e o devir histórico, e um plano necessário, onde entram em jogo, o mundo social o inconsciente e as estruturas intemporais. Este andamento dicotómico, que já vimos ser atribuído a uma matriz durkheimiana<sup>108</sup>, mantém-se ao longo de toda a sua obra, se bem que, como veremos melhor no último capítulo, com acentos diferentes. É esta ideia do saber que está na base da sua repulsa face à fenomenologia e ao existencialismo. “La phénoménologie me heurtait, dans la mesure où elle postule une continuité entre le vécu et le réel”, diz Lévi-Strauss, que pelo contrário julga essencial manter claramente separadas estas duas ordens :

D'accord pour reconnaître que celui-ci enveloppe et explique celui-là, j'avais appris de mes trois maîtresses que le passage entre les deux ordres est discontinu ; que pour atteindre le réel il faut d'abord répudier le vécu, quitte à le réintégrer par la suite dans une synthèse objective dépouillée de toute sentimentalité.<sup>109</sup>

---

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>108</sup> Cf. mais acima, p. 25, nota 15.

<sup>109</sup> *Ibidem*.

O juízo acerca do existencialismo é, se possível, ainda maior. Esta corrente de pensamento representa o contrário do que deve ser uma autêntica reflexão em virtude da sua condescendência face às “illusions de la subjectivité”. A excessiva importância que atribui às preocupações pessoais pode talvez ser admissível para fins didáticos, mas, se for levada demasiado a sério, não produz nada mais do que uma “métaphysique pour midinettes”<sup>110</sup>. Foi justamente a psicanálise, diz Lévi-Strauss, que o levou a perceber que as antinomias estáticas em que se baseava o pensamento filosófico académico, tais como racional /irracional, intelectual/afectivo, lógico/pré-lógico, não passavam na realidade de um refinado jogo de palavras

puisque ce sont précisément les conduites en apparence les plus affectives, les opérations les moins rationnelles, les manifestations déclarées prélogiques, qui sont en même temps le plus significantes.<sup>111</sup>

Para além desta forma genérica de entender a realidade e o conhecimento, Lévi-Strauss não parece partilhar muito mais para além do que constitui o cerne das teorias psicanalíticas. Na conclusão de *Les structures élémentaires* cita, no entanto, o ensaio de Freud *Totem e tabu*<sup>112</sup>, tornando mais explícito um certo paralelismo entre o papel jogado pela proibição do incesto nas estruturas do parentesco e a centralidade do complexo edipiano nas teses de Freud.

---

<sup>110</sup> *Ibidem*.

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>112</sup> SIGMUND FREUD, *Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* [1912-1913], in *Gesammelte Werke*, Vol. 9, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1996.

## Édipo entre cultura e psique

Em *Totem e tabu*, Freud aplica os princípios elaborados no âmbito da psicanálise à *Völkerpsychologie*, ou seja, à psicologia colectiva. A questão essencial a que procura responder é a origem do totemismo, entendido como forma primitiva de religião e de formação social que se foca em redor de um totem, isto é, de um animal, planta ou objecto inanimado, que é considerado sagrado enquanto progenitor e protector do clã.

A interpretação que Freud constrói deste fenómeno antropológico tem o seu início na hipótese, formulada por Darwin, que estabelecia como condição primordial da sociedade humana a horda primitiva, uma espécie de grau zero da estrutura social. A horda primitiva é composta apenas por um pai prepotente e muito ciumento que mantém consigo todas as suas filhas e expulsa todos os filhos machos à medida que estes crescem. Esta condição primitiva nunca foi observada, reconhece Freud, e não passa de uma hipótese. A organização mais simples que conhecemos é a divisão em clã composto por indivíduos que gozam dos mesmos direitos e que são sujeitos a regras de tipo totémico, inclusive a herança em linha materna.

Trata-se então de demonstrar como este tipo de organização primitiva possa de alguma forma derivar daquela hipotética horda primordial. Para Freud, isto é possível se admitirmos a possibilidade que os filhos expulsos teriam, mais tarde, formado uma aliança, acabando por matar e devorar o pai. O totem constituiria então, nesta perspectiva, o *substituto* do pai morto, o que explicaria a fundamental ambivalência, ao mesmo tempo carregada de culpa e cheia de festa, que caracteriza o culto totémico.

Graças à identificação do animal totémico com o pai, Freud pode então estabelecer uma analogia perfeita entre o totemismo e o complexo de Édipo. Os tabus do totemismo, a proibição de alimentar-se do animal ou planta sagrados e de não ter relações sexuais com os membros do mesmo grupo totémico, correspondem em pleno aos delitos de Édipo, o de ter morto o pai e o de ter dormido com a mãe, e precisamente com os dois desejos primordiais da criança que constituem os eixos fundamentais da estruturação psíquica. Ao devorar o pai, os filhos rebeldes satisfizeram o seu ódio e realizaram a sua vontade de se identificar com ele. Mais tarde, porém, teriam sido afectados pelo remorso. Resolveram então revogar de alguma forma a sua acção, proibindo que se matasse o substituto paterno e, com uma espécie de *obediência retrospectiva*, privando-se eles próprios do que antes era privado pelo pai, ou seja, as pretensões sexuais relativas às mulheres membros do seu clã.

Nesta perspectiva, de acordo com Freud, o sacrifício do totem que tem lugar na ocasião de festejos sagrados, representaria então a reprodução simbólica do antigo assassinio. O pasto totémico, que é a primeira festa da humanidade, ao celebrar aquele acto criminoso memorável, celebra também o começo de toda a organização social, das regras morais e da religião. Freud é consciente que esta possa ser uma ‘hipótese aparentemente monstruosa’ e frequentemente procura limitar o alcance desta sua teoria sublinhando o seu carácter conjectural e, paralelamente, a complexidade dos fenómenos estudados. Neste sentido, assinala então a necessidade de efectuar uma síntese entre a interpretação psicanalítica e as contribuições vindas das outras disciplinas acerca do problema das origens ‘da religião, da moral e da sociedade’. No entanto, Freud sublinha de forma peremptória que, nesta vindoura síntese geral, a psicanálise

não poderia deixar de ter um lugar central, apesar das grandes resistências afectivas que encontrará inevitavelmente.

As teorias apresentadas em *Totem und tabu* já tinham sido objecto de críticas bastante severas por parte dos antropólogos Alfred Kroeber e Bronislaw Malinoswki. E foi justamente através destes autores que Lévi-Strauss teve o primeiro contacto com a interpretação freudiana do totemismo.

No seu artigo *Totem and Taboo. An Ethnological Psychoanalysis*, de 1920<sup>113</sup>, Kroeber, discípulo de Franz Boas, atacou Freud de forma radical. *Totem und Tabu* não apresentava qualquer fundamentação etnológica rigorosa, sendo que o seu autor desconhecia completamente os trabalhos mais recentes da antropologia americana e era ainda influenciado pelas improváveis especulações da velha escola europeia (Reinach, Durkheim, Tylor mas sobretudo Frazer).

Mais ainda, o parricídio ancestral perspectivado por Freud é entendido simultaneamente como *consequência* da autoridade paterna e como *origem* da civilização patriarcal, o que, como é evidente, parece contraditório. Dez anos mais tarde, por outro lado, Kroeber voltará a falar do livro de Freud, no artigo *Totem and Taboo in Retrospect*<sup>114</sup>, que atenua o juízo dado precedentemente. Do ponto de vista etnográfico, Kroeber confirma que as teorias de Freud são desprovidas de fundamento: a teoria do parricídio ancestral é insustentável se for encarada como evento real.

---

<sup>113</sup> ALFRED KROEBER, *Totem and Taboo. An Ethnological Psychoanalysis*, 'American Anthropologist', n.º XII, 1920 e, depois, in ID., *The Nature of Culture*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1952.

<sup>114</sup> KROEBER, *Totem and Taboo in Retrospect*, in 'American Journal of Sociology', n. 44, 1939 e, depois, in ID., *The Nature of Culture*, cit.

No entanto, admite agora Kroeber, o seu juízo anterior foi provavelmente um pouco injusto. Com efeito, a teoria de Freud mantém toda a sua validade se for considerada como símbolo de uma realidade psicológica, o que significa que fenómenos como o totemismo e os seus tabus podem ser explicados pela universalidade dos desejos de incesto e da sua correlativa repressão. O erro fundamental de Freud é então o de ter confundido uma explicação psicológica atemporal com um acontecimento real e histórico.

A apreciação de Malinowski é desde logo mais possibilista e, com o seu importante ensaio *Sex and Repression in Savage Society*<sup>115</sup>, é o primeiro antropólogo a procurar um diálogo construtivo com a psicanálise. Neste ensaio, o antropólogo de origem polaca apresenta de forma sistematizada as observações e teorias que já há algum tempo vinham sendo esboçadas nos seus artigos, respondendo também às críticas que entretanto lhe tinham sido dirigidas.

Malinowski estudara durante muito tempo o comportamento sexual das populações das Ilhas Trobriand, do noroeste da Melanésia, com a intenção explícita de verificar a veracidade das teorias freudianas. A seu ver, os esquemas interpretativos propostos por Freud não podem ser aplicados a sociedades diferentes da nossa, sendo que são estritamente dependentes da cultura no âmbito da qual foram elaborados:

The complex exclusively known to the Freudian School, and assumed by them to be universal, I mean the Oedipus complex, corresponds essentially to our patrilineal Aryan family with

---

<sup>115</sup> BRONISLAW MALINOWSKI, *Sex and Repression in Savage Society* [1927], Routledge and Kegan Paul, London 2001.

the developed *patria potestas*, buttressed by Roman law and Christian morals, and accentuated by the modern economic conditions of the well-to-do bourgeoisie.<sup>116</sup>

Uma comparação da civilização melanesiana com a civilização europeia fornece, de acordo com Malinowski, uma prova evidente para esta tese. De maneira em todo análoga com a família europeia, também a família trobriandesa é composta por uma mãe, um pai e seus filhos, que vivem todos na mesma povoação e na mesma habitação. Mas se olharmos mais de perto, as relações sociais vigentes no seu interior diferem em muitos aspectos fundamentais.

Em primeiro lugar, o núcleo familiar típico das ilhas Trobriand tinha, pelo menos na altura, uma estrutura de tipo matrilinear, ou seja, era a mãe que representava o ponto de referência central das relações de parentesco. Em consequência disso, também a herança e a sucessão procediam segundo a linhagem materna.

Este aspecto era ligado, segundo o antropólogo, ao facto de que a cultura trobriandesa ignora totalmente o papel que a função fecundadora do homem tem na relação sexual e logo não reconhecem o pai biológico como tal. Noutras palavras, para os trobriandeses a mãe gera os filhos sozinha. O que designamos por pai biológico faz parte da família, participa activamente nos cuidados e na educação dos filhos, mas não exerce nenhuma autoridade particular. O termo 'pai' nestas ilhas equivale a 'marido da minha mãe e mau caro amigo e companheiro', observa o autor. A figura que se aproxima mais ao pai, tal como é entendido nas sociedades ocidentais é pelo contrário o irmão da mãe, o único que tem a possibilidade de impor a sua autoridade aos filhos.

---

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 6.

Desta configuração geral derivam depois aspectos mais particulares ligados à educação dos filhos e à definição do que é admitido e do que não é admitido. O apego dos filhos à mãe, que se manifesta também no desejo de estar fisicamente agarrados a ela, não é reprimido logo em tenra idade mas é pelo contrário permitido até ser abandonado de forma espontânea. Não existe nenhum tipo de condenação relativa ao sexo ou à sexualidade, nem se considera imoral a sexualidade infantil. É somente mais tarde, durante a puberdade, que são impostos os vínculos repressivos e directivos dos tabus: a lei matriarcal e a lei exógamica.

A lei matriarcal impõe ao filho a autoridade do irmão da mãe, que é respeitado e temido, a exogamia proíbe ao jovem qualquer relação sexual com a irmã e, se bem que com menor rigor, com todos os parentes de sexo feminino do lado materno. De acordo com Malinowski, tal significa que o *dinamismo libídico* dos trobriandeses é completamente diferente daquele que é típico das sociedades ocidentais, a tal ponto que nos autoriza a falar de um *complexo matrilinear*:

Applying to each society a terse, though somewhat crude formula, we might say that in the Oedipus complex there is the repressed desire to kill the father and marry the mother, while in the matrilineal society of the Trobriands the wish is to marry the sister and to kill the maternal uncle.<sup>117</sup>

Freud coloca Édipo como o cerne de todo o desenvolvimento da civilização, que deve portanto ser considerado uma formação histórica, que mantém todo o seu valor se aplicada a indivíduos que pertencem às sociedades ocidentais, mas que seria errado querer projectar em grupos sociais de tipo diferente.

---

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 64.

Em *Sex and repression*, Malinowski pretende também responder às críticas que o psicanalista Ernest Jones dirigira às primeiras formulações destas suas teses. Jones, um dos alunos mais fieis a Sigmund Freud, observara que o *complexo trobriandês* descrito pelo antropólogo não é mais de que uma ocultação bem sucedida do Édipo, que desvia a agressividade originalmente destinada ao pai na direcção do tio e o amor pela mãe em direcção à irmã.

Longe de ser refutado, as observações etnográficas de Malinowski, pelo contrário, confirmam o papel do complexo de Édipo como *fons et origo* de todo o tipo de dinamismo psicológico e social, inclusivamente do matriarcado. Malinowski respondeu sublinhando o facto de que as objecções dos psicanalistas serão sempre irrefutáveis, enquanto qualquer ausência de um determinado aspecto é sempre interpretada como uma presença fortemente recalcada, ou seja, toda a negação equivale a uma afirmação.

Mas nada garante que os elementos resultantes da análise da nossa psicogénese possam ser utilizados sem mais nem menos no estudo de sujeitos que pertencem a culturas diferentes. A não ser que se consiga comprovar a universalidade dos processos psicológicos, a psicanálise poderá tornar-se realmente rigorosa unicamente quando for antropológica, i.e. quando retirar as suas conclusões da observação de um leque muito mais amplo de sociedades.

A atitude de Lévi-Strauss face a *Totem und Tabu* é largamente derivada da leitura de Kroeber e Malinowski. Também para o autor de *Les structures élémentaires de la parenté*, Freud troca uma condição permanente por um acontecimento histórico e confunde uma realidade psíquica com uma realidade de facto. O que permanece verdadeiro em

eterno não é aquele evento fantasmático do parricídio ancestral, mas o seu desejo inconsciente que é universal e indestrutível para todas as culturas de todos os tempos:

Il fallait voir que des phénomènes mettant en cause la structure la plus fondamentale de l'esprit humain, n'ont pas pu apparaître une fois pour toutes : ils se répètent tout entiers au sein de chaque conscience ; et l'explication dont ils relèvent appartient à un ordre qui transcende, à la fois, les successions historiques et les corrélations du présent. L'ontogenèse ne reproduit pas la phylogénèse, ou le contraire. Les deux hypothèses aboutissent aux mêmes contradictions. On ne peut parler d'explication qu'à partir du moment où le passé de l'espèce se rejoue, à chaque instant, dans le drame indéfiniment multiplié de chaque pensée individuelle, parce que, sans doute, il n'est lui-même que la projection rétrospective d'un passage qui s'est produit, parce qu'il se produit continuellement.<sup>118</sup>

Lévi-Strauss, portanto, nega decididamente a realidade do parricídio como acontecimento histórico defendido por Freud e julga inaceitável a explicação freudiana, manchada de um evolucionismo desprovido de qualquer fundamentação documental.

Como já Kroeber tinha observado, a horda primordial é uma hipótese completamente desprovida de fundamentação e o raciocínio de *Totem und Tabu* fecha-se num círculo vicioso que pressupõe o que deveria pelo contrário ajudar a explicar. Freud não produziu uma interpretação objectiva, conclui o antropólogo, mas antes um *mito*<sup>119</sup>. No entanto, justamente devido a este seu carácter mítico, a teoria freudiana pode ser interpretada como uma representação figurada de um sonho comum a toda a

---

<sup>118</sup> LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, cit., pp. 562-563.

<sup>119</sup> A teoria freudiana do complexo de Édipo, longe de representar uma explicação definitiva, não é mais de que uma nova versão daquele mito, cf. LÉVI-STRAUSS, *The Structural Study of Myth*, in 'Journal of American Folklore', vol. 68, n. 270 e, depois, traduzido e ampliado, in *Anthropologie structurale*, cit., pp. 227-255. Para uma avaliação filosófica do papel interpretado pela "redescoberta do mito de Édipo" no âmbito da cultura europeia do século XX, cf. CARLOS J. CORREIA, *Mitos e narrativas*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa 2003, pp. 147-160. Sobre a crítica à análise estrutural do mito elaborada por Paul Ricoeur, cf. CORREIA, *Ricoeur e a expressão simbólica do sentido*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1999, pp. 189 e segs.

humanidade. Aqueles actos nunca aconteceram porque a cultura sempre se opôs à realização deste sonho:

Les satisfactions symboliques dans lesquelles s'épanche, selon Freud, le regret de l'inceste, ne constituent donc pas la commémoration d'un événement. Elles sont autre chose, et plus que cela : l'expression permanente *d'un désir de désordre*, ou plutôt *de contre-ordre*.<sup>120</sup>

Freud retoma de Frazer a ideia de que qualquer símbolo actual, tanto nos ritos como nos mitos ou na magia, deve necessariamente ser a sobrevivência de uma realidade pretérita. O que hoje é representando simbolicamente já foi vivido e executado concretamente em tempos anteriores. Contudo, observa Lévi-Strauss, Freud noutros lugares explicaram certos fenómenos fundamentais como o resultado da estrutura do espírito humano e não da sua história, distinguindo então entre a realidade psíquica e a realidade de facto. A susceptibilidade do super-ego não é directamente proporcional ao grau de severidade a que o indivíduo foi efectivamente sujeito, o que deixa entender que há também importantes factores de inibição *internos*<sup>121</sup>. O sentimento do pecado que as crianças desenvolvem parece em muitos casos mais formado e rigoroso do que a sua história individual deixaria imaginar.

Para Lévi-Strauss, a explicação que Freud oferece destes fenómenos é que as inibições dependem em grande parte de determinantes orgânicas fixadas hereditariamente, podendo realizar-se por vezes sem qualquer intervenção da educação. A educação intervém apenas num segundo momento para favorecer e fixar o que já está

---

<sup>120</sup> *Ibidem*, p. 563, subl. nossos.

<sup>121</sup> Lévi-Strauss remete aqui a FREUD, *Civilization and its discontents*, Hogarth Press and Institute of Psycho-Analysis - Cape and Smith, London - New York 1930, tradução inglesa de ID., *Das Unbehagen in der Kultur* [1930], in *Gesammelte Werke*, Vol. 14, *Werke aus den Jahren 1925-1931*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1976, pp. 421-506.

programado organicamente<sup>122</sup>. Esta perspectiva parece ao antropólogo muito mais *audaz* do que as teorias propostas em *Totem und Tabu*. Mas a psicanálise infelizmente continua presa à tradição da sociologia histórica, insistindo em procurar no passado a origem do presente, e não se resolve a abraçar definitivamente esta “attitude plus moderne et scientifiquement plus solide, qui attend, de l’analyse du présent, la connaissance de son avenir et de son passé”<sup>123</sup>. O que seria apesar de tudo, continua o antropólogo, mais fiel ao método efectivamente utilizado pelo psicanalista clínico na sua pratica terapêutica, que reconstrói a história pessoal do analisado a partir do estudo aprofundado dos conflitos que estruturam a sua psique. É precisamente o percurso contrário do que se efectua em *Totem und Tabu*:

Dans un cas, on remonte de l’expérience aux mythes, et des mythes à la structure ; dans l’autre, on invente un mythe pour expliquer des faits : et pour tout dire, on procède comme le malade, au lieu de l’interpréter.<sup>124</sup>

Nos seus cursos na Sorbonne, Merleau-Ponty dedica um amplo espaço à apresentação e avaliação das teorias psicanalíticas<sup>125</sup>, a partir do estudo de obras de Sigmund Freud mas também de Anna Freud, Melanie Klein, Edward Glover e Karl Abraham. Em linha geral, o filósofo considera que é possível distinguir entre uma estrita interpretação da psicanálise e uma interpretação mais elástica<sup>126</sup>. A primeira está mais presente nas obras mais antigas de Freud, entra as quais Merleau-Ponty cita fre-

---

<sup>122</sup> Cf. FREUD, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* [1905], in ID., *Gesammelte Werke*, vol. 5, ‘Werke aus den Jahren 1904-1905’, Frankfurt am Main, Fischer 1999, pp. 27- 145.

<sup>123</sup> LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, cit., p. 564.

<sup>124</sup> *Ibidem*.

<sup>125</sup> Cfr. em particular o curso de 1949-1950 ‘L’enfant vue par l’adulte’ (in MERLEAU-PONTY, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, pp. 89-169) e a segunda parte do curso de 1950-1951 ‘Les relations avec autrui chez l’enfant’ (*Ibidem*, pp. 327-396).

<sup>126</sup> *Ibidem*, pp. 92-97.

quentemente as *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. Pelo contrário, a segunda encontra-se nas obras mais recentes, a partir do ensaio *Cinq conferences de psych*, e inspirou os trabalhos daqueles que o filósofo chama “psychanalystes larges”, tais como Georges Politzer, Gaston Bachelard, Jean-Paul Sartre e Jacques Lacan. No entanto, na maioria dos casos, tanto em Freud como nos seus sucessores há oscilações entre estas duas perspectivas, apesar de serem inconciliáveis.

De acordo com Merleau-Ponty, a psicanálise *em sentido estrito* tem com objectivo principal o de reduzir o comportamento à sua componente sexual, na base de três princípios fundamentais: o comportamento do adulto é o resultado da sua história infantil; a pré-história infantil permanece no estado inconsciente; o inconsciente infantil é de natureza sexual. Nesta fase, portanto, o comportamento humano é descrito por Freud como o efeito da colisão entre as pulsões recalcadas do indivíduo, que constituem o seu inconsciente, e o controlo exterior, ou seja, a censura social. Por isso, nota Merleau-Ponty, são frequentes nas primeiras obras os dualismos e as referências à fisiologia humana.

Na psicanálise em sentido *amplo* estes três princípios são entendidos de forma diferente: a pré-história infantil não é dada uma vez por todas mas é constantemente recriada pelo adulto nas suas atitudes; a pré-história não reside no inconsciente mas exprime-se na ambivalência; a sexualidade não se reduz à genitalidade mas abrange o investimento afectivo em geral.

À luz desta segunda perspectiva, a acusação de pansexualismo não faz sentido. Freud, observa o filósofo, não quis explicar todo o comportamento humano associando-o à dimensão sexual, mas entendia nesta uma generalização da noção de

corporalidade. A expressão *sexual-agressivo*, que ele utiliza frequentemente, indica justamente como a sexualidade se ligue à relação com o outro.

Não é por acaso que é neste segundo período que foram elaboradas as noções de *projeção*, *identificação* e *fixação*, que se referem essencialmente à relação com os outros, num sentido que vai muito além do aspecto genital. A sexualidade deve portanto ser entendida, para Merleau-Ponty, como a instalação do outro no nosso próprio corpo, o que faz com que a explicação sexual afirme a relação com o outro como originária, pondo o corpo como seu emblema.

Nesta ‘segunda fase’, as teorias freudianas são revisadas, o conflito entre pulsões internas e censura exterior é interiorizado, a relação com os outros passa através da nossa relação connosco próprios: “La dynamique de mon développement repose sur un conflit avec moi-même”.<sup>127</sup> Em consequência, o narcisismo já não é considerado uma fase inicial que deveria depois ser ultrapassada para deixar lugar a relações objectuais, mas torna-se uma componente duradoura da vida humana. O amor oblato, que respeita o outro na sua diferença, deixa de ser uma etapa que se alcança uma vez por todas constituindo-se antes como uma tarefa que deve ser constantemente reiniciada.

Se inicialmente todo o freudismo podia ser entendido, comenta Merleau-Ponty, como uma reivindicação *contra* todo o mundo social, nos seus desenvolvimentos seguintes emerge claramente que o problema fundamental não é o de abater as barreiras impostas socialmente:

---

<sup>127</sup> MERLEAU-PONTY, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, cit., p. 331.

Le vrai «défoulement» ne consiste pas à retirer un obstacle extérieur; il consiste dans une modification de notre propre attitude envers nous-mêmes, qui nous rendra capable de relations avec autrui: c'est de faire apparaître chez le sujet une situation de liberté qui lui rende possible la coexistence avec autrui.<sup>128</sup>

De acordo com esta interpretação, a referência à sexualidade por parte da psicanálise pretende significar que “toute relation humaine est rayonnante, elle « déborde » sur l'entourage”<sup>129</sup>.

É prosseguindo nesta mesma linha que Merleau-Ponty aborda a questão das relações entre antropologia e psicanálise. No princípio, admite o filósofo, tratou-se de facto de uma invasão da antropologia por parte da psicanálise, que portanto não reconhecia um estatuto próprio à dimensão social. Quando nos seus primeiros trabalhos visava, com uma certa relutância, fenómenos de tipo colectivo, Freud fornecia geralmente uma interpretação algo dogmática e pouco convincente, reconduzindo-os sempre ao drama parental.

No entanto, nota Merleau-Ponty, em obras mais tardias, como por exemplo *Totem und Tabu*, Freud parece assumir uma abordagem diferente. Quando afirma que a histeria pode ser vista como a deformação de uma obra de arte, a mania paranóica como a contrafacção de uma filosofia e a obsessão como uma religião deformada, está a dizer que a nevrose é no fundo como a versão caricata de fenómenos sociais. O que significa inverter o sentido do paralelismo entre a psique individual e dimensão colectiva.

De acordo com Merleau-Ponty, Freud intuía a exacta relação que liga o individual ao social e as correlações que estabelece devem considerar-se absolutamente

---

<sup>128</sup> *Ibidem*.

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 97.

válidas, “pourvu qu’on ne tente pas de réduire un terme à un autre”<sup>130</sup>. E isto emerge com ainda mais clareza noutra obra tardia de Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*<sup>131</sup>, que Merleau-Ponty também analisa nos seus cursos.

Neste ensaio Freud procura explicar a origem da religião hebraica e, voltando a tocar na questão da relação entre dimensão individual e experiência social, introduz, de acordo com o filósofo, algumas variações de perspectiva bastante significativas. A tese fundamental do livro, que o autor escreveu e rescreveu durante muitos anos, é que o monoteísmo rigoroso da religião dos hebreus poderia ser explicado estabelecendo uma perfeita analogia entre a história do povo judaico e as etapas principais do desenvolvimento da nevrose: trauma, período de latência, retorno do recalcado.

Em primeiro lugar, procura-se reconstruir a figura de Moisés, a partir da análise do seu nome, da comparação de vários mitos heróicos e do comentário de alguns textos bíblicos. Moisés era com toda a probabilidade egípcio, e seguidor de Amenofi IV, o faraó que tentou, sem sucesso, impor o culto monoteísta do deus Atón aos egípcios. Moisés também tentou introduzir o monoteísmo no povo judaico, mas este rebelou-se e recusou a sua religião, acabando por assassiná-lo durante uma insurreiçãõ. Após o assassinato de Moisés – mais um parricídio ancestral – segue-se então um período de latência, em que os hebreus se dedicam aos cultos politeístas locais. O

---

<sup>130</sup> MERLEAU-PONTY, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, cit., p. 291.

<sup>131</sup> FREUD, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* [1937-1939], in *Gesammelte Werke*, Vol. 16, *Werke aus den Jahren 1932-1939*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1993, pp. 103-246. O livro è composto por três ensaios: os primeiros dois foram publicados na revista ‘Imago’ em 1937 e o terceiro, muito mais extenso, foi somente na edição definitiva que foi publicada na Holanda no fim de 1938. Foi, juntamente com o *Abriss der Psychoanalyse* [1940], que ficou inacabado, o último livro de Freud. Por outro lado, ele fez referência à redacção de um ‘romance histórico’ sobre Moisés já em 1934. *Der Mann Moses* apresenta, de facto, repetições e descontinuidades frequentes, que testemunham como a obra foi escrita e reescrita muitas vezes.

monoteísmo voltou e triunfou mais tarde, paralelamente ao que aconteceu no caso do totemismo, na forma de um Deus pai severo e infável e com a reabilitação de Moisés, o que representaria então o retorno do recalcado.

Deste modo, Freud coloca num mesmo plano o devir histórico-social e o dinamismo psíquico individual, ao admitir a existência de traumas colectivos, capazes de exercer a sua influência mesmo passadas muitas gerações. Como o inconsciente individual pode conservar a memória de traumas passados, assim também as massas guardam impressões do passado em rastros mnésicos inconscientes.

Portanto, observa Merleau-Ponty, Freud de alguma forma admite que o parricídio ancestral, no caso do totemismo, e o assassinato de Moisés, no caso do monoteísmo hebraico, exercem uma influência fundamental nos sujeitos e não são reconduzíveis à sua experiência particular. O que, se bem que de forma implícita, significa reconhecer um estatuto autónomo à experiência social, que já não é o mero derivado do drama psíquico individual:

le « social », c'est-à-dire la partie de la vie qui tient dans les relations avec les institutions, semble comporter un rituel propre, une conception du sacré et du profane qui ne résultent pas des expériences propres de l'individu, *mais lui préexistent*. Vivre en société signifie vivre une expérience plus large que l'expérience strictement individuelle.<sup>132</sup>

È neste sentido que, ao considerar a polémica entre Malinowski e Jones acerca do alcance explicativo das teorias psicanalíticas, Merleau-Ponty parece mais inclinado a dar razão ao discípulo de Freud. Embora considere de extremo interesse as teses expostas em *Sex and Repression*, o filósofo não pensa que possam representar uma refutação do freudismo.

---

<sup>132</sup> MERLEAU-PONTY, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, cit., p. 93.

O ‘complexo matrilinear’ é concebido, apesar de tudo, em simetria com o complexo de Édipo. No entanto, o dinamismo edipiano é fundamentado num *drama triádico*, em que qualquer um dos antagonistas está ligado aos outros dois e a relação entre dois deles exerce a sua influência no terceiro. Pelo contrário, o complexo ‘trobriandês’ é composto por dois conflitos independentes entre eles: a irmã e o tio materno não estão ligados entre si, o apego da criança à irmã não se liga de modo algum ao ódio que dirige ao tio. Portanto, observa Merleau-Ponty, nem sequer se pode falar de um complexo em sentido estrito. Não obstante, as objecções de Malinowski põem em evidência a complexidade dos problemas em debate, perante a qual não pode ser invocada nenhuma solução *a priori*.

A perspectiva freudiana, pelo menos na sua acepção mais rigorosa, pretende explicar a civilização a partir da estrutura psíquica do indivíduo: as relações da criança com os pais estruturam a sua psique e determinam o tipo de relações que terá com os outros. Por seu lado, Malinowski concebe a civilização como causa da estrutura psíquica: o tipo de cultura determina a qualidade das relações que a criança tem com os seus pais, que por sua vez estruturam a sua psique. Parece impossível conciliar estas duas perspectivas, mas também não se consegue provar definitivamente a prioridade de uma sobre a outra.

De acordo com Merleau-Ponty, estas duas perspectivas são inseparáveis e encontram-se intimamente interligadas. É necessário relevar os factores psicológicos e os factores sociais, sem pretender reduzir uns a outros, e adoptar uma concepção aberta do social e uma concepção aberta do individual. Isto leva-nos a entender a

identificação do filho com o pai como “une réalisation humaine créée par la vie commune”<sup>133</sup> que não é arbitrária nem fatal:

dans la formation d'un surmoi, il ne faut attribuer de rôle unique ni aux valeurs sociales ni aux valeurs parentales. Les parents jouent un rôle essentiel quant à la transmission des valeurs sociales, mais leur rôle même de parents leur vient de la société. Nous arrivons à une généralisation de la notion du surmoi qui devient l'expression d'un drame culturel, historique, original.<sup>134</sup>

Segundo Merleau-Ponty, também a partir dos ensaios incluídos em *Sociologie et anthropologie*<sup>135</sup>, terá sido justamente Marcel Mauss um dos autores que sentiram com maior clareza esta necessidade de uma plena colaboração entre psicologia e ciências sociais. Mauss refere que a humanidade construiu o seu espírito servindo-se do seu corpo<sup>136</sup>, o que implica uma osmose completa entre todas as disciplinas que se consideram geralmente separadas, mas cujas fronteiras não podem ser determinadas tão facilmente. O sociólogo constrói uma ponte entre o social e o mental, focalizando a sua atenção na noção de símbolo. É através da consciência simbólica que o indivíduo comunica com os outros indivíduos, ou seja, que se insere na totalidade social.

Apesar de não apreciar “les excès de la psychanalyse”<sup>137</sup>, Mauss reconhece a grande potencialidade das ideias apresentadas em *Totem und Tabu*. Dizer que o totem e os tabus são em última análise formas de neurose é sem dúvida um exagero, no entanto

---

<sup>133</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>134</sup> *Ibidem*, p. 290.

<sup>135</sup> MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, cit.

<sup>136</sup> Cf. MAUSS, *Les techniques du corps*, 'Journal de psychologie', xxxii, nn. 3-4, 15 mars-avril 1936, depois in ID., *Sociologie et anthropologie*, cit., pp. 365-386.

<sup>137</sup> MAUSS, *Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie*, in 'Journal de Psychologie Normale et Pathologique', n. 21, 1924 e, depois, in ID., *Sociologie et anthropologie*, cit., p. 293.

si nous redoutons cette exagération, nous croyons que ces idées ont une immense capacité de développement et de persistance, et nous comprenons mieux par la façon dont elles hantent la conscience individuelle, la façon dont elles sont crues, quand, pratiquées par le groupe tout ensemble, elles sont vérifiées par la hantise commune du groupe.<sup>138</sup>

Para Mauss não existe um único aspecto da vida individual que não seja também competência da sociologia, pois, o social invade o indivíduo até ao seu corpo: com o riso, as lágrimas, os signos e os símbolos. A própria divisão entre esquerda e direita não é apenas psicológica ou fisiológica, mas também social, “en tout cas”, escreve o sociólogo, “elle suppose l’étude combinée de ces trois éléments : le corps, l’esprit et la société”<sup>139</sup>. O que equivale a dizer, nas palavras de Merleau-Ponty, que é de natureza essencialmente “institutionnelle”<sup>140</sup>.

Quando fala de “phénomènes de totalité”, Mauss está a apelar para uma convergência entre disciplinas, em que a psicologia contribui com uma visão *compreensiva* e a sociologia com uma visão objectiva. A primeira descreve “la vie humaine à l’état naissant en tant qu’elle ne se réduit pas aux phénomènes sociaux”, enquanto a segunda estuda “la vie humaine institutionnalisée”<sup>141</sup>. Contudo, sublinha Merleau-Ponty, a ambiguidade nunca é resolvida porque tanto o indivíduo como a sociedade são *totalidades*: “il y a donc une totalité dans une totalité et double perspective”<sup>142</sup>.

De acordo com o filósofo, foi a corrente de antropologia cultural americana conhecida como ‘Culture and personality’, mais comumente definida *culturalista*, que melhor soube manter-se fiel a este entrançado entre a dimensão individual e a dimen-

---

<sup>138</sup> *Ibidem*.

<sup>139</sup> *Ibidem*, p. 303.

<sup>140</sup> MERLEAU-PONTY, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, cit., p. 295.

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 295.

<sup>142</sup> *Ibidem*, pp. 295-296.

são social, sem privilegiar um dos dois pólos. A escola da ‘Culture and personality’ teve a sua origem precisamente na colaboração entre psicanalistas e antropólogos, que pretenderam submeter as suas teorias a uma verificação recíproca. Foi Ruth Benedict, aluna de Franz Boas, que deu início a esta escola antropológica com o seu *Patterns of Culture*<sup>143</sup>.

Neste ensaio, Benedict procurou determinar que tipos de personalidade são produzidos por diferentes culturas, estudando os Pueblos do México, os Índios das planícies norte-americanas, os habitantes da ilha Dobu na Nova Guiné e os Kwakiutl da Colômbia britânica (Canadá). Embora reconheça que nem todas as culturas possam ser reconduzidas a estas definições, Benedict distingue quatro tipologias culturais fundamentais, relativas ao estilo de vida, carácter individual e configuração social: Apolínea, Dionisiaca, Paranoide e Megalomaníaca. Outros representantes importantes desta corrente foram Ralph Linton, Abram Kardiner e Margaret Mead, por sua vez aluna de Ruth Benedict<sup>144</sup>.

Merleau-Ponty analisa em pormenor o livro do psicanalista Abram Kardiner *The psychological frontiers of society*<sup>145</sup>, talvez a apresentação mais sistemática das teorias culturalistas. Neste ensaio, Kardiner, baseando-se nos trabalhos de vários antropólogos<sup>146</sup>, investiga as relações entre tipo de cultura e personalidade individual. Parte-se, como não podia deixar de ser, do princípio que as experiências emotivas vividas pela

---

<sup>143</sup> RUTH BENEDICT, *Patterns of Culture*, Houghton Mifflin, Boston 1934.

<sup>144</sup> RALPH LINTON, *The Cultural Background of Personality*, Appleton Century, New York 1945; ABRAM KARDINER, *The psychological frontiers of society* (em colaboração com Ralph Linton, Cora Du Bois e James West), Columbia University Press, New York 1945; MARGARET MEAD, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, William Morrow & C., New York 1935.

<sup>145</sup> KARDINER, *The psychological frontiers of society*, cit.

<sup>146</sup> Ralph Linton analisou a cultura Comanche, Cora Du Bois a cultura Aloresa e James West uma comunidade rural do Middle West dos Estados Unidos.

criança nos primeiros anos de vida tenham um papel fundamental no desenvolvimento da sua estrutura psíquica. Em consequência, as experiências semelhantes correspondem, de uma forma geral, a *configurações de personalidade* similares. Além disso, as técnicas e o estilo com que os adultos cuidam e se relacionam com as crianças são em grande parte modelados pela cultura, e diferenciam-se em cada sociedade.

A partir destas considerações, os culturalistas desenvolveram a noção de ‘personalidade de base’<sup>147</sup>. Os membros que pertencem a uma mesma sociedade partilham os caracteres principais das suas experiências infantis e, portanto, têm em comum muitos dos elementos que compõem a sua personalidade.

*The basic personality type for any society is that personality configuration which is shared by the bulk of the society’s members as a result of the early experiences which they have in common. It does not correspond to the total personality of the individual but rather to the projective systems or, in different phraseology, the value attitude systems which are basic to the individual’s personality configuration. Thus the same basic personality type may be reflected in many different forms of behavior and may enter into many different total personality configurations.*<sup>148</sup>

Referindo-se aos trabalhos de Margaret Mead, o filósofo<sup>149</sup> comenta que mesmo os papéis aparentemente inscritos no registo do determinismo biológico, como a masculinidade e a feminilidade, são envolvidos nesta dialéctica. A relação entre o masculino e o feminino tal como se realiza numa determinada sociedade cristaliza-se nas relações entre mãe e filho, marido e mulher, rapazes e raparigas, passando pelos cui-

---

<sup>147</sup> A formulação da ideia de ‘personalidade de base’ (*basic personality*) deve-se principalmente à obra de LINTON, *The cultural background of personality* (cit.) e de KARDINER, *The individual and his society* (Columbia University Press, New York 1939).

<sup>148</sup> LINTON, ‘Preface’ in Kardiner, *The psychological frontiers of society*, cit., p. VIII.

<sup>149</sup> MEAD, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, cit. e ID., *Male and Female: The Classic Study of the Sexes*, Harper Trade, New York 1949.

dados parentais e os hábitos em geral. Trata-se no fundo de um elemento do tecido total que compreende mãe e filho, o eu e o outro, a sociedade e a natureza. Entre os cuidados dos pais e a concepção do mundo existe portanto uma relação que é ao mesmo tempo de causa e de efeito: “le conflit familial est une première initiation aux contradictions d’une culture”<sup>150</sup>.

Enquanto o pensamento filosófico tradicional, observa Merleau-Ponty, faz do eu uma mónada separada das outras monadas pelo espaço, os culturalistas põem entre elas “un espace anthropologique peuplé de caractères humains qui flotte autour de nous et auquel tous participent”<sup>151</sup>. Esta ideia de cultura, que Merleau-Ponty considera como uma concepção do mundo que está inscrita nos utensílios e nas palavras mais comuns, é algo de muito próximo ao que Hegel chamava ‘espírito objectivo’, a projecção do espírito humano em tudo o que está em seu redor, nas suas criações e nas suas instituições.

As teorias culturalistas desenvolveram-se essencialmente no estudo de sociedades arcaicas relativamente simples, o que pode tornar difícil a sua aplicação às sociedades históricas complexas. Kardiner não ignorava este aspecto e também incluiu no seu ensaio um trabalho sobre a população de uma pequena aldeia dos Estados Unidos. De qualquer maneira, em sociedades mais amplas e articuladas, que possuem uma história colectiva própria, a relação entre a dimensão psicológica e a dimensão social, continua a subsistir, mas parece ser menos imediata.

Contudo, o que poderia ser mais interessante, refere Merleau-Ponty, seria compreender como a própria pertença a uma sociedade histórica – ou seja, sujeita a

---

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 380.

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 297.

mudança e, de alguma forma, consciente destas mudanças – possa comportar uma ‘configuração de personalidade’ específica: “La participation même à une histoire collective, le contact avec l’événement historique suppose une certaine structure psychologique qui est à étudier.”<sup>152</sup>

A transmissão da cultura realiza-se na identificação recíproca de uma geração com a outra: em sociedades estáticas e isoladas isto traz uma imobilidade cada vez maior; em sociedades dinâmicas, como a ocidental, esta identificação traz consigo os factores de mudança. O culturalismo não encara a integração dos indivíduos na sua cultura de forma determinista, mas de forma dinâmica, incluindo também a possibilidade do indivíduo reagir e modificar os papéis sociais. A psicanálise, nesta perspectiva, não deve ser rejeitada, mas sim generalizada. As relações parentais devem ser vistas, de acordo com Merleau-Ponty, como “le véhicule de toutes les relations avec le monde”<sup>153</sup> o que significa que a infância não é o momento da instalação de certos complexos no indivíduo, mas antes a iniciação a um certo ambiente cultural.

A perspectiva culturalista, observa Merleau-Ponty, tem a grande vantagem de não recorrer a nenhuma consciência colectiva distinta dos indivíduos, como tende a fazer a sociologia francesa depois de Durkheim. Em vez de recorrer a um conceito abstracto super-individual, os culturalistas mostram que o mediador genuíno entre o indivíduo e os outros é a cultura:

---

<sup>152</sup> *Ibidem*, p. 395.

<sup>153</sup> *Ibidem*, p. 379. Il corsivo è nel testo.

C'est la « culture », envisagée sous son aspect de sédimentation des activités humaines: elle imprègne le nouveau-né dès premier jour; constamment, la cadre où vit l'individu le sollicite à reprendre les attitudes qui ont contribué à former ce cadre.<sup>154</sup>

O ponto crucial desta corrente antropológica é precisamente a ausência de dogmatismo. Reconhece-se uma importância essencial aos cuidados prestados às crianças, mas estes nunca são considerados a *causa* do comportamento sucessivo do adulto. E é precisamente porque estamos habituados a pensar em termos de causalidade que consideramos necessário escolher entre o pólo individual e o grupo social, enquanto os culturalistas limitam-se a sublinhar a constante interacção. As relações parentais da primeira infância, que representam o primeiro contacto da criança com os outros, reflectem desde logo a concepção que os pais possuem da sociedade em seu redor:

Kardiner met en évidence cette sorte de *cercle vicieux* où une certaine conception du monde donne lieu à une certaine attitude des parents vis-à-vis des enfants, ce qui déterminera chez leurs enfants des attitudes qui les feront agir à leur tour envers leurs propres enfants comme leurs parents avaient agi envers eux.<sup>155</sup>

A posição de Lévi-Strauss face ao culturalismo americano é decididamente menos favorável. Para o antropólogo – que se refere essencialmente a Ruth Benedict e ao seu *Patterns of culture* – os culturalistas acabaram por se fechar num debate interminável na sua tentativa de perceber as correlações que ligam a cultura do grupo à estrutura psíquica individual:

---

<sup>154</sup> MERLEAU-PONTY, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, cit., p. 129).

<sup>155</sup> *Ibidem*, p. 141.

En s'attachant à définir un système de corrélations entre la culture du groupe et le psychisme individuel, l'École psycho-sociologique américaine risquait en effet de s'enfermer dans un cercle<sup>156</sup>.

Aquele *círculo vicioso* entre nível individual e nível social que para Merleau-Ponty representava a contribuição mais interessante desta escola antropológica é, aos olhos de Lévi-Strauss, uma atitude cientificamente inaceitável. Perguntar se o carácter de uma sociedade deriva da personalidade dos seus membros ou se, vice-versa, é a personalidade dos seus membros que depende do tipo de cuidados parentais determinados socialmente, é colocar a questão de forma errada. O debate nunca poderá chegar a qualquer resultado.

Também o antropólogo está convencido que o plano individual e o plano social não podem ser vistos numa relação de causa e efeito, nem o primeiro é causa do segundo nem vice-versa. Mas por um facto muito simples, que os culturalistas não perceberam, ou seja que “la formulation psychologique n'est qu'une *traduction*, sur le plan du psychisme individuel, d'une structure proprement sociologique”<sup>157</sup>. E, de acordo com Lévi-Strauss, é precisamente neste sentido que vão as indicações de Mauss: “C'est cette *subordination du psychologique au sociologique* que Mauss met utilement en lumière”<sup>158</sup>.

É verdade que Benedict não quis simplesmente reduzir os tipos de cultura às patologias psicológicas, admite o antropólogo, mas já só a ideia de aplicar uma terminologia psiquiátrica a fenómenos sociais é, pelo menos, imprudente. A dimensão

---

<sup>156</sup> LÉVI-STRAUSS, 'Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss', cit., p. XV.

<sup>157</sup> *Ibidem*, p. XVI, subl. nosso.

<sup>158</sup> *Ibidem*, subl. nosso.

social, continua a argumentação de Lévi-Strauss, é eminentemente simbólica, enquanto é partilhada por uma colectividade. Os problemas psiquiátricos, pelo contrário nunca podem ser autenticamente simbólicos, porque são o que de mais individual é possível encontrar e resultam justamente de uma de-socialização. O simbolismo da psicopatologia é uma derivação deformada do simbolismo social e resulta precisamente da alienação do indivíduo face ao seu contexto social. Mas não só isso. A própria categorização das patologias psiquiátricas, observa o antropólogo, muda de forma significativa de sociedade em sociedade e de época histórica em época histórica. Considerando-se anormal o que foge da média, cada grupo social define o conjunto dos sintomas patológicos enquanto diferentes das tipologias predominantes. Na base destas observações, não será difícil concluir que “c’est la même notion de *maladie mentale* qui est en cause”<sup>159</sup>.

Como já Mauss observou, o plano mental e o plano social confundem-se e seria portanto completamente abusivo aplicar categorias derivadas da psicologia ao mundo social, domínio em que tais categorias não são fundamentáveis. Apesar de o ter negado, o antropólogo parece defender para todos os efeitos a supremacia total do nível social, que determina e guia os caracteres fundamentais da vivência dos indivíduos. Mas a sua posição é muito mais subtil.

O próprio Mauss, continua Lévi-Strauss na sua ‘Introduction’, não colheu plenamente as potencialidades das suas intuições e, seguindo neste sentido as posições de Durkheim, insistiu sempre que o simbolismo podia ser adequadamente visado apenas no âmbito das ciências sociais. Lévi-Strauss, pelo contrário, considera que uma apro-

---

<sup>159</sup> *Ibidem*, p. XXII.

ximação cientificamente produtiva só seria possível invertendo o percurso: “Mauss croit encore possible d’élaborer une théorie sociologique du symbolisme, alors qu’il faut évidemment chercher *une origine symbolique de la société*”<sup>160</sup>.

Esta passagem fundamental, este gesto teórico vertiginoso, é articulado em pleno algumas páginas depois, numa análise do ensaio de Mauss *Esquisse d’une théorie générale de la magie*<sup>161</sup>. Este texto tinha sido escrito como alternativa à teoria proposta pela escola antropológica inglesa de James Frazer.

Para Frazer as relações de *simpatia* que a magia institui entre coisas diferentes são apenas a extensão ilegítima das associações mentais, uma espécie de excesso de confiança na correspondência entre pensamento e realidade. Como o pensamento tem os seus alicerces fundamentais nas relações de *similitude* e de *contiguidade*, assim a magia se articula numa perspectiva *homeopática* ou numa perspectiva *contagiosa*<sup>162</sup>. De acordo com Mauss, as leis psicológicas de associação são demasiado gerais para explicar os fenómenos mágicos e não conseguem justificar porque apenas certos tipos de relações de similitude ou de contiguidade são preferidos, entre muitos outros. Com toda a evidência, deve-se admitir a intervenção de uma convenção social que imponha aos indivíduos as relações admissíveis e as inadmissíveis. Portanto, se para Frazer os índios julgam que o fumo provoca as nuvens porque a imagem do fumo e a imagem das nuvens são parecidas, para Mauss é necessário que o fumo e as nuvens sejam classificados num único género linguístico para que os indivíduos sintam uma simpatia

---

<sup>160</sup> *Ibidem*, p. XXII, subl. nosso.

<sup>161</sup> MAUSS e HUBERT, *Esquisse d’une théorie générale de la magie*, cit.

<sup>162</sup> Cf. JAMES G. FRAZER, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* [1890], Penguin, London 1996, p. 13.

entre elas. A proximidade entre fumo e nuvens deve ser legitimada por uma representação colectiva, não vice-versa:

Nous réduisons donc le système des sympathies et des antipathies à celui des classifications de représentations collectives. Les choses n'agissent les unes sur les autres que parce qu'elles sont rangées dans la même classe ou opposées dans le même genre. C'est parce qu'ils sont membres d'une même famille que des objets, des mouvements, des êtres, des nombres, des événements, des qualités, peuvent être réputés semblables.<sup>163</sup>

O facto que as relações de simpatia mágica, como aquela que liga o fumo e as nuvens, sejam reconduzidas a um acto classificatório, faz delas fenómenos linguísticos: “dès que nous en arrivons à la représentation des propriétés magiques, nous sommes en présence de phénomènes semblables à ceux du langage”<sup>164</sup>. Os procedimentos do pensamento mágico têm então a forma de um juízo: o fumo é uma nuvem. E Mauss observa que quase todos os povos possuem um termo que indica precisamente aquela força mágica que pode ligar as coisas, que tem portanto a função da cópula: *mana* para os polinésios, *orenda* e *manitú* nos índios da América do Norte, *physis* na antiga Grécia etc. O *mana* – termo privilegiado por Mauss – é o princípio sintético que está na base das classificações de tipo mágico e uma “catégorie inconsciente de l'entendement”<sup>165</sup>.

Lévi-Strauss considera essencial, mas ainda insuficiente, a aproximação de Mauss, que, como já aconteceu no *Essais sur le don*, parece ficar hesitante precisamente quando está mais perto de uma solução. Naquele texto, a troca era justamente indicada como denominador comum de um número muito extenso de fenómenos sociais.

---

<sup>163</sup> MAUSS e HUBERT, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, cit., p. 71.

<sup>164</sup> *Ibidem*.

<sup>165</sup> *Ibidem*, p. 111.

Só que Mauss nunca chega a encontrar a troca nos factos considerados, mas apenas os elementos que a constituem: a obrigação de doar, de receber e de devolver. O fenómeno global da troca deve ser construído a partir destes elementos e é portanto necessário encontrar algo que tenha uma função unificadora, que sirva de *cópula*. É aqui que Mauss recorre então à noção de *hau*, que para os polinésios indica a força que os objectos recebem quando são doados, e que os obriga a circular. A questão passa então a ser relativa à natureza deste *hau*, deste princípio sintético. Se é uma atribuição meramente subjectiva, dependente da mentalidade indígena, as observações de Mauss aproximam-se à tautologia. Se é uma atribuição objectiva, então os fenómenos da troca passam a ser secundários.

O passo necessário é o de reconhecer que a totalidade do fenómeno da troca vem primeiro que os seus componentes: “Le seul moyen d’échapper au dilemme eût été de s’apercevoir que c’est l’échange qui constitue le phénomène primitif, et non les opérations discrètes en lesquelles la vie sociale le décompose”<sup>166</sup>. Mauss recorre ao termo *hau* para indicar a força impulsora de toda a troca, seguindo a teoria Maori. A teoria indígena é muito útil e ultrapassa os limites das categorias psicológicas ocidentais, mas deve ser reduzida ao seu sentido fundamental: “Après avoir dégagé la conception indigène, il fallait la réduire par une critique objective qui permette d’atteindre la réalité sousjacente”<sup>167</sup>. O próprio Mauss tinha observado que nas línguas da Papua Nova Guiné e da Melanésia, as actividades de venda e compra, emprestar e pedir emprestado, são indicadas com um único termo. Mas não retirou as consequências desta observação: “Toute preuve est là, que les opérations en question loin d’être

---

<sup>166</sup> *Ibidem*, p. XXXVIII.

<sup>167</sup> *Ibidem*, p. XXXIX.

« antithétiques », ne sont que deux modes d'une même réalité"<sup>168</sup>. Não é necessário pedir a intervenção de nenhum princípio exterior, como o *hau*, porque a troca é um fenómeno originário, de que dom, empréstimo e venda são realizações derivadas. Os elementos que Mauss tencionava unificar, na realidade, são antitéticos unicamente para os etnólogos que os estudam e para os indígenas que reflectem acerca deles próprios.

O mesmo acontece no caso da magia. Mauss recorre à ideia de *mana* para poder unificar duas representações separadas, como o fumo e a nuvem. Todavia, nota Lévi-Strauss, não se percebe porque razão esta função de unificação deva ser individualizada num princípio exterior, quando é a relação entre as representações a ser dada em primeiro lugar:

Le jugement magique, impliqué dans l'acte de produire la fumée pour susciter les nuages et la pluie, ne se fonde pas sur une distinction primitive entre fumée et nuage, avec appel au mana pour les souder l'un à l'autre, mais sur le fait qu'un plan plus profond de la pensée identifie fumée et nuage, que l'un est la même chose que l'autre, au moins sous un certain rapport, et cette identification justifie l'association subséquente, non le contraire.<sup>169</sup>

Enquanto que para Mauss o fumo tinha o poder de provocar as nuvens porque possuía o *mana*, para Lévi-Strauss o *mana* indica antes a própria ordem em que a relação entre fumo e nuvens se realiza. O *mana* como propriedade de cada termo indica precisamente a sua determinação na relação com os outros termos, o seu valor *posicional*. Em muitas línguas, nota Lévi-Strauss, os termos equivalentes a *mana* possuem um valor ambivalente – indicando algo de misterioso como também de assustador, de desconhecido e de estranho – tanto que poderiam ser aproximados ao

---

<sup>168</sup> *Ibidem*, p. XL.

<sup>169</sup> *Ibidem*, pp. XLVI-XLVII.

uso que no Ocidente se faz de termos como ‘*truc*’ ou ‘coiso’<sup>170</sup>. Pode-se então dizer que o *mana* representa uma “signifiant flottant”, ou seja, um significante que tem como característica poder referir-se a qualquer coisa. Este “valeur symbolique zero”<sup>171</sup> – que Lévi-Strauss concebe em paralelo com a noção de fonema zero da linguística estrutural – permite aos homens conceder um sentido a tudo, mesmo às coisas que desconhecem, e torna pensáveis também os aspectos mais incompreensíveis da existência. A ideia de *mana* é portanto algo próxima ao conceito matemático de zero. Como o símbolo do zero permite aos números ter um valor posicional, da mesma forma este significante indeterminado faz com que o valor dos símbolos que compõem um sistema dependa exclusivamente da sua posição. Um sistema de signos torna-se uma totalidade completa em si mesma somente quando toda a ausência possível é representada no seu interior por um signo ‘zero’. Estas características do *mana* revelam a própria natureza de todo o pensamento simbólico. Para que um sistema de significantes possua significado, para que não lhe *falte significado*, é necessário que a própria falta de significado seja representada por um significante específico incluído no seu interior. O *mana* indica a própria capacidade de tornar significativo um sistema, ou seja, de fazer com que uma porção do mundo real, considerada sob um certo ponto de vista, passe a ser o símbolo de uma outra porção ou de toda a realidade. Noutras palavras, o *mana* representa o *facto* do pensamento simbólico, que torna os seres humanos capazes de comunicar, de trocar mulheres, de acreditar na magia.

Em conclusão, na passagem de Mauss a Lévi-Strauss a relação entre o pensamento simbólico e a sociedade inverte-se. Enquanto Mauss, como Durkheim, procura

---

<sup>170</sup> *Ibidem*, p. XLIV.

<sup>171</sup> *Ibidem*, p. L.

uma origem social da linguagem e considera termos como *hau* e *mana* o reflexo de uma certa morfologia social, para Lévi-Strauss é o sistema categorial do pensamento simbólico que torna possível a existência de um mundo social. As ciências humanas e sociais não conhecerão nenhum tipo de avanço significativo enquanto se obstinarem a considerar as produções materiais e intelectuais dos homens como resultado das configurações sociais dos grupos em que eles vivem.

Será pelo contrário necessário, de acordo com Lévi-Strauss, tomar como tema fundamental o carácter que é mais próprio ao homem - o pensamento simbólico - que dispõe os dados da percepção natural num sistema de oposições formais tornando-os significativos, comunicáveis e traduzíveis. Desta forma, a unificação das ciências sociais terá no seu centro a *antropologia* como ciência das leis do espírito humano.

## **Filosofia e ciência**

Como vimos, as perspectivas de Merleau-Ponty e de Lévi-Strauss parecem difíceis de conciliar. Na base de uma crítica ao atomismo e ao associacionismo, que é comum aos dois e que podemos resumir na constatação que “o todo é superior às suas partes”, as suas apreciações das teorias de Saussure, de Freud, de Mauss e dos antropólogos americanos são sistematicamente divergentes. As suas posições parecem incomensuráveis.

Em 1953 o filósofo dedica um dos seus cursos na Sorbonne ao tema ‘Les sciences de l’homme et la phénoménologie’<sup>172</sup>. No âmbito deste curso considera, na

---

<sup>172</sup> ‘Les sciences de l’homme et la phénoménologie’ (primeira parte, 1951 -1952), Paris, Centre de Documentation Universitaire. 1952, texto dactilografado, e, depois, in *Parcours deux 1951-1961*, cit., pp. 49-128 e, depois, juntamente com a segunda parte, in ID., *Maurice Merleau-Ponty à la Sorbonne (1949-*

linha de Husserl, que os procedimentos de indução, que são centrais nas ciências exactas, não se reduzem à mera observação dos factos mas compreendem sempre a utilização de *fições idealizantes*. Neste sentido, a ciência e a fenomenologia estão menos longe do que parece, sendo que ambas praticam uma mesma “lecture d’essence”<sup>173</sup>.

Poucos anos depois, em algumas páginas de *Tristes tropiques*, Lévi-Strauss formula a esperança que um dia a filosofia abandone a sua abstracção auto-referencial e volte a assumir o papel de *ancilla scientiarum*. É este o único papel que ela pode ocupar, defende o antropólogo, pelo menos enquanto a ciência não tiver ocupado todas as dimensões do saber, dispensando completamente o apoio oferecido pela filosofia<sup>174</sup>.

Já constatámos mais acima a péssima opinião do autor acerca de fenomenologia e existencialismo desde os anos da universidade. Os mestres daquela época, que dedicavam demasiado tempo a Bergson enquanto ignoravam cabalmente Saussure, encontraram no subjectivismo um álibi para manter em vida a metafísica, que pelo contrário, deviam ter ajudado a abolir definitivamente<sup>175</sup>. Dificilmente as posições de Merleau-Ponty e de Lévi-Strauss poderiam ser mais divergentes.

Tal poderia significar, como parece indicar Vincent Descombes, que a relação entre Merleau-Ponty e Lévi-Strauss, como em geral a aproximação do filósofo às ciências humanas, é fundada num mal-entendido. Ou seja, Merleau-Ponty foi de facto

---

1952). *Résumé de ses cours établi par des étudiants et approuvé par lui-même*, ‘Bulletin de psychologie’, XVIII, 3-6, 236, Paris, novembre 1964 e, depois, Cynara, Grenoble, 1988.

<sup>173</sup> MERLEAU-PONTY, ‘Les sciences de l’homme et la phénoménologie’, cit., p. 411. Merleau-Ponty refere-se às *Logische Untersuchungen* de Husserl: “Und so sind alle Gesetze der exakten Wissenschaften über Tatsachen zwar echte Gesetze, aber, erkenntnistheoretisch betrachtet, nur idealisierende Fiktionen – obschon Fiktionen *cum fundamento in re*” (Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen, Band I: Prolegomena zur reinen Logik* [1900], Max Niemeyer, Tübingen 1980, tr. it di G. Piana, *Ricerca logica*, Il Saggiatore, Milano, p. 89).

<sup>174</sup> LÉVI-STRAUSS, *Tristes tropiques* cit., p. 61.

<sup>175</sup> *Ibidem*, pp. 58 e 61.

elaborando um projecto ambicioso que visava a complementaridade entre filosofia e ciências do homem, e procurava por isso acompanhar os desenvolvimentos de todas as disciplinas com grande empenho<sup>176</sup>. Mas tratava-se de uma ambição irrealizável, o filósofo ignorava que as ciências humanas produzem o seu próprio sentido de forma autónoma e não ficam portanto à espera de serem interpretadas para fundamentar as suas teorias:

Ce projet philosophique était voué à l'échec pour une raison très simple, c'est que les disciplines savantes procèdent déjà à leur propre élaboration conceptuelle. Elles n'ont donc pas besoin de Merleau-Ponty ou d'un autre philosophe pour donner un sens à leurs découvertes. Elles travaillent déjà toutes aux deux niveaux<sup>177</sup>.

Em termos práticos, o apelo às ciências humanas e sociais em nome de fenomenologia ter-se-ia rapidamente tornado numa armadilha: “Merleau-Ponty mobilise au service de son projet d'une phénoménologie de l'histoire les autorités mêmes qui seront invoquées, après 1960, contre toute phénoménologie”<sup>178</sup>. Os jovens filósofos iniciados nas ciências do homem acabaram por repudiar a fenomenologia em nome das novas teorias estruturalistas<sup>179</sup>.

Estas observações levantam de facto questões interessantes e complexas, que voltaremos a tratar mais tarde. Para já, podemos dizer que Merleau-Ponty nunca ignorou o facto de que as ciências, tanto as naturais como as humanas, produzem a sua própria fundamentação filosófica. A questão é que a fundamentação que as ciências produzem muitas vezes não está à altura do que elas estão de facto a fazer: a filosofia

---

<sup>176</sup> DESCOMBES, entrevista incluída em F. DOSSE, *Histoire du structuralisme*, cit., p. 59.

<sup>177</sup> *Ibidem*, p. 61, nota 10.

<sup>178</sup> DESCOMBES, *Le même et l'autre*, Minuit, Paris 1979, p. 89.

<sup>179</sup> DOSSE, *Histoire du structuralisme*, cit., p. 61.

criada pelos teóricos do Behaviorismo é uma *filosofia indigente*<sup>180</sup> e as conclusões dos gestaltistas não levam a noção de Gestalt até as suas *consequências mais importantes*<sup>181</sup>. E a mesma crítica retorna no caso de Freud, agora de Lévi-Strauss e, como veremos no próximo capítulo, também, de Max Weber. Mas estaríamos enganados se pensássemos que Merleau-Ponty julga que os cientistas se devem limitar a fazer as suas pesquisas e as suas experimentações, deixando o duro trabalho filosófico para os profissionais do pensamento.

Como vimos, no seu artigo sobre *La métaphysique dans l'homme*, Merleau-Ponty pelo contrário considera que é justamente das ciências, da literatura e das artes, que vêm as contribuições mais produtivas para uma *reforma* do pensamento, para uma revisão das categorias tradicionais da filosofia. A metafísica, como interrogação acerca da natureza do mundo, foi empobrecida e afastada pelos próprios filósofos:

Dans les sciences même elle reparaît, non pas pour en limiter le champ ou pour leur opposer des barrières, mais comme l'inventaire délibéré d'un type d'être que le scientisme ignorait et que les sciences ont peu à peu appris à reconnaître.<sup>182</sup>

No artigo *Philosophie et sociologie*<sup>183</sup>, publicado em 1952, interroga-se precisamente acerca da própria possibilidade de uma relação fecunda entre filosofia e ciências sociais. É verdade, reconhece, face à *dúvida antropológica*, uma filosofia que se considere o pensamento de um espírito liberto de toda ligação, que assuma o ponto de vista de Deus, já não será possível:

---

<sup>180</sup> MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, cit., p. 3, nota 2. Cf. mais acima, p. 101.

<sup>181</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>182</sup> MERLEAU-PONTY, *Le métaphysique dans l'homme*, cit., p. 102.

<sup>183</sup> MERLEAU-PONTY, *Le philosophe et la sociologie*, 'Cahiers internationaux de Sociologie', 6e année, 1951, pp. 50-69, republicado em *Signes*, cit., pp. 123-142.

Alors que toutes les grandes philosophies se reconnaissent à leur effort pour penser l'esprit et *son dépendance*, – les idées et leur mouvement, l'entendement et la sensibilité, – il y a un mythe de la philosophie qui la présente comme l'affirmation autoritaire d'une autonomie absolue de l'esprit. La philosophie n'est plus une interrogation. C'est un certain corps de doctrines, fait pour assurer à un esprit absolument *délié* la jouissance de soi-même et de ses idées.<sup>184</sup>

Poderíamos então perguntar-nos se desta forma o filósofo não acabaria por ceder às ciências empíricas a possibilidade de conhecimento objectivo que ele próprio renunciou. Mas para Merleau-Ponty, como o exercício de uma variação ideal não permite ao filósofo alcançar um pensamento universal, da mesma maneira não é suficiente que o cientista social efectue um estudo comparativo entre culturas diferentes para que lhe seja possível emancipar-se definitivamente da sua própria. O antropólogo também, com efeito, está sujeito às mesmas dependências históricas, não pode situar-se fora de todo o espaço e de toda a história. Noutras palavras, não pode, a partir do trabalho de redução científica que ele pratica, retirar uma metafísica acabada. A um mito da filosofia contrapõe-se, de forma complementar, um mito do saber científico que pretende derivar empiricamente não apenas uma ciência dos factos, mas também uma ciência da ciência:

une sociologie du savoir (elle-même conçue à la manière empiriste) devant fermer sur lui-même l'univers des faits en y insérant jusqu'aux idées que nous inventons pour les interpréter, et nous débarrasser, pour ainsi dire, de nous-mêmes.<sup>185</sup>

A adesão ao terreno histórico e cultural é preliminar a qualquer possibilidade de reflexão sobre esta mesma adesão e é aqui que também a ciência procura o seu fundamento, embora o esqueça. A uma primeira abordagem, estas constatações pare-

---

<sup>184</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>185</sup> *Ibidem*.

cem tornar impensável qualquer ideia de verdade. Mas se pensarmos a inerência histórica com radicalidade, continua Merleau-Ponty, podemos formular uma nova ideia de verdade. A circularidade que liga o eu ao outro, à sua paisagem histórica e ao seu ambiente cultural, limita o alcance da minha visão somente se eu assumir a perspectiva de um espectador absoluto:

Mais si j'ai une fois reconnu que par elle je suis enté sur toute action et toute connaissance qui puisse avoir un sens pour moi, et qu'elle contient, de proche en proche, tout ce qui peut *être* pour moi, alors mon contact avec le social dans la finitude de ma situation se révèle à moi comme le point d'origine de toute vérité, y compris celle de la science, et, puisque nous avons une idée de la vérité, puisque nous sommes dans la vérité et ne pouvons pas en sortir, il ne me reste plus qu'à définir une vérité dans la situation.<sup>186</sup>

A verdade a que acedemos não é portanto alcançada *apesar* da nossa situação social, cultural e histórica, mas *através* dela: o meu corpo, a minha linguagem e a minha cultura separam-me da totalidade da experiência humana e, ao mesmo tempo, colocam-me em relação com ela. É somente nesta perspectiva que, de acordo com Merleau-Ponty, se podem compreender as relações entre ciência e filosofia, que não são disciplinas *opostas*, que não possuem jurisdições predeterminadas, mas são ligadas por uma *implicação recíproca*, ou seja, envolvem-se, iluminando-se mutuamente.<sup>187</sup>

A filosofia não será então caracterizada por visar certos conteúdos ou por utilizar determinados métodos, mas por chamar constantemente a atenção para a inserção vivente no tecido social e histórico, à "*l'intersubjectivité comme mienne que la science oublie tout en l'utilisant*"<sup>188</sup>. As ciências sociais visam a construção de modelos abstractos que reconduzam a esquemas objectivos a dinâmica concreta desta

---

<sup>186</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>187</sup> *Ibidem*, p. 128.

<sup>188</sup> *Ibidem*, p. 137.

comunicação primordial, a filosofia é pelo contrário o reconhecimento da sua primordialidade:

On appellera science et sociologie la tentative de construire des variables idéales qui objectivent et schématisent le fonctionnement de cette communication effective. On appellera philosophie la conscience qu'il nous faut garder de la communauté ouverte et successive des alter ego vivant, parlant, et pensant, l'un en présence de l'autre et tous en rapport avec la nature, telle que nous la devinons derrière nous, autour de nous et devant nous, aux limites de notre champ historique, comme de la réalité dernière dont nos constructions théoriques retracent le fonctionnement et à laquelle elles ne sauraient être substituées.<sup>189</sup>

O debate acerca da universalidade do complexo de Édipo, por exemplo, mostra, por um lado, que a psicanálise tende a reconduzir as relações sociais a uma mera expansão do drama sexual-agressivo individual. Por outro lado, a sociologia tende inversamente a reduzir a psique individual às relações sociais da cultura ambiente. Por conseguinte, não será possível obter uma resposta eficaz no âmbito da ciência, porque, como nota Merleau-Ponty, o drama individual e o drama colectivo são ambos verdadeiros e não podem ser reduzidos integralmente um ao outro.

Mas isto é impensável em termos de causalidade e foge portanto ao domínio da ciência. Só a filosofia pode dar conta desta dupla perspectiva, do duplo movimento, centrípeto e centrífugo, que conecta o sujeito ao mundo e ao outro, porque remete incessantemente à “l'épaisseur du présent préobjectif”<sup>190</sup>. A dimensão que é própria da filosofia será portanto a consciência da intersubjectividade que nos une progressivamente à história total: “la coexistence, non comme fait accompli et objet de contemplation, mais comme événement perpétuel et milieu de la praxis universel-

---

<sup>189</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>190</sup> MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, cit., p. 495.

le”<sup>191</sup>. Como o corpo que eu sou não coincide necessariamente com o meu corpo físico e não acaba nas suas fronteiras, mas expande-se no mundo, assim também a minha situação histórica e social é

principe de curiosité, d’investigation, d’intérêt pour les autres situations, comme variantes de la nôtre, puis pour notre propre vie, éclairée par les autres, et considérée cette fois comme variante des autres, finalement ce qui nous lie à la totalité de l’expérience humaine, non moins que ce qui nous en sépare.<sup>192</sup>

---

<sup>191</sup> MERLEAU-PONTY, *Le philosophe et la sociologie*, cit., pp. 141-142.

<sup>192</sup> *Ibidem*, p. 138.

## 4. A pluralidade da história e as matrizes simbólicas

Numa *note de travail* de *Le visible et l'invisible*<sup>1</sup> de Setembro de 1959 intitulada 'Pregnance, Transcendance', Merleau-Ponty refere que noções como as de *Gestalt*, de fenómeno ou de pregnância, permitem-nos entender diversamente a nossa relação com o ser, pondo-nos em contacto com "le pur il y a". O valor mais autêntico e instrutivo da ideia de *Gestaltung*, continua o filósofo, não é o de um "être par definition", de uma "essentialisation" mas, muito pelo contrário, o de um "*Wesen* verbal" e é precisamente neste sentido que num âmbito científico se dirigem as pesquisas de Egon Brunswik<sup>2</sup>. Nas últimas linhas desta nota, entre parênteses, Merleau-Ponty formula a intenção de retomar aqui, numa futura redacção do texto, a sua crítica da noção de *gestaltung* tal como foi elaborada por Lévi-Strauss:

[reproduire ici ma critique de l'explication de la *gestaltung* chez Lévi-Strauss par la mise en commun des chances, par la *rencontre* — oui il faut rencontre, mais ce qui s'élabore par cette rencontre, la matrice symbolique de l'Occident n'est pas un produit de la causalité] Montrer

---

<sup>1</sup> MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964, p. 260. Apresentámos uma primeira abordagem a este tema in SCARSO, *Merleau-Ponty, Lévi-Strauss e la percezione sociale*, 'Chiasmi International', n.7, 2005, pp. 371-391.

<sup>2</sup> Cf. p. ex. EGON BRUNSWIK, *Perception and the Representative Design of Psychological Experiments* [1947], University of California Press, Berkeley 1956, pp. 122-123 e 132-134.

que, la *Gestalt* surgissant du polymorphisme, cela nous situe tout à fait hors de la philosophie du sujet et de l'objet.<sup>3</sup>

Claude Lefort, que foi responsável pela edição do livro que a morte de Merleau-Ponty deixou incompleto, comenta estas linhas lamentando o facto de não ter conhecimento da crítica que aí se refere, que provavelmente o filósofo terá desenvolvido num curso ou numa nota pessoal. De qualquer forma, Lefort remete para o que julga ser o objecto desta crítica, ou seja, a elaboração da distinção entre história cumulativa e história não cumulativa que Lévi-Strauss propôs em *Race et histoire*<sup>4</sup>. Como observou Aldo Bonomi, o “breve acenno critico” que encontramos nas *notes de travail* “presuppone un discorso piú ampio, ancora inedito”<sup>5</sup>.

A recente publicação das transcrições dos cursos no Collège de France do ano 1954-55<sup>6</sup>, em particular do primeiro relativo a *L'institution dans l'histoire personnelle et publique*, coloca-nos em condições de trazer alguma luz à questão e reconstruir a crítica que Merleau-Ponty dirige a Lévi-Strauss naquele curso, sem porém ter também que tomar em consideração outros textos do mesmo período. Tal permitirá meter em relevo alguns aspectos importantes da relação entre o pensamento de Merleau-Ponty e a obra de Lévi-Strauss. Nesta época, o filósofo encontra-se empenhado num reelaboração das categorias elaboradas nas obras anteriores e que o levará em direcção ao

---

<sup>3</sup> MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, cit., p. 260.

<sup>4</sup> LÉVI-STRAUSS, *Race et histoire*, Unesco, Paris 1952, depois in ID., *Anthropologie structurale deux*, cit., pp. 377-422.

<sup>5</sup> ALDO BONOMI, ‘Nota introduttiva’ in MERLEAU-PONTY, *Segni*, trad. it. di G. Alfieri, Il Saggiatore, Milano 1967, p. 18.

<sup>6</sup> MERLEAU-PONTY, *L'institution - La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, Paris 2003.

pensamento ontológico que deveria ter tido a sua plena realização em *Le visible et l'invisible*<sup>7</sup>.

## **As mil linhas da história**

Segundo a expressão do autor *Race et histoire* é um pequeno livro que a Unesco lhe tinha encomendado para a sua colecção dedicada à ‘questão racial perante a ciência’. Outros especialistas eminentes tinham provado de forma incontestável como a ideia de uma *diferença entre raças* fosse completamente infundada do ponto de vista biológico, incumbindo-se então Lévi-Strauss de tratar da questão da *diferença entre culturas*. O antropólogo propôs-se essencialmente demonstrar como a origem da diferença entre culturas não dependa de qualidades intrínsecas, mas seja antes o produto de uma série de condições totalmente casuais.

A sua argumentação inicia-se pela refutação da ideia que haja algo como sociedades *sem história*. As sociedades que a etnologia estuda habitualmente são em geral sociedades desprovidas de escrita e baseadas em técnicas rudimentares, pelo que não deixam nenhum tipo de vestígio material significativo. A sua história é portanto desconhecida e talvez incognoscível, mas nem por isso necessariamente inexistente. Seria então mais correcto, continua o autor, distinguir entre dois diferentes tipos de história, uma *história cumulativa*, “progressive, acquisitive qui accumule les trouvailles et les inventions pour construire de grandes civilisations” e uma *história estacionária*, em que, pelo contrário:

---

<sup>7</sup> Acerca da importância da reflexão sobre a linguagem no pensamento de Merleau-Ponty, veja-se p. ex. CARBONE, *Ai confini dell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cézanne e Proust*, Guerini, Milano 1990, pp. 82 e segs., e Barbaras, *De l'être du phénomène*, cit., pp. 69 e segs.

Chaque innovation, au lieu de venir s'ajouter à des innovations antérieures et orientées dans le même sens, s'y dissoudrait dans une sorte de flux ondulant qui ne parviendrait jamais à s'écarter durablement de la direction primitive.<sup>8</sup>

A esta última faltaria então aquele *dom sintético* que, pelo contrário, caracteriza a primeira. No entanto, esta distinção não pode ser considerada conclusiva, avança Lévi-Strauss, sendo que ela é inteiramente dependente do nosso ponto de vista. Isto equivale a dizer que julgamos cumulativa a história de um grupo humano que esteja a desenvolver-se no mesmo sentido da nossa própria história, enquanto nos aparece como estacionária uma história que se mova numa direcção diferente:

L'historicité, ou, pour parler o plus exactement, la richesse en événements d'une culture ou d'un processus culturel sont fonction, non de leurs propriétés intrinsèques, mais de la situation où nous nous trouvons par rapport à eux, du nombre et de la diversité de nos intérêts qui sont gagés sur eux.<sup>9</sup>

Trata-se no fundo de uma *ilusão*, comenta o antropólogo, que para a ilustrar recorre ao 'exemplo do comboio; imagem a que Einstein recorre frequentemente para mostrar como, no âmbito da teoria da relatividade, as dimensões e a velocidade não sejam valores absolutos, mas dependam da posição do observador<sup>10</sup>. Para um viajador sentado num comboio perto da janela, a velocidade e o comprimento dos comboios que lhe passam ao lado variam consoante eles se movam na mesma direcção ou em direcção oposta à do primeiro: "Or, toute membre d'une culture en est aussi étroitement solidaire que ce voyageur idéal l'est de son train"<sup>11</sup>. Com a única diferença,

---

<sup>8</sup> LEVI-STRAUSS, *Race et histoire*, cit., p. 391.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 396.

<sup>10</sup> Cfr. p. ex. o capítulo 'The relativity of simultaneity', in ALBERT EINSTEIN e ROBERT W. LAWSON, *Relativity: The Special and the General Theory*, Routledge, London 2001, pp. 19 e segs.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 397.

sublinha Lévi-Strauss, que a relatividade das ciências físicas e a relatividade das ciências sociais funcionam de forma *simétrica* mas *inversa*. Num sistema físico, são os objectos que se movem na mesma direcção do observador que parecem imóveis. No mundo cultural, pelo contrário, são os fenómenos que evoluem em direcções diferentes à nossa que parecem imóveis, enquanto só aqueles que se deslocam na nossa mesma direcção parecem plenamente dinâmicos.

Em consequência desta relatividade, o juízo que nós formulamos acerca do desenvolvimento histórico de uma sociedade diferente, como também a própria ideia de história que empregamos, dependem inteiramente daquele *sistema de referências* que o ambiente em que fomos educados e em que vivemos “fait pénétrer en nous, par mille démarches conscientes et inconscientes”<sup>12</sup>.

A influência deste sistema de referências deforma inevitavelmente os nossos contactos com outras realidades culturais, e pode chegar até a torná-los impossíveis. Do ponto de vista da energia disponível *per capita*, que é característica do Ocidente “maître des machines, alguns grupos humanos podem de facto dar a impressão de serem caracterizados por uma história estacionária, no entanto, estes mesmo grupos podem aparecer completamente cumulativos no que diz respeito, por exemplo, à sua produção artística. Se tomássemos como critério a adaptação a condições geográficas desfavoráveis, seriam então os Esquimós e os Beduínos a conseguirem os resultados mais consideráveis. Do ponto de vista do pensamento filosófico e religioso, o primado deveria ir à Índia. Mais ainda, tomando em consideração a complexidade das suas regras de parentesco e a refinação com que foi formalmente elaborado, são sem dúvi-

---

<sup>12</sup> *Ibidem*.

da, os Australianos que detêm a primazia nesta área, apesar de possuírem uma cultura técnica bastante primária. Lévi-Strauss, com uma formulação que ele próprio redimensionará na segunda edição deste texto, declara os povos aborígenes da Austrália “non seulement les précurseurs de toute sociologie familiale, mais encore le véritables introducteurs de la rigueur spéculative appliquée à l'étude des faits sociaux”<sup>13</sup>. Em consequência desta pluralidade de perspectivas, chegar a uma hierarquia definitiva das diferentes culturas humanas requereria, de acordo com o autor, a assunção contemporânea de todos os pontos de vista possíveis:

pour débrouiller un échevaux formé de fils aussi nombreux et ténus, il ne faudrait pas faire moins que soumettre la société considérée (et aussi le monde qui l'entoure) à une étude ethnographique globale et de tous les instants.<sup>14</sup>

Lévi-Strauss convida a não esquecer que a presença de um observador introduz *alterações e perturbações subtis* nas comunidades que são objecto de estudo: “Cette situation justifie qu'on introduise dans les sciences sociales la notion de probabilité, présente depuis longtemps déjà dans certaines branche de la physique”<sup>15</sup>. Trata-se de um facto indiscutível, reconhece por outro lado o antropólogo, que, do ponto de vista da técnica e do pensamento científico, a civilização ocidental resulta mais cumulativa do que todas as outras. É verdade que, a uma observação atenta, todos os grupos humanos produzem algum tipo de inovação e são portanto, de alguma forma, cumulativos<sup>16</sup>. Só que, na maior parte dos casos, as acumulações não comportam

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 400.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 407.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 411.

modificações significativas, enquanto noutros casos, porém bastante raros, dão lugar a uma “réaction en chaîne”<sup>17</sup>.

Na história humana reconhecemos apenas dois momentos em que se realizou uma “multiplicité d’inventions orientées dans le même sens”<sup>18</sup> cujo número e coerência fosse tal para poder realizar “des changements significatifs dans les rapports que l’homme entretient avec la nature... qui ont, à leur tour, rendu possible d’autres changements”<sup>19</sup>: a revolução neolítica e a revolução industrial<sup>20</sup>. Se bem que numa perspectiva de longa duração, continua Lévi-Strauss, a questão da precedência perca o seu valor, devemos admitir que, a partir de um capital neolítico inicial que era comum a grande parte do planeta, a revolução industrial teve o seu começo na Europa ocidental e não noutras partes do mundo. Aqui o antropólogo introduz a sua argumentação chave, que ilustra recorrendo à metáfora da *roulette*. No jogo da *roulette* a saída de uma série de dois números consecutivos é relativamente frequente, enquanto uma série de três números já é muito menos frequente e ainda mais rara será uma série de quatro números e assim por diante:

Un joueur... qui ne parierait jamais que sur les séries le plus longues (de quelque façon qu’il conçoive ces séries), aurait toute chance de se ruiner. Il n’en serait pas de même d’une coalition de parieurs jouant les mêmes séries en valeur absolue, mais sur plusieurs roulettes et en s’accordant le privilège de mettre en commun les résultats favorables aux combinaisons de chacun.<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 409.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ibidem*. Sem dúvida outras mudanças tiveram lugar, mas por se terem direccionado em sentidos diferentes do que caracteriza a nossa cultura “ne peuvent pas *prendre un sens* pour l’homme occidental moderne (en tout cas, pas tout leur sens)” (*Ibidem*).

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 412.

Uma série muito comprida de números consecutivos na *roulette* corresponde àquela combinação de requisitos que permitem um salto cultural radical, e isto, como é óbvio, sempre do ponto de vista do nosso sistema de referência, sendo que outras culturas poderão interpretar como séries algumas sequências de números que aos nossos olhos aparecem sem nenhum tipo de relação.

Uma sociedade com história estacionária, aliás, com uma história menos cumulativa, deriva esta sua característica simplesmente do facto de ser *isolada*, enquanto uma sociedade cumulativa goza do privilégio de estar em contacto com grupos muito diferentes. Ou seja, algumas culturas tiveram a vantagem de poder estabelecer *coligações* mais extensas e mais duradouras face às conseguidas pelas outras. A América pré-colombiana, por exemplo, era habitada por numerosas culturas que mantinham intensos contactos entre si. Porém, por outro lado, todas elas descendiam daquela única estirpe que havia povoado o continente americano em tempos relativamente recentes. Inversamente, as sociedades que existiam na Europa renascentista e que, de maneira análoga, gozavam de intensas trocas recíprocas, distinguiam-se entre si por tradições muito mais longas. Tal significa, de acordo com Lévi-Strauss, que as primeiras tenham sido muito menos cumulativas do que as segundas e que portanto houvesse uma probabilidade maior que uma *revolução*, uma *reação em cadeia*, ou seja, uma longa série de números consecutivos na metáfora da *roulette*, se realizasse na Europa ocidental.

Como já tinha acontecido aquando da sua apreciação da 'Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss'<sup>22</sup>, Merleau-Ponty abre a sua leitura sublinhando o facto que Lévi-Strauss revela ter plena consciência de que o cientista social está sempre implica-

---

<sup>22</sup> Cf. mais acima, pp. 149 e segs.

do numa situação histórica, num horizonte cultural determinado. Mas o reconhecimento desta situação, em vez de abrir o espaço a uma *sociologia fenomenológica*, continua o filósofo, leva pelo contrário o antropólogo a amparar-se numa posição objectivista e a sugerir a possibilidade e ainda a necessidade de alcançar um ponto de vista completamente distanciado<sup>23</sup>.

A dependência de um sistema de referências próprio da nossa cultura e ao qual não nos podemos subtrair, assim como a impossibilidade de destrinçar a intricada meada formada pelos inúmeros fios da história, levam Lévi-Strauss, como vimos, a introduzir a noção de probabilidade. Ou seja, nota o filósofo, se por um lado se afirma a ideia da opacidade total da história e do mundo social, por outro lado, introduz-se, o ponto de vista de um observador absoluto recorrendo ao cálculo combinatório.

Perante o olhar distanciado do *Kosmotheoros*, segundo a expressão a que Merleau-Ponty recorre com frequência, “le social est objet”<sup>24</sup> e não se dá nenhuma diferença entre os eventos: “Les séries des événements sont probabilité et hasard. [Ici ou là a lieu] une agglomération de événements”<sup>25</sup>.

É justamente este, frisa Merleau-Ponty, o princípio em que se apoiam todas as análises de *Les structures élémentaires de la parenté*<sup>26</sup>. Os sistemas de ‘troca directa’ e de ‘troca indirecta’ que regulam as relações de parentesco são para Lévi-Strauss construções teóricas derivadas da mera consideração dos factos, porque para este “La réalité est du même genre des lois physiques”<sup>27</sup>. Ao mesmo tempo o acto de *Sinngebung*, ou

---

<sup>23</sup> MERLEAU-PONTY, *L'institution - La passivité*, cit., p. 120.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 44-45.

<sup>26</sup> LEVI-STRAUSS, *Le structures élémentaires de la parenté*, cit..

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 120.

seja, de doação de sentido, que se esconde por trás daquela operação aparentemente anódina, acaba por se confundir com a experiência vivida, enquanto visa “le point de vue de la constitution du lien social toujours recommencé en chacun e coïncide ainsi avec ce que les primitives disent”<sup>28</sup>.

Esta forma de identificação entre a sociologia e a experiência vivida, que realiza uma espécie de ‘compreensão’, permanece no entanto para Lévi-Strauss apenas uma ordem *quoad nos*. A referência a um inconsciente estrutural igual para todos os homens de todos os tempos funciona aqui um pouco como o ‘postulado de isomorfismo’ de que falamos no segundo capítulo e permite que uma postura perfeitamente objectiva possa ser revertida numa postura subjectiva igual e contrária. O mundo social e a compreensão que temos dele acabam portanto por coincidir mas não já por uma relação de implicação recíproca, o que para Merleau-Ponty representaria a visão correcta, mas muito pelo contrário apenas pelo facto que “le savoir social est un produit ou un reflex de l’être social”<sup>29</sup>.

O breve ensaio *Race et histoire*, em que o autor pretendeu apresentar a sua “petite philosophie de l’histoire à l’usage des fonctionnaires internationales”, deu lugar a várias intervenções críticas, entre as quais distinguiu-se pela veemência o artigo *Illusions à rebours* escrito por Roger Caillois e publicado em duas partes na *Nouvelle Revue Française* entre Dezembro de ‘54 e Janeiro de ‘55<sup>30</sup>. Neste texto, por vezes em tom bastante contundente, Caillois empreende uma dura polémica contra as teorias que

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> ROGER CAILLOIS, *Illusions à rebours*, in ‘Nouvelle Revue Française’, II, n. 24, décembre 1954, ano II pp. 1010-1024 e Janeiro de 1955, ano III, n. 25, pp. 58-70.

Lévi-Strauss apresenta em *Race et histoire*<sup>31</sup>. Este respondeu, com igual dureza, nas páginas de ‘Les Temps Modernes’ com um texto intitulado *Diogène couché*<sup>32</sup>. Caillois, em primeiro lugar, declarou duvidar firmemente que a superioridade de uma civilização pudesse dever-se unicamente ao acaso, sendo que entram em jogo também ‘factores internos’, porém não bem especificados:

Le hasard ne joue pas seul. Il existe aussi des facteurs intimes pour départager les concurrents. Au premier rang desquels : la méthode de recherche et et la volonté d’invention, les puissances conjuguées du raisonnement et de l’ambition scientifiques.<sup>33</sup>

Observando que “la supériorité incontestable de la civilisation occidentale [...] c’est d’avoir enfin produit des ethnographes”<sup>34</sup>, chegou de facto a relevar uma ambiguidade latente na posição de Lévi-Strauss. Apesar de tocar de facto em muitos pontos problemáticos, Caillois não desenvolveu infelizmente as suas críticas em profundidade, mas limitou-se a defender apaixonadamente o Ocidente – que unificou a história e o “par le progrès de ses techniques, par son commerce, ses conquêtes et ses guerres”<sup>35</sup> – atacando duramente o relativismo ingrato e decadente do antropólogo. Este, por seu lado, sentiu-se atacado a nível pessoal e respondeu com igual dureza confirmando ponto por ponto as suas posições, mas sem responder de facto aos apontamentos críticos de carácter mais teórico.

---

<sup>31</sup> Cfr. sobre este ponto MICHEL PANOFF, *Les frères ennemis. Roger Caillois et Claude Lévi-Strauss*, Payot, Paris, 1993.

<sup>32</sup> LÉVI-STRAUSS, *Diogène couché*, ‘Les Temps Modernes’, Março de 1955, ano X, n. 110, pp. 1187-1220. Merleau-Ponty faz referência a este artigo no âmbito do curso sobre ‘L’institution dans l’histoire personnelle et publique’, portanto não é de excluir que conhecesse também o artigo de Caillois, apesar de não o citar expressamente. O curso de Merleau-Ponty teve início em Janeiro 1955, justamente no período em que a polémica ente Lévi-Strauss e Caillois estava no seu rubro.

<sup>33</sup> CAILLOIS, *Illusions à rebours*, cit., p. 67.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 69.

Merleau-Ponty desenvolve a sua crítica numa direcção próxima à de Caillois, se bem que com maior subtilidade e acuidade filosófica, procurando ir de imediato ao cerne da questão. Pergunta-se então se não haverá algum fundamento desta “capacité cumulative”<sup>36</sup>, ou seja, se a diferença entre história estacionária e história cumulativa possa mesmo ser explicada recorrendo a uma combinação casual de elementos heterogéneos. De acordo com o filósofo, como vimos, a introdução do jogo combinatório por parte de Lévi-Strauss supõe a ausência de qualquer diferença intrínseca entre os acontecimentos, e é portanto correlativo a uma posição de tipo objectivista face ao mundo histórico. A crítica da ‘teoria da *roulette*’ é portanto estritamente conexas a uma reformulação do problema do conhecimento nas ciências sociais.

### **Do ‘tipo ideal’ à ‘matriz simbólica’**

Merleau-Ponty que se refere aqui de forma implícita à *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*<sup>37</sup>, observa que também para Max Weber o encontro casual entre determinados caracteres culturais é fundamental. No entanto, de acordo com o sociólogo alemão, a partir do encontro entre estes caracteres resulta um sistema que possui uma lógica própria, um autêntico *Kosmos*. São muitos, com efeito, os elementos que concorrem no nascimento do capitalismo: “droit, État, religion, science, - travail « libre », comptabilité, etc.”. Mas, pergunta-se Merleau-Ponty “n’y a-t-il là que coïnciden-

---

<sup>36</sup> MERLEAU-PONTY, *L’institution - La passivité*, cit., p. 44.

<sup>37</sup> MAX WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in ‘Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik’, voll. XX-XXI, 1904-1905 e, depois, Gerd Mohn, Gütersloh 1979 (trad. it. de G. Galli, *L’Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1996).

ce, ou bien, comme disait Weber, une *Rationalisierung* qui fait *Wahlverwandschaft* de tous ces faits ?”<sup>38</sup>.

Noutras palavras, o que Merleau-Ponty parece estar a sugerir aqui é que uma possível solução para os problemas inerentes à posição de Lévi-Strauss e que poderá ser procurada na obra de Weber. O sociólogo tinha sido objecto de uma aprofundada leitura no âmbito do curso do ano anterior, intitulado ‘Materiaux pou une théorie de l’histoire’<sup>39</sup>, como também no ensaio *Les aventures de la dialectique*<sup>40</sup>, redigido ainda entre 1953 e 1954.

A definição de “kantisme sans sujet transcendantal”<sup>41</sup> que Paul Ricoeur atribuiu ao pensamento de Lévi-Strauss tornou-se rapidamente conhecida. O próprio antropólogo aceitou-a com agrado, tendo com efeito, falado do seu ‘kantismo’, que reconduzia substancialmente a uns poucos princípios básicos de acordo com os quais: “l’esprit a ses contraintes, qu’il les impose à un réel à jamais impénétrable, et qu’il ne le saisit qu’à travers elles”<sup>42</sup>.

Ora, este ‘kantismo’ de Lévi-Strauss não parece estar muito longe do que, de acordo com Merleau-Ponty, caracteriza também o pensamento de Weber. No entanto, para o filósofo este último tem o mérito adicional de ter procurado de alguma forma ultrapassar esta sua posição inicial<sup>43</sup>. Observa no curso do Collège, que o *ponto de partida* de Max Weber presta de facto a maior atenção à inexaurível multiplicidade

---

<sup>38</sup> MERLEAU-PONTY, *L’institution - La passivité*, cit., p. 45.

<sup>39</sup> MERLEAU-PONTY, *Résumés de cours (Collège de France, 1952-1960)*, Gallimard, Paris 1968.

<sup>40</sup> MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955.

<sup>41</sup> PAUL RICOEUR, *Symbole et temporalité*, in ‘Archivio di Filosofia’, n. 1-2, 1963, p. 24.

<sup>42</sup> LÉVI-STRAUSS, *De près et de loin*, cit., p. 152.

<sup>43</sup> Na literatura crítica da obra de Claude Lévi-Strauss, a questão do confronto com as teorias de Weber é um tema amplamente discutido. Vale a pena citar pelo menos REMOTTI, *Lévi-Strauss. Struttura e Storia*, cit., pp. 130-5 e NANNINI, *Il pensiero simbolico. Saggio su Lévi-Strauss*, cit., pp. 386-7.

de perspectivas (*Vielseitigkeit*) que a história nos apresenta, à “contingence radicale et à l’infinité du fait historique”<sup>44</sup>. Com efeito, de acordo com uma direcção ‘kantiana’, a objectividade histórica torna-se portanto um correlativo da actividade mental do historiador deparando-se com a inexauribilidade da história, e permanece portanto essencialmente provisória e em perene e necessária confrontação com pesquisas ultteriores e outros pontos de vista.

Weber estabelece então uma oposição entre o saber – que, enquanto ‘objectividade construída’, será sempre provisório e condicionado – e a prática, entendida como “la tache infinie d’évaluer l’événement même”<sup>45</sup>. À partida, não há comunicação possível entre estes dois universos e teoria e prática requerem critérios de justificação completamente heterogéneos: “Cette attitude est une constante de sa carrière. Elle fait de l’histoire une sorte de maléfice”<sup>46</sup>.

Merleau-Ponty salienta que Weber, no entanto, nas suas pesquisas concretas, não se mantém adstrito a esta rigorosa dicotomia e parece reconhecer que se trata no fundo de limites abstractos “entre lesquels, bon gré mal gré, notre vie opère une médiation”<sup>47</sup>. Nos seus comentários, o filósofo refere-se em particular a *Die protestantische Ethik*, obra em que Weber “entre dans l’intérieur du fait historique beaucoup plus que ses principes « kantians » ne le comportaient”<sup>48</sup>. Desta forma, acaba por ultrapassar *de facto* o contraste tenaz entre os limites do intelecto e o perspectivismo infinito da história e passa da construção do intelecto à ‘compreensão’.

---

<sup>44</sup> MERLEAU-PONTY, *Résumés de cours*, cit., p. 47.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 49.

O sociólogo alemão parte assim duma posição que em muitos aspectos é análoga à de Lévi-Strauss, e que opõe, como vimos, o espírito e as suas intrínsecas limitações à opacidade impenetrável da história, uma meada que não é possível des-trinçar sendo composta por tantos fios e tão subtis. Na perspectiva do antropólogo, a solução para o círculo vicioso do relativismo reside numa espécie de *abolição do sujeito*, que pode obter-se pela introdução dum inconsciente concebido na forma de uma *natureza humana* comum a todos os indivíduos. Todavia, de acordo com Merleau-Ponty, o percurso que é possível vislumbrar nas obras de Weber é muito mais válido e produtivo indicando-nos algo como uma *relativização do relativo*.

O filósofo observa que com o seu trabalho sobre a ética protestante, Weber pretende em primeiro lugar colocar em evidência a existência de eventuais relações entre ética profissional e formas de fé religiosa, sem por isso as reconduzir necessariamente a relações casuais. O sociólogo, diz Merleau-Ponty, prefere antes falar de “parentés de choix”, ou de *afinidades electivas*. Max Weber utiliza a expressão *Wahlverwandschaften* entre aspas e sem citar a sua origem<sup>49</sup>, que seria provavelmente óbvia para o leitor de língua alemã. *Die Wahlverwandschaften* é o título do romance de Johann W. Goethe conhecido em Portugal como *As afinidades electivas*<sup>50</sup>. Merleau-Ponty, que lera o ensaio de Weber em alemão, traduz sempre o termo de forma literal como “parentés de choix” (*Wahl*: escolha, *Verwandschaft*: parentesco)<sup>51</sup>. A noção de

---

<sup>49</sup> WEBER, *Die Protestantische Ethik*, cit, Vol. 1, p. 77.

<sup>50</sup> JOHANN W. GOETHE, *Obras Completas*, vol. IV, trad. port. de Maria Assunção Pinto Correia, Círculo de Leitores, Lisboa 1992.

<sup>51</sup> A primeira tradução francesa é de 1964 e rende correctamente *Wahlverwandschaften* como “affinités électives” (WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, Paris 1964, p. 103). O facto que Merleau-Ponty recorra sempre à expressão “parente de choix” e não “affinités électives” leva-nos a crer que possa não ter tido consciência da inspiração goethiana latente nas palavras de Weber.

*Wahlverwandschaft*, ou de afinidade electiva, faz com que o acontecimento seja outra coisa para além de um mero concurso de circunstâncias, sem por isso se tornar na manifestação de uma necessidade inerente à história<sup>52</sup>.

É precisamente no contacto entre si que estas diferentes opções puderam concorrer na formação do capitalismo ocidental. A essência do sistema, portanto, não preexiste a este encontro<sup>53</sup>. Desta forma, se à partida a *Vielseitigkeit* da história – ou seja, a inexaurível pluralidade de aspectos que um acontecimento possui, os numerosos fios da meada de que fala Lévi-Strauss – representaria também para Weber o obstáculo onde todo o projecto de um conhecimento histórico objectivo vai fatalmente esbarrar, pode agora tornar-se “justement ce qui agglomère la poussière des faits, ce qui permet de lire dans un fait religieux la première esquisse d’un système économique, dans un système économique des prises de position à l’égard de l’absolu”<sup>54</sup>. A opacidade da história não é portanto completamente removida, porque entre os diferentes elementos de uma totalidade histórica Weber não pretende estabelecer relações unívocas, mas sim afinidades, na base dos factos que todos estes elementos pertencem em última análise á “trame unique des choix humaines”<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup> Michel Löwy, no seu artigo *Le concept d’affinité élective en sciences sociales* (Critique internationale n°2, hiver 1999, p. 44) fornece a seguinte definição da noção de afinidade electiva: “il s’agit du processus par lequel deux formes culturelles – religieuses, littéraires, politiques, économiques, etc. – entrent, à partir de certaines analogies ou correspondances structurelles, en un rapport d’influence réciproque, choix mutuel, convergence, symbiose et même, dans certains cas, fusion”.

<sup>53</sup> MERLEAU-PONTY, *Résumés de cours*, cit., p. 48. Cf. também ID., *Les aventures de la dialectique*, cit., p. 28.

<sup>54</sup> MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, cit., p. 31. “Le pluralisme, qui semblait interdire toute interprétation unifiante de l’histoire, prouve au contraire la solidarité de l’ordre économique, de l’ordre politique, de l’ordre juridique, de l’ordre moral ou religieux, à partir du moment où même le fait économique est traité comme choix d’un rapport avec les hommes et avec le monde, et prend sa place dans la logique des choix” (MERLEAU-PONTY, *Résumés de cours*, cit., p. 50).

<sup>55</sup> MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, cit., p. 31.

Na convicção de Merleau-Ponty, Weber procura então manter-se a meio caminho entre a história considerada como uma série de acontecimentos pontuais – que é “indifférente, agnostique, qui aligne les civilisations comme des individus incomparables” – e uma filosofia que alimenta a ilusão de poder “d’enfermer le passé dans ses catégories et le réduit à ce que nous en pensons”<sup>56</sup>. O nosso autor revela que o que permite ultrapassar esta antinomia é justamente “notre *intérêt* pour le passé : il est nôtre et nous sommes siens, rien ne peut faire que les drames qui ont été vécus ne nous parlent des nôtres et de nous”<sup>57</sup>. A alternativa entre factos e valores, entre uma “histoire objective” e uma “histoire jugeante”, revela a sua natureza fictícia quando considerarmos que é o próprio passado que introduz valores e juízos nos factos históricos, enquanto foi vivido por seres humanos: “L’objectivité veut seulement qu’on confronte le passé à ses propres critères”<sup>58</sup>. Esta alternativa é ultrapassada ao evocarmos o passado para que testemunhe sobre si próprio. Já ao querer compreender o passado o historiador introduz inevitavelmente uma certa ordem nos factos “les situer dans une hiérarchie, dans un progrès ou dans une régression” e, desta forma, acaba por retomar “le mouvement même du passé”<sup>59</sup>:

La vérité, disait Weber, « est ce qui veut valoir pour tous ceux qui *veulent* la vérité ». Le parti pris d’interroger chaque temps sur un choix fondamental qui est diffus dans ses pensées, dans ses volontés et ses conduites, et dont il n’a peut-être jamais fait le bilan, c’est le fait d’un temps qui a goûté à l’arbre de la connaissance. L’histoire science est par principe aux antipodes de l’histoire naïve qu’elle voudrait pourtant retrouver, Elle se suppose elle-même dans ce

---

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 228.

qu'elle reconstruit [...] Mais ce cercle n'est pas un vice de pensée : c'est la postulation de toute pensée historique. Et c'est consciemment que Weber y entre.<sup>60</sup>

No momento em que “l'entendement découvre dans son objet sa propre origine”<sup>61</sup>, a história deixa de ser a simples oposição entre a subjectividade do intelecto e a objectividade do passado: “Notre contact avec notre temps est une initiation à tous les temps, l'homme est historien parce qu'il est historique, l'histoire n'est que l'amplification de la pratique”<sup>62</sup>. A própria ideia de um conhecimento histórico que seja objectivo pertence a uma determinada época da história e é uma das componentes daquele amplo processo de *racionalização* que é, para Weber, o aspecto fundamental da sociedade capitalista<sup>63</sup>. Os *tipos ideais*, que o historiador introduz para permitir a formação de uma imagem determinada do passado, representariam o fosso intransponível que o separa da infinita riqueza do acontecimento somente se fossem completamente arbitrários. Mas mesmo os próprios tipos ideais pertencem ao devir histórico: “l'histoire science, avec ses méthodes, ses idéalizations, est un aspect de l'histoire réalité, de la rationalisation capitaliste”<sup>64</sup>. O movimento da compreensão histórica realiza-se então neste gesto em que a história se desdobra sobre si própria

---

<sup>60</sup> *Ibidem*. A frase citada por Merleau-Ponty aparece em WEBER, *Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* in 'Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik', n. 19, vol. 1, 1904 e, depois, in ID., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J.C. Bohr, Tübingen 1922, p. 184.

<sup>61</sup> MERLEAU-PONTY, *Résumés de cours*, cit., p. 51.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>63</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, cit., p. 33. Aqui Merleau-Ponty remete para o ensaio de KARL LÖWTH, *Max Weber und Karl Marx*, em 'Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik', n. 67, 1932, pp. 53-99 e 175-214 e, depois, in ID., *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, W. Kohlammer, Stuttgart 1960, pp. 1-67.

<sup>64</sup> MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, cit., p. 46.

procurando “de se saisir, de se dominer, de se faire raison”<sup>65</sup>. Tendo lugar num estrito contacto com a contingência, no entanto, o êxito deste gesto não é nunca garantido.

Analogamente ao que acontecia no caso da dupla *figura/fundo* da psicologia gestaltista, os *tipos ideais* weberianos são desta maneira restituídos ao fundo histórico a que pertencem e que os torna percepcionáveis. Deixam então de ser meras construções do intelecto e tornam-se, nas palavras de Merleau-Ponty, as *matrizes simbólicas* ou os *núcleos inteligíveis* em cujo redor gravita o “infini detail des facts”<sup>66</sup>:

Ces *noyaux intelligibles* de l’histoire sont des manières typiques de traiter l’être naturel, de répondre aux autres et à la mort. Au point de contact entre les hommes et les données de la nature ou du passé apparaissent comme des *matrices symboliques* qui ne préexistent nulle part, et qui peuvent, pour un temps ou pour longtemps, mettre leur marque sur le cours des choses puis disparaître sans que rien les ait détruites de front, par désagrégation interne, ou parce que quelque formation secondaire y devient prédominante et les dénature. La « rationalisation » par laquelle Weber définit le capitalisme est une de ces structures fécondes qui se lisent aussi bien dans l’art, dans la science ou dans l’économie de l’Occident.<sup>67</sup>

Para Merleau-Ponty esta tentativa de revelar as *matrizes simbólicas* que animam uma certa fase histórica, inaugurada por Weber, pode ser interpretada como o esboço de uma fenomenologia da história. Contudo, esclarece de imediato, uma fenomenologia da história que seria muito diferente da fenomenologia de Hegel, porque o sentido que ela encontra nos factos históricos é sempre instável e nunca daria lugar a um saber absoluto. Na história não se encontraria portanto uma *lógica abscondita*, como no caso da fenomenologia hegeliana, mas antes “une sorte d’*imagination de l’histoire* qui

---

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>66</sup> MERLEAU-PONTY, *Résumés de cours*, cit., p. 51.

<sup>67</sup> MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, cit., p. 28, subl. nossos.

sème ici et là les éléments capables d'être intégrés un jour"<sup>68</sup>. Aqui não se procede então por etapas consecutivas e progressões mecânicas, porque a história "comme un interlocuteur inattentif, elle laisse dévier le débat, elle oublie en chemin les données du problème"<sup>69</sup>. Nesta perspectiva weberiana continua a haver um sentido na história, que não trata de uma mera sequência de acasos, e tal sentido deve ser pensado de uma forma diferente:

Le sens du système à ses débuts est comme le sens pictural du tableau, qui dirige les gestes du peintre moins qu'il n'en résulte et progresse avec eux, ou encore on peut le comparer au sens du langage parlé, qui n'est pas reporté en termes de concept dans l'esprit de ceux qui parlent, ni dans quelque modèle idéal de la langue, mais qui est plutôt le *foyer virtuel* d'une série d'opérations de parole convergentes presque à leur insu.<sup>70</sup>

Merleau-Ponty reconhece de qualquer maneira, como se torna mais evidente em *Les aventures de la dialectique*, que Weber tem o mérito de indicar este percurso de relativização do relativismo, mas por outro lado, não o acompanha até ao fundo. O autor da *Die protestantische Ethik* permaneceu ligado, apesar de tudo, a uma ideia de verdade entendida como ausência de condições e eliminação do ponto de vista. Comparado com esta verdade objectiva, embora ela continue a ser constitutivamente inalcançável, este nosso saber tateante e progressivo acaba sempre por ser encarado como algo do mesmo género da opinião e da aparência. Aquela nova filosofia da história sem dogmatismos que Merleau-Ponty procura está de alguma maneira anunciada

---

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 224.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>70</sup> *Ibidem* pp. 29. Acerca da relação entre pintura e linguagem no pensamento de Merleau-Ponty, cf. CARBONE, *Ai confini dell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust*, cit.

na obra de Weber, mas é necessário forçar a sua letra e “intépreter librement” para a poder encontrar<sup>71</sup>.

Quem teve consciência desta possibilidade e a procurou articular foi György Lukács. O filósofo húngaro (1885-1971) viveu desde 1912 em Heidelberg, e foi aluno de Heinrich Rickert e em vários aspectos foi também um aluno de Max Weber do qual se tornou muito próximo. Foi Lukács que pretendeu retomar o movimento circular entre prática e teoria, entre presente e passado e que o seu mestre tinha de alguma forma indicado. O conhecimento e a actividade prática seriam ao mesmo tempo “solidales et ouvertes”<sup>72</sup> e, longe de constituir algo como uma totalidade concluída perante o olhar destacado de um espectador, configura-se como “tâche de totalisation”<sup>73</sup>. O que Lukacs procura pois mostrar em *Geschichte und Klassenbewusstsein*<sup>74</sup>, comenta Merleau-Ponty, é que, se conduzirmos o desdobramento da história sobre si própria até ao limite, poderemos então chegar a “un absolu dans le relatif”<sup>75</sup>.

No entanto, se Weber por seu turno não tinha chegado suficientemente adiante, quando Lukács toma o proletariado como “foyer du processus social” e o julga

---

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 27. Isto pode talvez explicar, pelo menos em parte, como existam opiniões tão contrastantes acerca de uma possível proximidade entre o pensamento de Weber e a fenomenologia husserliana. A ideia de uma tal proximidade, por exemplo, é afastada sem hesitações por Guido Neri: “A mio parere tutta l’impostazione della fenomenologia è intimamente anti-weberiana” (GUIDO D. NERI, “L’ouverture della Crisi di Husserl” [1976], in Id., *Il sensibile, la storia, l’arte. Scritti 1957-2001*, cit., p. 64, subl. nossos). Ao mesmo tempo há quem, pelo contrário, concorde em aproximar Weber e Husserl, mas, repare-se, por motivações que nos parecem precisamente opostas às de Merleau-Ponty: “È questo potere di dare senso all’infinità priva di senso del mondo il «presupposto trascendentale» della scienza che avvicina la «dottrina della scienza» di Weber alla fenomenologia trascendentale di Husserl e alle prime teorie neopositiviste del Circolo di Vienna” (NICOLA M. DE FEO, *Introduzione a Weber*, Laterza, Bari 1970, p. 37, subl. nosso).

<sup>72</sup> MERLEAU-PONTY, *Résumés de cours*, cit., p. 56.

<sup>73</sup> MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, cit., p. 48.

<sup>74</sup> GYORGY LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Der Malik-Verlag, Berlin 1923.

<sup>75</sup> MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, cit., p. 47.

capaz de vir a construir “une société que soit vraiment société, transparente, sans cloisonnement intérieurs, sans classe”<sup>76</sup> acaba por avançar demasiado. Em consequência, aquela “potence de doute e d’interrogation” a que Weber se referia com a palavra *cultura*, é aqui personificada pelo proletariado, que se torna então “l’incarnation dans l’histoire de la négativité”<sup>77</sup>. Para Merleau-Ponty esta também não é uma solução desejável, porquanto a ideia de uma negatividade realizada num sujeito histórico concreto acaba por desvirtuar toda a noção de um *sentido imanente à história*. As diferentes épocas históricas, para o filósofo, coagulam-se em volta de um certo modo de formular uma “interrogation sur la possibilité de l’homme”<sup>78</sup>. Mas a interrogação mantém-se e nenhuma solução se impõe enquanto tal: “c’est dans une interrogation permanente que tous les temps composent ensemble une seule et universelle histoire”<sup>79</sup>.

A sugestão da possibilidade de uma aproximação diferente ao saber histórico esta já portanto presente em Weber, que a intui sem porém a desenvolver de forma temática. Será então Lukács que a reclama e articula plenamente, porém, materializando-a anula desta forma as suas potencialidades. Mas, de qualquer forma, os dois têm o grande mérito de permitir repensar o problema da história evitando reduzi-la, por um lado, a uma mera sequência de factos equivalentes entre eles e, por outro, a um “dieu extérieur” ou a uma “raison cachée”<sup>80</sup>. De acordo com Merleau-Ponty, é possível, e necessário, evitar estes dois impasses, simultaneamente opostos e complementares, e encontrar uma nova forma de pensar a história, que se torna assim:

---

<sup>76</sup> MERLEAU-PONTY, *Résumés de cours*, cit., p. 54.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>78</sup> MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, cit., p. 39.

<sup>79</sup> MERLEAU-PONTY, *Résumés de cours*, cit., p. 52.

<sup>80</sup> MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, cit., p. 27.

c'est ce fait métaphysique que la même vie, la nôtre, se joue en nous et hors de nous, dans notre présent et dans notre passé, que le monde est un système à plusieurs entrées ou, comme on voudra dire, que nous avons des semblables.<sup>81</sup>

Esta elaboração move-se, com efeito, na mesma perspectiva daquela nova filosofia da história que talvez já Saussure, salienta Merleau-Ponty, poderia ter intuído: “une théorie du sens historique qui passe outre à l’alternative des *choses* et des *consciences*”<sup>82</sup>. Uma interrogação autêntica da história deve portanto distanciar-se de a considerar como uma *essência objectiva* como também de pressupor algo com uma *constituição subjectiva de sentido*<sup>83</sup>:

Le vieux problème des rapports du sujet et de l’objet est transformé, et le relativisme dépassé, dès qu’on le pose en termes d’histoire, puisqu’ici l’objet, ce sont les traces laissées par d’autres sujets, et que le sujet, l’entendement historique, pris dans le tissu de l’histoire, est par là même capable d’autocritique.<sup>84</sup>

## Mundo social, história e percepção

Pelo menos nesta fase, para Merleau-Ponty este “vieux problème des rapports du sujet et de l’objet”, que os seus trabalhos sobre a linguagem e a história levantaram, poderá obter um tratamento adequado graças à noção de *instituição*. E será este o tema do curso leccionado no Collège de France no ano sucessivo ao curso sobre a filosofia da história. O que o filósofo procura aqui é detectar na actividade humana algo como os traços de uma possível miscigenação entre o sujeito e o objecto.

---

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>82</sup> MERLEAU-PONTY, *Eloge de la philosophie*, p. 56.

<sup>83</sup> NERI, ‘Storia e possibilità’, cit., p. 214.

<sup>84</sup> MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, cit., p. 47.

A tendência comum em filosofia sempre foi a de considerar como a característica da consciência a sua capacidade de constituir o objecto, a sua virtude tética. Pelo contrário, para Merleau-Ponty, “les modes fécondes de la conscience sont ceux où l’objet n’a pas besoin d’être posé parce que la conscience l’habite, parce qu’elle y est au travail”<sup>85</sup>. Recorrendo à noção de instituição procura-se justamente uma saída para a “solitude philosophique”<sup>86</sup>, ou seja, da postura tradicional que se funda na absoluta centralidade dum sujeito puro, porque é algo que deve ser pensado ao mesmo tempo como interior e exterior ao sujeito.

A instituição é, noutras palavras, o *entre-deux* que surge do contacto com os objectos e com os outros sujeitos. O sujeito já não é portanto o pólo de uma *Sinngebung*, de uma doação de sentido centrífuga, deixando de ser o “soleil d’où rayonne le monde, le démiurge de mes purs objets”<sup>87</sup>, e é visado antes como o centro de um campo de presença em cujo âmbito o sentido toma forma. O conceito de instituição, que é como que uma tradução e reinterpretação da noção husserliana de *Stiftung*, é introduzido por Merleau-Ponty no propósito de mostrar que o sentido não é constituído pela consciência, mas *se autoconstitui*<sup>88</sup>. Tal significa que o conceito de instituição é proposto como alternativa à ideia de constituição promovida pela fenomenologia husserliana, sendo precisamente o que lhe impede, frisa Merleau-Ponty, de ultrapassar as aporias típicas de toda a filosofia da consciência: “Constituer en ce sens est presque

---

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 275.

<sup>86</sup> *Ibidem*. Cf. ROBERT VALLIER, *Institution: The significance of Merleau-Ponty's 1954 Course at the Collège de France*, in ‘Chiasmi International’, n. 7, pp. 281-303.

<sup>87</sup> MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, cit., p. 407.

<sup>88</sup> CARBONE, *Ai confini dell’esprimibile*, cit., p. 107.

le contraire d'instituer"<sup>89</sup>. Perante o *sujeito constituinte*, tal como teorizado pela filosofia fenomenológica clássica, o outro só pode ser pensado como a sua negação. Tal já não acontece deste modo ao tomarmos em consideração o *sujeito instituente*:

un sujet instituant peut coexister avec un autre, parce que l'institué n'est pas le reflet immédiat de ses actions propres, peut être repris ensuite par lui-même ou par d'autres sans qu'il s'agisse d'une récréation totale, et est donc entre les autres et moi, entre moi et moi-même, comme une charnière, la conséquence et la garantie de notre appartenance à un même monde.<sup>90</sup>

A instituição no seu sentido *forte*, precisa Merleau-Ponty, corresponde então ao emergir de uma matriz simbólica que permite a “ouverture d'un champ, d'un avenir selon [des] dimensions, d'où possibilité d'une aventure commune et d'une histoire comme conscience”<sup>91</sup>. O próprio Lévi-Strauss aproxima-se de alguma maneira a esta ideia de “structure féconde” quando descreve os eventos revolucionários da história como “changements significatifs dans les rapports que l'homme entretient avec la nature [...] qui ont, à leur tour, rendu possibles d'autres changements”<sup>92</sup>. Todavia, para a filosofia da história que ele elabora, a instituição não é reconhecida no seu pleno valor e é sempre interpretada como “residu, somme de parties”<sup>93</sup>

O relativismo que o antropólogo propõe é de certa forma o oposto complementar de uma ideia de saber absoluto que continua, apesar de tudo, a ser a referência fundamental, na forma de uma sociologia entendida como coincidência com o ser social. Precisamente no momento em que declara a impenetrável opacidade da super-

---

<sup>89</sup> MERLEAU-PONTY, *L'institution - La passivité*, cit., p. 37.

<sup>90</sup> MERLEAU-PONTY, *Résumés de cours*, cit., p. 60.

<sup>91</sup> MERLEAU-PONTY, *L'institution - La passivité*, cit., p. 45.

<sup>92</sup> LÉVI-STRAUSS, *Race et histoire*, cit., p. 409.

<sup>93</sup> MERLEAU-PONTY, *L'institution - La passivité*, cit., p. 44.

fície histórica dos fenómenos sociais, Lévi-Strauss acaba por colocar-se na posição de um espectador absoluto, *Kosmotheoros* de acordo como o termo privilegiado por Merleau-Ponty. O relativismo absoluto que caracteriza as culturas humanas pode ser reconhecido na sua plena verdade unicamente perante o olhar do cientista social, do antropólogo, em última análise do filósofo, na sua “solitude radicale, pensée exhaustive”<sup>94</sup>. Enquanto os sujeitos que vivem no seu interior assumem cada um a sua como sistema de referência absoluto.

Observamos como o antropólogo ilustra a noção do pluralismo impenetrável das culturas recorrendo à imagem do viajante no comboio, exemplo utilizado na explicação da teoria da relatividade. Por sua vez, Merleau-Ponty retoma justamente um dos argumentos principais da crítica que Henri Bergson dirige a Einstein em *Durée et simultanéité*<sup>95</sup>, ainda que não o refira expressamente:

se plaçant en Pierre, et remarquant que [le] temps de Paul est solidaire de son système de référence, Einstein dit: son temps est dilaté ou rétréci. Mais ce «relativisme» suppose qu'on projette en Paul l'image que Pierre a de son temps et que lui, Paul, n'a pas. [Autrement dit], Einstein physicien, solidaire de Pierre, se croit spectateur universel. Un relativisme plus radical lui apprendrait que Paul sent son temps comme Pierre le sien et rétablirait [le] temps universel non par comparaison et coïncidence des deux temps en effet incomparables, mais parce que pour chacun son temps est universel et qu'il ne peuvent rien savoir d'un temps qui ne le serait pas.<sup>96</sup>

Trata-se, avança o filósofo, do paradoxo em que incorre inevitavelmente quem quer conceber o relativismo persistindo em utilizar categorias de cariz realista, com fazem precisamente Einstein em relação ao tempo e Lévi-Strauss em relação à cultura.

---

<sup>94</sup> *Ibidem*, cit., p. 107.

<sup>95</sup> HENRI BERGSON, *Durée et simultanéité*, Alcan, Paris 1922 e, depois, P.U.F., Paris 1998.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 117

O relativismo deve chegar a fazer a sua própria autocrítica para poder ir além do mero ceticismo histórico, e será portanto necessário de alguma forma *relativizar o relativismo*:

Il faut être plus Einstein qu'Einstein et rétablir le monde de la perception avec ses « simultanéités » – de même il faut être plus relativiste que Lévi-Strauss et replacer le savoir dans le monde de la perception historique avec les opérations de « compréhension ».<sup>97</sup>

Frequentemente o antropólogo usa de facto uma linguagem ligada de forma estrita à experiência vivida, frisa Merleau-Ponty, como quando diz, por exemplo, que os diferentes sistemas de parentesco podem jogar pelo seguro ou adoptar uma atitude mais aventureira<sup>98</sup>. Contudo em cada um destes casos explica de imediato que se tratam unicamente de metáforas, retirando-lhes qualquer valor substancial<sup>99</sup>. As leis do mundo social, tal como as leis do mundo físico, não carecem da nossa presença para poder funcionar: “[l]’atome n’a pas besoin de connaître [les] lois pour les suivre”<sup>100</sup>. A perspectiva absoluta de Lévi-Strauss mantém como referência constante um saber absoluto, colocado fora de qualquer situação, enquanto, defende Merleau-Ponty, o conhecimento é sempre histórico e impuro e o seu objecto é um devir do sentido<sup>101</sup>: “C’est le problème déjà posé par *Gestalttheorie*: il faudrait se demander ce que signifie « gravitation » sociale hors *non pas de toute pensée, mais de toute vie*”<sup>102</sup>.

Quando o antropólogo escreve que as relações de reciprocidade nos sistemas de troca generalizada são “relations orientées”<sup>103</sup>, cuja direcção depende do ponto de

---

<sup>97</sup> *Ibidem*.

<sup>98</sup> Cf. p. ex. LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 51 e p. 396.

<sup>99</sup> MERLEAU-PONTY, *L’institution - La passivité*, cit., p. 120.

<sup>100</sup> *Ibidem*, 116.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 116, subl.nosso.

<sup>103</sup> LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, cit., p. 206.

vista de quem as pratica, está de certa forma a denunciar as operações de *compreensão* que sustentam o seu discurso. Muito provavelmente contra a sua própria vontade, revela aqui que o conhecimento, antes de ser um confronto entre um sujeito e um objecto, é mais próximo a um “comparaison comme de deux choses vues”<sup>104</sup> e abre o caminho a uma possível *sociologia fenomenológica*. As metáforas de Lévi-Strauss deverão portanto ser lidas de forma literal e teremos que reconhecer que também o espaço social é orientado *perceptivamente*:

Comme la chose perçue est principe de cohésion vécue sans être essence, le système symbolique, le pattern, serait chose sociale. Une société [est] perçue comme une chose, - et, comme une chose, n’est jamais « pure ». <sup>105</sup>.

Tal como verificámos nos capítulos anteriores, para Lévi-Strauss o inconsciente é um conjunto de leis formais universais cujo estatuto, ao mesmo tempo individual e colectivo, permite e garante a comunicação directa entre a consciência subjectiva do observador e o comportamento objectivo dos observados. De acordo com Merleau-Ponty, o inconsciente deve pelo contrário ser interpretado como “fondement perceptif”<sup>106</sup>. As ciências sociais mais não fazem de que desenvolver as implicações da percepção social e destacar os *centros de inteligibilidade* que nela surgem. Como fazem também, por outro lado, a lógica, a matemática e a própria fenomenologia. Mas tudo o que estas disciplinas trazem à expressão continua a ser *expressão de...*, e não se trata

---

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 107n.

<sup>105</sup> MERLEAU-PONTY, *L’institution - La passivité*, cit., p. 121.

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 118. Sobre a relação entre inconsciente psicanalítico e percepção, e sobre o valor ontológico que esta relação assume no pensamento do último Merleau-Ponty, cf. CARBONE, *Una deformazione senza precedenti. Marcel Proust e le idee sensibili*, Quodlibet, Macerata 2004, pp. 109 e segs.

simplesmente da extracção de um conteúdo que estava desde sempre já presente mas de uma “idéalisation qui a un autre sens d’être que l’exprimé”<sup>107</sup>.

O sistema objectivo que a antropologia de Lévi-Strauss julga encontrar por baixo dos fenómenos é na realidade uma construção artificial, as estruturas do parentesco não são interpretadas como essências, mas como “styles de coexistence”<sup>108</sup>. O saber sociológico deve portanto ser entendido como a idealização da nossa percepção social, da mesma forma como a geometria ou as leis da perspectiva são idealizações da nossa percepção visual. O sistema que derivamos desta operação de idealização será fundado:

non dans [un] entendement divin qui serait « le réel » (pour Lévi-Strauss comme pour Engels), non sur [une] « finalité » d’essences travaillant derrière notre dos, mais sur [la] configuration sociale qui serait l’appareil symbolique de cette intersubjectivité.<sup>109</sup>

Como se pode verificar, para Merleau-Ponty é a própria configuração social que constitui o aparato simbólico e este não é portanto o simples resultado das operações que uma hipotética função simbólica exercitaria sobre materiais brutos. Lévi-Strauss considera a troca como a razão de ser da proibição do incesto e logo de todos os sistemas de parentesco, isto é, a consequência directa da perspectiva objectivista por ele assumida perante os fenómenos sociais. Perante o olhar de Deus, o mundo social procede como um sistema físico qualquer e, como tal, só pode estar submetido a leis análogas, como por exemplo, as leis da termodinâmica.

---

<sup>107</sup> MERLEAU-PONTY, *L’institution - La passivité*, cit., p. 118.

<sup>108</sup> *Ibidem*.

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. 121.

A dificuldade que o antropólogo encontra ao procurar estender os resultados obtidos no estudo dos sistemas de parentesco ‘simples’ às sociedades complexas, observa Merleau-Ponty, é reveladora. Lévi-Strauss considera as estruturas ‘simples’ como se fossem elementares, ou seja, como se fossem os elementos fundamentais na base dos quais é possível construir toda uma variação possível. Pelo contrário, estes ‘elementares’ são casos particulares de dinâmicas mais amplas que nunca lhes poderão ser simplesmente reduzidas. Termos como ‘troca’ e ‘sistema elementar’ deveriam antes ser reinterpretados à luz de noções mais abrangentes como ‘coexistência’ e ‘intersubjectividade’.

A posição de Lévi-Strauss face a história, seja como disciplina ou como dimensão da experiência humana, levantou protestos e críticas de historiadores. De certa forma, mantendo-se de facto numa perspectiva inaugurada por Durkheim<sup>110</sup>, a antropologia estrutural continuava a afirmar o seu estatuto científico *à custa* da historiografia, que se via condenada à retaguarda epistemológica por ser uma ciência *demasiado humana*. Mas cedo o antropólogo negou a intenção de retirar credibilidade a uma disciplina fundamental como a história, ambicionando apenas delimitar as áreas de intervenção de duas disciplinas que trabalham necessariamente lado a lado. O historiador e o etnólogo trabalham o mesmo objecto, que é a vida dos homens em

---

<sup>110</sup> “Relações de interdependência e, ao mesmo tempo, de aguda tensão entre a história e as ciências sociais têm suas raízes fincadas nos debates entre a sociologia durkheimiana e a história metódica [...] Desde a fundação de ‘L’Année Sociologique’, Durkheim passa a comandar uma “guerra de movimento”, de anexação das demais disciplinas das ciências humanas. O conceito de causalidade social deveria ser o amálgama dessas ciências, cabendo à sociologia o papel centralizador. A história era o alvo privilegiado desta estratégia” (FERNANDO TEIXEIRA DA SILVA, *História e Ciências Sociais: zonas de fronteira*, ‘História’, XXIV, n.1, São Paulo 2005, pp. 128).

colectividade, e prosseguem portanto no mesmo caminho e no mesmo sentido, só que com duas *orientações opostas*:

l'ethnologue marche en avant, cherchant à atteindre, à travers un conscient qu'il n'ignore jamais, toujours plus d'inconscient vers quoi se dirige ; tandis que l'historien avance, pour ainsi dire, à reculons, gardant les yeux fixé sur les activités concrètes et particulières, dont il ne s'éloigne que pour les envisager sous une perspective plus riche et plus complète. Véritable Janus à deux fronts, c'est, en tout cas, la solidarité des deux disciplines qui permet de conserver sous le yeux la totalité du parcours.<sup>111</sup>

Para demonstrar como uma exacta colaboração entre etnologia e história seja não só possível mas extremamente produtiva, o antropólogo cita o trabalho de Lucien Febvre de 1942, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle: la religion de Rabelais*<sup>112</sup>. Deixando nitidamente atrás a história entendida como mera cronologia de reinados, tratados e guerras, o autor deste ensaio assume uma postura muito próxima do estudo etnológico ao tomar em consideração “attitudes psychologiques” e “structures logiques” que, por serem eminentemente inconscientes, podem ser derivadas apenas de forma indirecta da análise dos documentos. Como disse o próprio Febvre:

L'histoire se fait avec des documents écrites, sans doute. Quand il y en a. Mais elle peut se faire, elle doit se faire avec tout ce que l'ingéniosité de l'historien peut lui permettre d'utiliser [...] Donc, avec des mots. Des signes. Des paysages et des tuiles. Des formes de champs et de mauvaises herbes. Des éclipses de lune et des colliers d'attelage. Des expertises de pierres pas des géologue et des analyse d'épées en métal par des chimistes.<sup>113</sup>

---

<sup>111</sup> LÉVI-STRAUSS, *Histoire et ethnologie*, in 'Revue de métaphysique et de morale', LIII, 1949 e, depois, in ID., *Anthropologie structurale*, cit., p. 32.

<sup>112</sup> FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle: la religion de Rabelais*, Albin Michel, Paris, 1947.

<sup>113</sup> FEBVRE, *Combats pour l'histoire*, A. Colin, Paris 1953, p. 428.

Lucien Febvre e Marc Bloch, ambos professores na Universidade de Estrasburgo, fundaram em 1929 as *Annales d'histoire économique et sociale*<sup>114</sup>, uma revista que renovara de forma radical os métodos da pesquisa histórica e que promoveu uma corrente metodológica muito fecunda chamada justamente “École des Annales”<sup>115</sup>. A revista nasceu em explícita oposição aos métodos tradicionais de investigação histórica, representados, entre outros, pela perspectiva positivista de Charles Seignobos<sup>116</sup>, que marginalizara a história cultural e social em favor da história política.

Febvre e Bloch reivindicavam uma atitude mais problematizante e abrangente e em que assumiram o papel importante das contribuições vindas de outras disciplinas, tais como a economia, a geografia e a sociologia. Graças aos seus trabalhos, e aos dos seus seguidores, estabeleceram gradualmente uma nova perspectiva historiográfica, em que a pesquisa histórica se apresentava como um trabalho colectivo, orientada para os problemas e aberto à história social. A novidade dos métodos propostos, juntamente com uma postura bastante combativa dos seus representantes<sup>117</sup>, fez com que esta corrente histórica fosse mais tarde definida “Nouvelle histoire”<sup>118</sup>.

---

<sup>114</sup> A revista teve diferentes títulos: ‘Annales d'histoire économique et sociale’ (1929-39), ‘Annales d'histoire sociale’ (1939-42 e em ’45), ‘Mélanges d'histoire sociale’ (1942-44) e, ainda hoje, ‘Annales: économies, sociétés, civilisations’ (1946-).

<sup>115</sup> Para um estudo aprofundado da história desta escola vejam-se PETER BURKE, *The French Historical Revolution: The Annales School, 1929-89*, Stanford University Press, Stanford 1990 e, mais animado por uma evidente intenção crítica acerca do desenvolvimentos mais recentes da ‘nova história’ francesa, DOSSE, *L'histoire en miettes: Des Annales à la nouvelle histoire*, Éd. La Découverte, Paris 1987.

<sup>116</sup> Cf. p. ex. LANGLOIS e SEIGNOBOS, *Introduction aux études historiques* (1898), Les Éditions Kimé, Paris 1992.

<sup>117</sup> Como sublinha Burke (*The French Historical Revolution*, cit., p. 26) Febvre costumava distinguir com firmeza entre a *nossa* história e a dos *outros*, cfr. FEBVRE, *Leur histoire et la nôtre* (1938) e *Sur un forme d'histoire qui n'est pas la nôtre* (1947) em ID., *Combats pour l'histoire*, A. Colin, Paris 1953.

<sup>118</sup> Esta expressão foi divulgada pelo livro *La nouvelle histoire* de Jacques Le Goff, publicado em 1978, mas já tinha sido utilizada para indicar os trabalhos ligados às ‘Annales’.

Os dois fundadores abriram o caminho ao que hoje chamamos comumente a história das mentalidades com duas obras monográficas marcantes, o ensaio de Marc Bloch *Les rois thaumaturges*<sup>119</sup> e o livro de Febvre sobre Rabelais que já referimos, que Burke define “one of the most seminal works of history published this century”<sup>120</sup>. Fiéis à abordagem problemática dos seus autores, estes dois ensaios pretendem responder a uma questão essencial. O livro de Bloch ocupa-se da crença, comum entre a Idade Média e o século XVIII, de que os reis tivessem o poder de curar uma doença de pele (chamada ‘o mal do rei’), com o simples toque, objecto de um ritual específico. A pergunta fundamental seria então o motivo pelo qual as pessoas daquela época acreditavam neste poder dos reis mesmo se na maior parte dos casos não se verificava nenhum melhoramento? A partir de um fenómeno aparentemente marginal, Bloch chegou a investigar a história da própria noção de realeza: “Le miracle réel se présente avant tout comme l’expression d’une certaine conception du pouvoir politique suprême”<sup>121</sup>.

Os trabalhos de Febvre eram muitas vezes animados por um intento polémico face às conclusões de outros historiadores, julgadas insuficientes ou erradas<sup>122</sup>. Abel Franc, curador na altura de uma edição do *Pantagruel*, escrevera no seu comentário ao livro que Rabelais era descrente e que escrevia com o preciso propósito de atacar o

---

<sup>119</sup> MARC BLOCH, *Les Rois Thaumaturges: Etude sur le caractère surnaturel attribue a la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, avec une préface de Jacques Le Goff, Gallimard, Paris 1983. Cf. também ID., *Apologie de l’histoire ou métier de l’historien*, 1949 (livro redigido durante a ocupação nazi e que ficou inacabado quando o autor, que participou activamente em actividades da resistência, foi capturado e fuzilado) e para uma introdução metodológica à *Nouvelle histoire*, quase em jeito de manifesto, FEBVRE, *Combats pour l’histoire*, cit.

<sup>120</sup> BURKE, *The French Historical Revolution*, cit., p. 28.

<sup>121</sup> BLOCH, *Les rois thaumaturges*, cit., p. 21.

<sup>122</sup> BURKE, *The French Historical Revolution*, cit., p. 28.

cristianismo. Febvre considerou estas ideias erradas e, sobretudo, completamente anacrónicas, enquanto atribuíam a Rabelais pensamentos que na altura nem sequer podiam ser pensados. A pergunta central do livro portanto constitui-se: seria Rabelais descrente?

O livro começa com uma análise filológica extremamente detalhada dum vasto número de documentos da época, e que se relacionavam essencialmente com as denúncias que os contemporâneos dirigiam a Rabelais por via do seu 'ateísmo'. O objectivo do historiador era o de demonstrar como o termo 'ateísta' fosse utilizado na época como um insulto genérico não estando conotado com o sentido estritamente definido que apresenta actualmente. O procedimento seria pois a análise de todas as passagens do *Pantagruel* e do *Gargantua* que demonstrassem algum desrespeito pela religião e inclusivamente pela blasfémia, que Lefranc tinha indicado como prova da postura racionalista de Rabelais. Para Febvre, tratava-se na realidade de uma paródia de argumentos sagrados que remetiam para uma longa tradição de origem medieval, e que naquela altura chegava a ser apreciada até pelos próprios clérigos. Em suma, Rabelais nunca foi um ateu racionalista, mas antes um cristão influenciado por Erasmo, fiel à religião interior mas muito crítico dos aspectos mais vácuos e exteriores da igreja católica da sua época<sup>123</sup>.

Como nota Burke, Febvre poderia muito bem ter-se contentado com o resultado obtido até aqui, afinal a pergunta fundamental já tinha encontrado uma resposta: Rabelais não era ateu<sup>124</sup>. Pelo contrário, a partir deste momento o autor, deixando um pouco de lado o caso específico de Rabelais, passa então a demonstrar como no sécu-

---

<sup>123</sup> FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle*, cit., p. 132.

<sup>124</sup> *Ibidem*.

lo XVI fosse simplesmente *impossible* ser-se ateu. Ampliando de maneira considerável o leque das suas análises, Febvre procura defender a ideia que os homens daquela época não dispunham dos instrumentos conceituais para poder conceber o ateísmo tal como veio a ser entendido mais tarde: “A chaque civilisation son outillage mental”<sup>125</sup>. Faltavam até as próprias palavras necessárias para articular uma forma de materialismo racionalista próximo ao que Lefranc atribuíra a Rabelais, tais como ‘abstracto’ e ‘concreto’ ou ‘absoluto’ e ‘relativo’<sup>126</sup>. A partir de questões ligadas à história da língua, com uma pesquisa muito inovativa, Febvre chega a traçar uma autêntica psicologia histórica.

As diferenças entre a nossa época e o século XVI não se limitam à questão do ateísmo, mas inclusivamente às próprias dimensões de espaço e de tempo eram percebidas de maneira diferente. Havia poucos relógios, quase nenhum era particular, e o tempo era medido com o tocar do sino da igreja que anunciava a sucessão das rezas e dos ofícios religiosos, com o percurso do sol no céu ou o comportamento dos animais domésticos. Ainda, para Febvre naquela época o sentido da visão era muito menos desenvolvido do que hoje, havia um certo “retard de la vue”<sup>127</sup>. Claro, os homens e as mulheres daquela época tinham a mesma acuidade visual do que os de hoje, como tinham também o mesmo olfacto e o mesmo sentido do sabor, no entanto, “ils ne l’avaient pas encore mise à part des autres sens”<sup>128</sup>. A este facto ligava-se estritamente a dificuldade da apreciação quantitativa das suas expe-

---

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 385. A procura de “les mots qui manquent” é um traço típico da metodologia de pesquisa de Febvre, cf. p. ex. FEBVRE, ‘Civilisation. Évolution d’un mot et d’un groupe d’idées’, in ID., [et al.], *Civilisation, le mot et l’idée*, La Renaissance du Livre, Paris 1930, pp. 1-55.

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 471.

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 472.

riências, que permaneciam ligadas a uma perspectiva qualitativa. E, em última análise, tudo isto fazia com que, no século XVI, houvesse uma noção muito fraca do impossível: “Au vrai, personne alors n’avait le sens de l’impossible. La notion de l’impossible”<sup>129</sup>. Portanto, uma visão de tipo racionalista, materialista ou, mais em geral, científica das coisas era impossível: chegará muito mais tarde “le jour où, pour tous les esprits, le *non posse* engendrera le *non esse*”<sup>130</sup>.

Muitas das conclusões retiradas por Febvre neste livro foram entretanto revistas e ultrapassadas. A ideia de um subdesenvolvimento da visão já não parece muito sustentável e o historiador foi acusado de considerar todos os homens que viveram durante o espaço de um inteiro século como se representassem um conjunto homogêneo e não existissem diferenças entre aristocratas e camponeses ou homens e mulheres. Mas de qualquer forma este livro foi fundamental pelas questões e os problemas que formulou e os métodos que utilizou para os enfrentar e teve uma influência excepcional na historiografia moderna, abrindo caminho à história das mentalidades e até a uma história das sensibilidades.

É interessante verificar que esta mesma obra já tinha sido citada por Merleau-Ponty, em 1949, como exemplo eminente e mais conseguido do que deve ser a difícil tarefa do historiador:

il nous faut réveiller le passé, le remettre au présent, reconstituer l’atmosphère de l’époque telle qu’elle a été vécue par les contemporains, sans lui imposer des catégories nôtres, et, cela fait, déterminer de plus si les contemporains ont été mystifiés, qui, d’eux ou de nous, a le mieux vu la vérité du temps. C’est encore une fois un problème de communication qui se pose. Comme M. L. Febvre l’a parfaitement montré, à propos de l’incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle,

---

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 476.

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 477.

l'univers mental de Rabelais ne peut pas être décrit dans notre langage ni pensé à l'aide de nos catégories.<sup>131</sup>

Como nota o filósofo, não obstante em muitos aspectos Rabelais não possa ser definido rigorosamente como um crente, seria errado defini-lo como descrente utilizando o sentido que esta definição tem hoje. A religião emprenhava de tal forma o horizonte cultural dos homens do século XVI, mesmo implicitamente, que uma posição como a de Rabelais nunca poderia ser reduzida a uma alternativa crente – não crente tal como esta se apresentaria séculos depois. Procurar compreender o século XVI significa então procurar reconstruir aquele horizonte cultural que já não é o nosso: “ce será, à travers notre propre situation historique, rejoindre en pensée la sienne”<sup>132</sup>. A compreensão adequada do passado não será então nunca alcançada a partir do olhar de um *observador absoluto* que se ilude, como acreditou Seignobos, com dominar todos os tempos a partir do seu ponto de vista privilegiado. Mas, pelo contrário, reconhecendo que o passado “a été pour lui-même” e que a própria ideia de objectividade tem uma história, faz parte da história:

Nous n'atteignons pas l'universel en quittant notre particularité, mais en faisant d'elle un moyen d'atteindre les autres, en vertu de cette mystérieuse affinité qui fait que les situations se comprennent entre elles.<sup>133</sup>

A *atitude natural* do homem leva-o a acreditar que está perante um mundo e um tempo objectivos que o seu pensamento pode sobrevoar e analisar de acordo com a sua vontade. A ciência surge justamente como complemento e sistematização desta

---

<sup>131</sup> MERLEAU-PONTY, ‘Revue de Métaphisique et de Morale’, LII, 1947 e, depois, in *Sens et non-sens*, cit., pp. 112-113.

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>133</sup> *Ibidem*.

atitude: “elle sous-entend toujours un observateur absolu en qui se fasse la sommation des points de vue, et corrélativement un géométral de toutes les perspectives”<sup>134</sup>. Ora, as ciências humanas, “dans leur orientation présente”, assumem um valor eminentemente metafísico ao reconduzir-nos àquela “dimension d’être” que o homem deixa para trás com a atitude natural<sup>135</sup>. É justamente neste sentido que se dirige o trabalho de Lucien Febvre, ao mostrar-nos como não haja uma experiência do tempo que seja única e que se tenha mantido uniforme ao longo de todas as épocas.

Podemos então perguntar como é possível que, seja Lévi-Strauss como Merleau-Ponty, façam ambos uma apreciação tão favorável do livro de Febvre, apesar de defenderem, pelo menos aparentemente, abordagens da história muito diferentes entre si. O filósofo voltou a mencionar o livro de Febvre no seu curso sobre ‘L’institution dans l’histoire personnelle et publique’. Aparentemente a questão complica-se ainda mais quando aqui Merleau-Ponty *opõe* à noção de história que se pode retirar de *Le problème de l’incroyance au XVIe siècle*, a concepção da história defendida por Lévi-Strauss. Mas no curso existe uma pequena advertência que nos permite entender melhor o ponto em que a leitura do filósofo e do antropólogo divergem.

Em 1954, Merleau-Ponty continua a arguir que o livro sobre Rabelais dá-nos um exemplo excepcional do que pode ser o pleno reconhecimento da existência de temporalidades diferentes. Febvre deu uma contribuição essencial ao desvendar a nossa tendência para o anacronismo e a nossa ingénuo crença na eternidade das obras, como se elas pudessem ser lidas hoje da mesma forma como eram lidas há quinhentos anos atrás. Febvre defende um certo carácter *insular* do tempo, ou seja, o facto de que

---

<sup>134</sup> *Ibidem*.

<sup>135</sup> *Ibidem*.

ao longo da história não existiu uma experiência única e constante, mas antes diferentes *ilhas* de temporalidade. Mas atenção, sublinha Merleau-Ponty, isto não implica necessariamente a assumpção de uma posição céptica, de uma espécie de “agnosticisme historique”<sup>136</sup>. Acabariámos num cepticismo radical unicamente se ignorássemos o facto de que Febvre fala-nos da insularidade dos tempos justamente descrevendo uma outra maneira de viver o tempo. “S’ils étaient insulaires”, comenta o filósofo, “nous ne verrions même pas leur différence”<sup>137</sup>, o que significa que existe a possibilidade de uma comunicação *lateral* entre o nosso tempo e o tempo de Rabelais: “Le livre de Febvre démontre par le fait qu’on peut la voir: en partant du tout, en interprétant documents les uns par les autres, on réactive horizon”<sup>138</sup>. Não só, se os homens estivessem de facto completamente fechados no seu tempo, não haveria modo de explicar a mudança.

Está fora de dúvida de que existe uma grande diferença entre a forma como nós contemporâneos entendemos o termo ‘ateu’ e a forma como este era utilizado por aqueles que, no século XVI, atacavam os romances de Rabelais. No entanto, não deixa de ser verdade que devia de facto existir alguma diferença entre o autor de *Pantagruel* e os seus críticos. Rabelais não era ateu, mas apesar de tudo acreditava num Deus *outro* e a acusação de ateísmo significava justamente que acreditava em algo diferente daquilo em que todos os outros acreditavam. Febvre defendia que se tratavam essencialmente de diferentes formas de pensar que se mantinham, no entanto, no interior do horizonte cristão. E é verdade, comenta Merleau-Ponty, “mais cette diffé-

---

<sup>136</sup> MERLEAU-PONTY, *L’institution - La passivité*, cit., p. 112.

<sup>137</sup> *Ibidem*.

<sup>138</sup> *Ibidem*.

rence, peut-être fait éclater le christianisme dans la perspective”<sup>139</sup>. Do ponto de vista psicológico, a ideia que Rabelais possuía de si próprio, era a de ser cristão. Não obstante, diz Merleau-Ponty podemos perguntar-nos se seria efectivamente cristão do ponto de vista *ontológico*. Podem muito bem ter faltado as palavras para formular uma opinião articulada, mas o sentido também se exprime *entre as palavras* e de forma não intencional.

O que Febvre nos ensina, seja por aquilo que diz como por aquilo que faz, é que as ideias não percorrem a história como se fossem puras opiniões constantemente sujeitas a uma acção de escolha e de opção consciente: “le tissu historique est relativement lâche”<sup>140</sup>. A inércia, que é própria da linguagem, se por um lado limita as possibilidades de articulação de pensamento, por outro pode abrir o caminho a novas possibilidades implícitas. A obrigatoriedade do historiador de procurar a *objectivité* histórica muda então de sentido e significa agora:

se mettre en question devant les phénomènes, connaître ses principes au contact des traces, corrélativement déterminer le temps autre, et enfin les rapports du précurseur et de son temps.

Connaissance simultanée de soi, du temps et de l'écrivain qui s'entreconditionnent ou forment système.<sup>141</sup>

Contudo, continua Merleau-Ponty, para entendermos o inconsciente de Lévi-Strauss em sentido perceptivo de forma adequada, será necessário recorrer à psicanálise. Será pois à luz das teorias psicanalíticas que poderemos compreender o significado sexual dos diferentes sistemas de parentesco, das suas classificações e terminologias, e

---

<sup>139</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>140</sup> *Ibidem*.

<sup>141</sup> *Ibidem*, pp. 112-113.

então compreender como o inconsciente possa fornecer a base perceptiva de todo o mundo social: o “fondement perceptif du système [se trouve] dans [la] sexualité”<sup>142</sup>. Vimos como para o antropólogo, uma análise estrutural de um ou mais fenómenos sociais podia conduzir à formulação de algumas propriedades formais basilares comuns. Na base destas propriedades formais fundamentais era então possível construir, com um exercício de variação ideal, outras realizações concretas daquela mesma estrutura. Estas variantes, ou algumas delas, poderiam vir a ser confirmadas à medida que a documentação etnográfica aumenta. Mas também podem ser apenas sistemas sociais puramente possíveis, que não se realizaram por um mero acaso histórico. É a legalidade formal e a universalidade do inconsciente levi-straussiano que, recordamos mais uma vez, funciona da mesma forma no observador como nos observados, que garante a validade destas construções teóricas. Remetendo à psicanálise Merleau-Ponty procura inverter este percurso. O princípio que pode vir a unificar os diferentes sistemas sociais não é uma variação ideal e formal, mas é antes a sexualidade. O sistema passa então a ser uma “variation d’un être sexuel au monde qui est polymorphe”<sup>143</sup>. Aqui refere-se à noção de *disposição perversa polimorfa* que, de acordo com Freud, caracteriza a sexualidade da criança<sup>144</sup>. Como se sabe, para Freud a meta sexual normal é a união dos genitais masculino e feminino, a única actividade que garante a resolução da tensão sexual, uma satisfação análoga à saciedade na fome. Todo o desvio deste percurso é uma prevaricação: masturbação, homossexualidade,

---

<sup>142</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>143</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>144</sup> FREUD, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, cit., p. 92. Sobre o polimorfismo, Cf. Etienne Bimbenet, *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l’oeuvre de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 2004, p. 287.

sadismo, masoquismo, feiticismo etc. Para o fundador da psicanálise, é do maior interesse notar que qualquer criança, desde que exposta a uma sedução correspondente, pode ser encaminhada para todo o tipo de perversão sexual. Tal significa que a criança possui uma predisposição intrínseca para todos os desvios possíveis da sexualidade, que por outro lado pode permanecer, em determinadas condições, até a idade adulta. Para Freud, esta predisposição uniforme a todas as perversões representa um traço ‘universalmente humano e originário’<sup>145</sup>. Merleau-Ponty pretende então retomar a noção de polimorfismo sexual para repensar a constituição da vida social, numa perspectiva que sem dúvida deve muito aos trabalhos dos culturalistas americanos, mas também ao próprio Lévi-Strauss. A ideia de um *polimorfismo social* aparece pela primeira vez no curso da Sorbonne dedicado ao tema ‘Structure et conflits de la conscience enfantine’<sup>146</sup>, no âmbito da análise da conjectura, bastante comum, de um possível paralelismo entre crianças e ‘primitivos’. Merleau-Ponty retoma aqui o argumento utilizado por Lévi-Strauss em *Les structures élémentaires de la parenté*, ou seja, de que a criança e o homem que pertence a uma cultura tradicional podem dar a impressão de serem de alguma forma parecidos em virtude de conseguimos ver na criança “un certain fond commun à toute l’humanité”<sup>147</sup>. As diferentes formações culturais são portanto realizações particulares de um leque de possibilidades que é comum a todos os seres humanos e que é ainda presente na criança: “Chez l’enfant, on retrouve en esquisse, toutes les formations possibles”<sup>148</sup>. Nas palavras de Lévi-Strauss:

---

<sup>145</sup> “es [wird] endgültig unmöglich, in der gleichmäßigen Anlage zu allen Perversionen nicht das allgemein Menschliche und Ursprüngliche zu erkennen”, *Ibidem*.

<sup>146</sup> MERLEAU-PONTY, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, cit., p. 177.

<sup>147</sup> *Ibidem*.

<sup>148</sup> *Ibidem*.

les schèmes mentaux de l'adulte divergent selon la culture et l'époque auxquelles chacun appartient ; mais tout sont élaborés à partir d'un fond universel, infiniment plus riche que celui dont dispose chaque société particulière, si bien que chaque enfant apporte avec lui, en naissant, et sous une forme embryonnaire, la somme totale des possibilités dont chaque culture, et chaque période de l'histoire, en font que choisir quelques-unes, pour les retenir et les développer. Chaque enfant apporte en naissant, et sous forme de structures mentales ébauchées, l'intégralité des moyens dont l'humanité dispose de toute éternité pour définir ses relations au Monde et ses relations à Autrui.<sup>149</sup>

Para o antropólogo, trata-se de uma situação em tudo análoga ao que acontece na linguagem, de acordo com as observações de Jakobson. No princípio, na fase do *babillage*, a criança produz todo o tipo de sons. Mais tarde, pelo efeito de atracção do ambiente circunstante e principalmente pela actividade linguística das pessoas que tomam conta dele, a criança sofre uma súbita deflactão no leque de sons produzidos mas ao mesmo tempo este conjunto mais reduzido de sons começa a ser encaminhado para a linguagem articulada. Depois deste momento tornar-se-á muito difícil articular os sons perdidos. A língua que a criança aprende é uma realização específica efectuada a partir de um conjunto de possibilidades muito mais amplo. O mesmo acontece com as configurações sociais:

Chaque type d'organisation social représente donc un choix, que le groupe impose et perpétue. Par rapport à la pensée de l'adulte, qui a choisi et qui a rejeté conformément aux exigences du groupe, la pensée de l'enfant constitue donc un sorte de substrat universel, à l'étage duquel les cristallisations ne se sont pas encore produites, et où la communication reste encore possible entre des formes incomplètement solidifiées.<sup>150</sup>

Mais uma vez, apesar da proximidade entre as posições de Merleau-Ponty e Lévi-Strauss acerca desta temática, as diferenças não deixam de ser relevantes. E a

---

<sup>149</sup> LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, cit., p. 108.

<sup>150</sup> *Ibidem*, pp. 108-109.

principal diferença é que Lévi-Strauss nunca menciona o polimorfismo sexual e nem o remete a Freud, mas antes a Jakobson. O que se evidencia é como aquele *fundo universal* comum a toda a humanidade seja pensado pelo antropólogo na forma de regras formais e combinatórias e nunca nos termos de um inconsciente *pulsional*. A função simbólica do inconsciente levi-straussiano não é animada pela sexualidade, por uma força libidinal, pelo desejo, mas exerce a sua actividade classificatória e estruturante de forma quase mecânica, agindo sobre os dados da experiência com a mesma fatalidade com que a retina reage às diferentes frequências da luz<sup>151</sup>. Pelo contrário, para Merleau-Ponty a referencia à sexualidade é central: “C’est sous cet aspect que l’universel est là”<sup>152</sup>. Em virtude do polimorfismo sexual, na base de uma conformação sexual predeterminada e comum podem desenvolver-se, de acordo com as situações, diferentes tipos de comportamentos sexuais. Em consequência, irão desenvolver-se ‘personalidades de base’ diferentes e, a um nível ainda superior, sistemas sociais diferentes. Este ponto não está plenamente desenvolvido neste curso, mas não há dúvida que a sexualidade, pensada de acordo com a psicanálise, permite a Merleau-Ponty fazer a ponte entre o corpo e a sociedade, entre natureza e cultura. O filósofo voltará ulteriormente a articular esta questão. Como sabemos, entre 1957 e 1960 dedicou três cursos ao tema “Le concept de Nature”, o último dos quais designado ‘Nature et

---

<sup>151</sup> De acordo com o antropólogo Francesco Remotti, a ausência de forças pulsionais na teoria do inconsciente de Lévi-Strauss explica a inexistência de qualquer alusão à ideia de *repressão* e, em consequência, a grande dificuldade em reconhecer de forma adequada o papel da história: “Se dal polo individuale del rapporto tra individuo e società si elimina l’equipaggiamento istintuale, e quindi la possibilità stessa della repressione, non è più concepibile alcuna tensione all’interno del rapporto stesso” (REMOTTI, *Lévi-Strauss. Struttura e storia*, cit., p. 247).

<sup>152</sup> MERLEAU-PONTY, *L’institution - La passivité*, cit., p. 118.

Logos: le corps humain<sup>153</sup>. É neste curso, revelado apenas por *résumé* e notas, (com frequência crípticas e de difícil interpretação) que o tema do *corpo libidinal* será tratado com mais pormenor<sup>154</sup>.

Com a ideia de uma “perception historique qui, comme l’autre, laisse au second plan ce qui ne peut venir au premier, saisit les lignes de force à leur naissance, et en achève activement le tracé”<sup>155</sup>, Merleau-Ponty procura assim uma forma de repensar a história para além da alternativa entre o pluralismo radical e o sistema absoluto. Com esta deslocação o saber das ciências sociais deixa de ser pura coincidência com o mundo social, como é de acordo com a perspectiva de Lévi-Strauss, e passa a ser *expressão de...* e torna-se ele próprio uma ideia “historique-événementielle, c’est un devenir du sens”<sup>156</sup>. Estamos longe de ver resolvidos todos os problemas e Merleau-Ponty admite que a questão central é agora perceber como se realiza a aparição dos *núcleos significantes* que nos permitem pensar o social<sup>157</sup>. As próprias noções de coexistência e de intersubjectividade, propostas como solução às incertezas do pensamento levi-straussiano, são o produto de uma sociedade concreta e devem ser portanto relativizadas. Mas tais noções possuem um aspecto que não deverá ser negligenciado, pois, elas oferecem, com efeito, um *fundamento de mutua compreensão*. Pode-se então voltar a encarar a questão da diferença entre culturas e da possibilidade, negada

---

<sup>153</sup> MERLEAU-PONTY, *La nature, notes de cours du Collège de France*, établi et annoté par Dominique Seglard, suivi des résumés de cours correspondants de Maurice Merleau-Ponty. Éd. du Seuil, Paris 1995, pp. 263-380.

<sup>154</sup> O filósofo traça vários esboços do seu curso, voltando portanto a tocar na questão. O desenvolvimento mais significativo encontra-se a páginas 343-351 de *La Nature*, mas vejam-se também pp. 272, 281 e 287.

<sup>155</sup> MERLEAU-PONTY, *Résumés de cours*, cit., pp. 46.

<sup>156</sup> MERLEAU-PONTY, *L’institution - La passivité*, cit., p. 121.

<sup>157</sup> *Ibidem*, p. 118.

pelo antropólogo, de fazer uma comparação entre elas e de dispô-las numa hierarquia. De acordo com Merleau-Ponty, tendo bem presente o percurso interpretativo que tentamos reconstruir aqui, podemos falar de *sociedades abertas* e *sociedades fechadas*, ainda que num sentido algo diferente do enunciado por Bergson em *Les deux sources de la morale*<sup>158</sup>. Como sabemos, de acordo com Bergson a *sociedade fechada* representa a tipologia de grupo social que é mais natural aos seres humanos, ou seja, uma solidariedade orgânica e fortemente hierárquica, baseada na obediência a regras implícitas e tradições rigorosas. Esta sociedade não tem outro objectivo fora da sua própria subsistência e da salvaguarda da sua segurança. Apesar de ser esta a conformação social que melhor corresponde às disposições da esmagadora maioria da humanidade, surgiram ao longo da história alguns *grandes homens*, “dont chacun se trouve constituer une espèce composée d’un seul individu”<sup>159</sup>. Com a sua acção dinamizadora, estes indivíduos excepcionais conseguem levar os indivíduos à consciência de si próprios e o sistema social à superação dos seus estreitos limites naturais: “La société ouverte est celle qui embrasserait en principe l’humanité entière”<sup>160</sup>.

Para Merleau-Ponty, a *sociedade aberta* é a sociedade em que surge a ideia de que a história pode de alguma forma retomar-se a si própria. Não há maneira de dizer que esta sociedade seja *verdadeira*, continua o filósofo, no entanto podemos dizer que as outras são *falsas* enquanto “ne jouent pas le jeu mystérieux qui est de mettre tous les hommes dans le jeu, d’essayer le brassage vraiment universel”<sup>161</sup>. Tal não significa que

---

<sup>158</sup> BERGSON, *Les deux sources de la moral et de la religion*, Delachaux & Niestlé, Paris 1932 e, depois, A. Skira, Paris 1945, pp. 256 e segs.

<sup>159</sup> *Ibidem*, p. 257.

<sup>160</sup> *Ibidem*, p. 256.

<sup>161</sup> MERLEAU-PONTY, *L’institution - La passivité*, cit., p. 118.

esta sociedades não sejam as mais belas, mas de qualquer forma mantêm-se muito mais ligadas à letra da noção de *instituição* do que ao seu espírito, “qui n’est pas de limiter, de prohiber, d’enfermer dans un îlot de coutumes, mais de mettre en route un travail historique illimité”<sup>162</sup>. A vocação universal da sociedade aberta é introduzida pela própria interrogação acerca da possibilidade de uma recuperação da história pela história, o que para Merleau-Ponty implica que, diversamente de Bergson, se trate aqui de um “universel d’existence”<sup>163</sup> e não de tipo conceptual.

Foi portanto com base nestas divergências que Merleau-Ponty, discutindo a contribuição de Lévi-Strauss ‘Sur les rapports entre la mythologie et le rituel’ apresentada numa reunião da *Société Française de Philosophie* no dia 26 de Maggio de 1956<sup>164</sup>, registrou com agrado uma certa mudança de perspectiva. Na sua comunicação pretende em primeiro lugar combater a ideia, já antiga mas ainda muito difundida, de acordo com a qual entre mito e rito haveria sempre uma relação de tipo linear. O mito seria então a projecção de um rito ou, vice-versa, o rito seria a ilustração de um mito. Os exemplos oferecidos pelo antropólogo, relativos às comunidades Pawnee, Índios das planícies norte-americanas, onde existem inteiros conjuntos de mitos a que não corresponde nenhum ritual, mostram pelo contrário a ausência de qualquer homologia. Para poder compreender estes mitos é necessário, observa Lévi-Strauss, alargar a pesquisa às tribos mais próximas, onde é de facto possível encontrar ritos simétricos e inversos face aos que são presentes nas comunidades Pawnee. Mito e rito são portanto estruturas independentes entre as quais correm relações de tipo dialécti-

---

<sup>162</sup> *Ibidem*.

<sup>163</sup> *Ibidem*.

<sup>164</sup> *Sur les rapports entre la mythologie et le rituel*, in ‘Bulletin de la Société de Philosophie’, I, n. 3, juillet-septembre 1956.

co, “elles se nient, s’excusent ou se couvrent mutuellement”<sup>165</sup>, relações que por outro lado se estendem também às sociedades vizinhas. A plena compreensão da conexão entre mitos e ritos de um determinado grupo requer necessariamente, mesmo num contexto de formalização rigorosa, “un retour à la géographie et à l’histoire”<sup>166</sup>. Ou que equivale a dizer que para conhecer um povo será essencial conhecer também o estado dos seus contactos, actuais e passados, com os grupos vizinhos. O formalismo da análise estrutural, conclui Lévi-Strauss, acaba então por conduzir a uma interpretação de tipo dialéctico, antes de ser o seu oposto como se crê frequentemente.

Entre os presentes estava também Jacques Lacan, que abre o seu comentário à conferência de Lévi-Strauss declarando a sua grande dívida intelectual para com o pensamento do antropólogo e a atenção constante pelos seus desenvolvimentos. No entanto, o psicanalista não disfarça o seu desapontamento. O recorrer à história e à geografia por parte do antropólogo na explicação do sentido de mitos e ritos representa uma “intrusion massive d’un élément venu du réel”<sup>167</sup>, que só pode ter como efeito a “relativisation totale de ces systèmes symboliques”<sup>168</sup>. Em última análise, trata-se de uma posição em nítido recuo face aos textos anteriores de Lévi-Strauss, em que, pelo contrário, era proposta uma análise do mito extremamente formalizada e completamente auto-suficiente.

Lévi-Strauss mostra-se bastante sensível à crítica de Lacan e procura voltar a posicionar-se no interior da ortodoxia estruturalista. Se recorreu à história passada da sociedade, cujos mitos e ritos analisava, foi unicamente por umas “raisons résiduel-

---

<sup>165</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>166</sup> *Ibidem*.

<sup>167</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>168</sup> *Ibidem*, p. 119.

les”<sup>169</sup> que na sua essência deixam íntegra a interpretação simbólica. Não existiu nenhuma mudança de rota e nenhuma revisão de perspectiva, mas apenas uma certa *aproximação*: tendo pouco tempo disponível, a disposição não pôde apresentar de forma pormenorizada a complexa descrição formal que sustentava as teses apresentadas.

Devemos agora observar que são justamente os elementos criticados por Lacan que fornecem a base da apreciação positiva de Merleau-Ponty. Quando o antropólogo refere que para explicar a presença de um mito numa certa sociedade pode ser preciso considerar o ritual possuído por um sociedade vizinha, que a primeira conhece, está, com efeito, a apontar para algo como “un rapport vécu”<sup>170</sup>. Portanto, reconhece o filósofo, “il m’a semblé, à moi aussi, qu’il mettait les accents autrement que dans ses précédents travaux”<sup>171</sup>. A posição ilustrada por Lévi-Strauss na sua comunicação, de acordo com a qual “le formalisme n’exclut pas la dialectique, au contraire, il y introduit”<sup>172</sup>, vem redimensionar o objectivismo que tem caracterizado frequentemente as suas teorias. O filósofo julga agora que Lévi-Strauss parece ter deixado de pensar que os indivíduos vivem as leis que organizam as suas relações sociais como os átomos seguem as leis da física, posição até aqui sustentada vigorosamente. Os sistemas simbólicos já não constituem uma ordem separada e devem portanto possuir algo como um “equivalent vécu”. O papel central que agora é atribuído às relações de tipo dialéctico, e aliás, a própria utilização do termo ‘dialéctica’, de acordo com Merleau-Ponty, é um sinal evidente desta nova abertura. O filósofo

---

<sup>169</sup> *Ibidem*.

<sup>170</sup> *Ibidem*, p. 120. A intervenção de Merleau-Ponty é reproduzida em MERLEAU-PONTY, *Parcours deux 1951-1961*, cit., pp. 171-173.

<sup>171</sup> *Ibidem*.

<sup>172</sup> *Ibidem*.

conclui a sua intervenção dizendo que ele também, tal como Lacan, olha com extremo interesse para a obra do antropólogo. Contudo, adverte para o facto que uma confiança excessiva nos instrumentos matemáticos podem conduzir a uma subvalorização da dimensão histórica.

## 5. ‘Au même temps la même et toute autre chose’

Como constatámos na conclusão do terceiro capítulo, para Vincent Descombes o projecto merleau-pontiano de estabelecer uma convergência entre filosofia e ciências humanas fracassou porque era destinado ao fracasso. O interesse que Merleau-Ponty demonstrou pelas teorias de Saussure e a antropologia de Lévi-Strauss (interesse bastante crítico desde logo) e a tentativa de integrar à sua própria reflexão elementos do estruturalismo, tiveram como único êxito um “imbroglio phénoménologico-structuraliste”<sup>1</sup>. O filósofo não se apercebeu da novidade radical introduzida pelo estruturalismo, principalmente porque interpretava a noção de estrutura como equivalente à de *Gestalt*. Merleau-Ponty escreve que “la structure indique un chemin hors de la corrélation sujet-objet qui domine la philosophie de Descartes à Hegel”<sup>2</sup>. E Descombes comenta:

En 1942, Merleau-Ponty disait cela de la *Gestalttheorie*. Le structuralisme est enrôlé par lui, vingt ans après, dans la même croisade contre l’antithèse de la nature et de l’esprit. Ce qui revient à dire que Merleau-Ponty entend les « structures » du structuralisme au sens où lui-

---

<sup>1</sup> DESCOMBES, *Le même et l’autre*, cit., p. 89

<sup>2</sup> MERLEAU-PONTY, *De Mauss à Claude Lévi-Strauss*, ‘La Nouvelle Revue Française’, , 82, 1 oct. 1959 e, depois, in ID., *Signes*, cit., p. 155.

même parlait de « structure » dans *La structure du comportement* : il les confond avec des *Gestalten*.<sup>3</sup>

Em consequência deste erro, não compreendeu que uma teoria que vislumbra processos impessoais e inconscientes em todos os aspectos da realidade era inconciliável com a fenomenologia, que é por excelência uma filosofia da consciência:

Merleau-Ponty est probablement le premier à avoir été demander une philosophie au *Cours de linguistique générale*. Il en invoque ici le structuralisme contre le dualisme sartrien. Dix ans plus tard, d'autres se réclameront de Saussure pour signifier son congé à la phénoménologie : la « nouvelle philosophie de l'histoire » tirée du *Cours* ne sera pas phénoménologique.<sup>4</sup>

Parece-nos que Descombes toca aqui num ponto extremamente importante, que levanta questões fundamentais. Mas não iremos atribuir às suas conclusões o mesmo valor definitivo oferecido pelo próprio, pois, a questão merece uma avaliação mais aprofundada.

O próprio Descombes reconhece que Merleau-Ponty não foi o único a confundir a estrutura com a *Gestalt*. Efectivamente, outros pensadores ilustres caíram neste mesmo equívoco e talvez o primeiro tenha sido Ernst Cassirer<sup>5</sup>. Aliás, poderíamos chamar a atenção para o facto de que o equívoco entre estrutura e *Gestalt* foi tão comum, que até o próprio Lévi-Strauss acabou por cair nele, quando, por exemplo, presta homenagem à psicologia da *Gestalt* no final da sua introdução à *Les structures de la parenté*<sup>6</sup> ou ainda quando escreve: “Tous les ethnologues, sociologues et linguistes qui se réclament du structuralisme sont conscients des liens qui les unissent à la *Ges-*

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>5</sup> Cf. ERNST CASSIRER, *Structuralism in Modern Linguistics*, in ‘Word’, n. 1, 1945, pp. 99-120.

<sup>6</sup> LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, cit., p. XIII.

*talt-Psychologie*<sup>77</sup>. Contudo, há que admitir que se tratam de referências acessórias e no fundo superficiais. A frase que acabamos de citar surgiu em resposta a um comentário de Gurvitch e o seu tom peremptório deve-se essencialmente ao intuito polémico.

Com efeito, não se pode dizer que o gestaltismo tenha tido uma grande influência no pensamento de Lévi-Strauss, a não ser talvez de forma indirecta através das teorias de Roman Jakobson. De qualquer forma, se definirmos o estruturalismo pela centralidade absoluta que atribui à noção de signo e à referência à linguagem, como faz Descombes, é claro que se trata de algo muito diferente da psicologia da *Gestalt*.

A linguagem torna-se um elemento importante da elaboração filosófica de Merleau-Ponty a partir do início da década de 50, como constatámos no terceiro capítulo. Mas não há dúvida que o filósofo não acompanha os estruturalistas na aplicação da abordagem semiológica a todo o tipo de realidade.

Intervindo no colóquio sobre ‘Langage et inconscient’, que aconteceu em 1960, Merleau-Ponty confessa: “j’éprouve quelquefois une malaise à voir la catégorie du langage prendre toute place”<sup>8</sup>. Por outro lado, o filósofo também não parece completamente satisfeito com a abordagem fenomenológica. E se a noção de inconsciente suscita cada vez mais o interesse de Merleau-Ponty, como testemunham as notas relativas ao trabalho de redacção de *Le visible et l’invisible*, é justamente porque oferece uma alternativa tanto à visão realista e fisicalista da psique, de inspiração cartesiana e comum nas ciências, como à centralidade absoluta conferida à consciência na feno-

---

<sup>7</sup> LEVI-STRAUSS, ‘Postface au chapitre XV’, in ID., *Anthropologie structurale*, cit., p. 353.

<sup>8</sup> MERLEAU-PONTY, [Langage et inconscient], Intervenção no VI<sup>o</sup> Colloque de Bonneval (1960), in *L’Inconscient, VI<sup>o</sup> Colloque de Bonneval*, éd. Henry Ey, Desclée de Brouwer 1966, p. 143 e, depois, in ID., *Parcours deux 1951-1961*, cit., p. 274.

menologia, “du moins tant qu’on la conçoit comme une analytique intentionnelle qui distinguerait et décrirait positivement un série d’operations ou d’actes de la conscience”<sup>9</sup>.

### **Para além da Fenomenologia, aquém do estruturalismo.**

Merleau-Ponty procura algo como um caminho intermédio entre a filosofia fenomenológica e o estruturalismo propriamente dito. A sua reflexão filosófica move-se numa zona que já ultrapassa as fronteiras da ortodoxia fenomenológica, mas ainda não pertence àquela que se tornará, pouco tempo depois, a ortodoxia estruturalista. Com efeito, a sua reflexão acerca da noção de estrutura não se limita ao que encontramos nas primeiras obras.

Não se pode dizer que para Merleau-Ponty a noção de *Gestalt* de Köhler e a ideia de estrutura que foi elaborada a partir das teorias de Saussure, sejam simplesmente a mesma coisa. Se é verdade que interpreta a segunda à luz da primeira, também é verdade que reinterpreta a primeira à luz da segunda. Merleau-Ponty defende explicitamente a existência de uma continuidade entre o gestaltismo e a linguística saussuriana, o que explica, pelo menos em parte, a sua leitura ‘transgressiva’ das teorias apresentadas no *Cours*. Mas ao mesmo tempo, como observa Mauro Carbone, as análises de Saussure conduzem o filósofo a introduzir uma variante plenamente diacrítica à sua elaboração da noção de *Gestalt*, ao desenvolver a relação de figura-fundo no sentido de um ‘*écart*’, de uma pura diferença sem termos positivos<sup>10</sup>: “Il concetto di

---

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> “dans la langue il n’y a que des différences sans termes positifs” (Saussure, *Cours de linguistique générale*, cit., p. 166), cf. mais acima, pp. 50 e segs.

struttura conquistato attraverso l'indagine sul linguaggio si riverbera infatti sulla descrizione dell'attività percettiva” e a percepção é agora interpretada como “scarto fra la cosa percepita e l'impercezione di quanto la circonda”<sup>11</sup>.

A tendência do deslize materialista ou intelectualista do gestaltismo para a essencialização das formas, é evitada graças ao carácter eminentemente diacrítico da estrutura. Para Saussure, a esfera dos sons e a esfera do pensamento, consideradas em si mesmas, são apenas *massas amorfas e indistintas*<sup>12</sup> que se definem reciprocamente no encontro de uma com a outra. Por isso Saussure sublinha que a combinação destes dois níveis dá lugar a “une forme, non une substance”<sup>13</sup>, a linguagem é um “royaume flottant”<sup>14</sup>. É nesta perspectiva, continua Carbone, que Merleau-Ponty pôde abandonar a tendência a conceber a vida irreflexiva e silenciosa da consciência como fundamento positivo, tendência característica do primeiro período da sua reflexão<sup>15</sup>. A experiência perceptiva e a expressão linguística articulam-se uma com a outra em virtude do carácter diacrítico que ambas partilham. Se em *La prose du monde* a relação entre percepção e linguagem era pensada nos termos dialécticos de uma superação que conserva<sup>16</sup>, já em *Le visible et l'invisible* o filósofo escreve:

on ne peut parler ni de destruction ni de conservation du silence (et encore bien moins d'une destruction qui conserve ou d'une réalisation qui détruit, ce qui n'est pas résoudre mais poser le problème).<sup>17</sup>

---

<sup>11</sup> CARBONE, *Ai confini dell'esprimibile*, cit., p. 97.

<sup>12</sup> *Ibidem.*, p. 155.

<sup>13</sup> *Ibidem.*, p. 157, subl. nossos.

<sup>14</sup> *Ibidem.*, p. 155.

<sup>15</sup> CARBONE, *Ai confini dell'esprimibile*, cit., p. 97.

<sup>16</sup> MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*, cit., p. 61

<sup>17</sup> MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, cit., p. 202.

Como muito bem sublinha Carbone, é justamente por esta razão que nesta obra a relação entre experiência perceptiva e expressão linguística não seja já pensada em termos dialécticos mas sim de *reversibilidade*<sup>18</sup>:

Il passaggio dal mondo muto della percezione a quello *langagier* – che abbiamo visto restare problema aperto in *Phénoménologie de la perception* – viene pertanto a delinarsi non in termini di sovrapposizione del secondo sul primo e di traduzione del primo nel secondo, ma appunto in quelli di reversibilità fra campi diacriticamente organizzati.<sup>19</sup>

Se na obra de 1945 ainda estavam presentes os traços do que Carbone designa por ‘pathos do incoativo’, em *Le visible et l’invisible* a experiência perceptiva não é agora encarada como um plano que preceda a linguagem da qual seja independente, mas sim como dimensão que lhe é originariamente coexistente<sup>20</sup>. Entre o mundo do visível e o mundo da palavra, escreve Merleau-Ponty, há “bien plutôt que parallèle ou qu’analogie, solidarité et entrelacement”<sup>21</sup>. Poderíamos então dizer que Merleau-Ponty convoca o estruturalismo para combater o dualismo de Sartre, como afirma Descombes, mas também para combater o dualismo de Lévi-Strauss e até *os traços de dualismo que ainda permanecem na sua própria reflexão*.

Num artigo publicado em 1997 na revista *Les temps modernes*, volta-se a considerar a polémica que opôs Lévi-Strauss e Sartre nos primeiros anos da década de ‘60<sup>22</sup>. Do ponto de vista político, Sartre manteve-se inicialmente numa posição de *terceira*

---

<sup>18</sup> CARBONE, *Ai confini dell’esprimibile*, cit., p. 98, nota 32. O autor reenvia aqui a MERLEAU-PONTY, *Le visible et l’invisible*, cit., p. 203.

<sup>19</sup> CARBONE, *Ai confini dell’esprimibile*, cit., p. 188.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 189.

<sup>21</sup> MERLEAU-PONTY, *Le visible et l’invisible*, cit., p. 158.

<sup>22</sup> CHRISTIAN DELACAMPAGNE e BERTRAND TRAIMOND, *La polémique Sartre/Lévi-Strauss revisitée*, in ‘Les Temps Modernes’, LIII, nov-dec 1997, n. 596, pp. 10-31. Para análise dos elementos filosóficos essenciais do debate entre Lévi-Strauss e Sartre, cf. Tito Cardoso e Cunha, ‘A Natureza e a História’, em *Antropologia e Filosofia*, cit., pp. 113-126.

*força*, um existencialismo entendido como filosofia revolucionária da liberdade que procurava distanciar-se tanto do capitalismo como do marxismo. No entanto, a partir do princípio dos anos '50, o clima de contraposição radical da guerra-fria leva-o a apoiar explicitamente o Partido comunista francês e a União Soviética, ainda que reservando-se o direito à crítica enquanto “compagnon de route”.

Estas novas posições fazem eco a um profundo trabalho de reelaboração teórica que permite uma aproximação entre o seu existencialismo e o marxismo horizonte inultrapassável do nosso tempo<sup>23</sup>. Foram estas posições que levaram, como se sabe, à ruptura com Merleau-Ponty, que, em *Les aventures de la dialectique*, acusa Sartre de *ultrabolchevismo*<sup>24</sup>. Os princípios do existencialismo sartriano, tais como foram apresentados em *L'être et le néant*, tornavam impossível qualquer análise do mundo social e precisavam então de ser reformulados para esse efeito.

É justamente o que o filósofo quis fazer já em *Questions de méthode* e ainda, de forma mais extensa e aprofundada, em *Critique de la raison dialectique*<sup>25</sup>. Sartre, nestas obras, recusa o dogmatismo do materialismo dialéctico soviético e do estalinismo, que retira qualquer direito à dimensão individual, e apela a um marxismo autêntico que deveria, pelo contrário, integrar a perspectiva existencialista. Tal objectivo será alcançado unicamente se o marxismo utilizar com eficácia as contribuições vindas da

---

<sup>23</sup> “[...] les époques de création philosophique sont rares. Entre le XVIIe et le XXe siècle, j’en vois trois que je désignerai par des noms célèbres : il y a le « moment » de Descartes et de Locke, celui de Kant et de Hegel, enfin celui de Marx. Ces trois philosophies deviennent, chacune à son tour, l’humus de toute pensée particulière et l’horizon de toute culture, elles sont indépassables tant que le moment historique dont elles sont l’expression n’a pas été dépassé.” (SARTRE, *Questions de méthode*, in ‘Les Temps Modernes’, n. 139, pp. 228-417 e n. 140, pp. 658-698 e, depois, in ID., *Critique de la raison dialectique (précédé de Question de méthode)* (1960), Gallimard, Paris 1985, p. 21.

<sup>24</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, cit., p. 137 e segs.

<sup>25</sup> SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, cit.

psicanálise, da sociologia e das ciências humanas em geral. No entanto, as ciências humanas tendem a privilegiar os sistemas e as estruturas, isto é, a *razão analítica*, que isola mecanicamente os elementos que compõem os fenômenos que estuda, abstraindo-os do seu contexto. É então necessário, para Sartre, que os instrumentos metodológicos das ciências humanas e sociais sejam reformulados à luz da *razão dialéctica*, ou seja, reinseridos dialecticamente no mundo humano a que pertencem, mundo humano que é entendido fundamentalmente como a articulação da *praxis* individual à *praxis* dos outros indivíduos:

si quelque chose comme une Vérité doit pouvoir exister dans l'anthropologie, elle doit être devenue, elle doit se faire totalisation. Il va sans dire que cette double exigence définit ce mouvement de l'Être et de la connaissance (ou de la compréhension) qu'on nomme depuis Hegel « dialectique ». [...] une telle totalisation est perpétuellement en cours comme Histoire et comme Vérité historique.<sup>26</sup>

No capítulo final de *La pensée sauvage*, intitulado 'Histoire et dialectique'<sup>27</sup>, Lévi-Strauss faz uma crítica cerrada às posições de Sartre, considerado como o maior representante daquela sobrevalorização da história que é típica do etnocentrismo ocidental. No seu livro, Sartre constrói as figuras da sua antropologia filosófica, que pretende fundamentar todas as possíveis relações humanas historicamente determinadas, inspirando-se em episódios da Revolução Francesa: a revolta do bairro St. Antoine, a tomada da Bastilha, o Juramento, o Terror etc. Isto, para Lévi-Strauss, significa que a Revolução continua a ter a função de um paradigma que orienta o presente. Um paradigma necessário do ponto de vista prático, mas que não goza de qualquer prioridade do ponto de vista teórico. Mais cedo ou mais tarde será substituí-

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>27</sup> LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, cit., pp. 324 e segs.

do por outro igualmente legítimo. E, como se não bastasse, por cada um destes eventos paradigmáticos, há uma infinidade de perspectivas possíveis; uma Revolução vivida por um jacobino não é igual à Revolução vivida por um aristocrata:

Il faut donc choisir entre deux partis : soit retenir principalement l'une d'elles ou une troisième (car il y en a une infinité), et renoncer à chercher dans l'histoire une totalisation d'ensemble de totalisations partielles ; soit reconnaître à toutes une égale réalité : mais seulement pour découvrir que la Révolution française telle qu'on en parle n'a pas existé.<sup>28</sup>

Não que Lévi-Strauss tencione negar a realidade da Revolução Francesa como acontecimento, evidentemente. Em última análise são as posições que já constatámos em *Race et histoire*<sup>29</sup>. Ou seja, que o sentido deste acontecimento, como de qualquer outro, é dependente da perspectiva do observador e portanto essencialmente inesgotável. As reflexões de Sartre mostram, de acordo com o antropólogo, que o sentido da história se constitui sempre como “histoire-pour”, mas tal significa então que “Une histoire vraiment totale se neutraliserait elle-même : son produit serait égal à zéro”<sup>30</sup>. O autor da *Critique de la raison dialectique* parece ter entendido apenas metade do que Marx e Freud ensinaram. Ou seja, para compreender o homem é preciso posicionar-se do ponto de vista do sentido. E até aqui, continua Lévi-Strauss, estamos todos de acordo.

No entanto, Marx e Freud seguidamente chamaram a atenção para o facto que “*ce sens n'est jamais le bon* : les superstructures sont des actes manqués qui ont socialement « réussi”<sup>31</sup>. O sentido mais ‘verdadeiro’ nunca poderá pertencer à consciência

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 342.

<sup>29</sup> Cf. mais acima, pp. 205 e segs.

<sup>30</sup> LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, cit., p. 341.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 336.

histórica e a totalização de um certo horizonte histórico não possui nenhuma fundamentação intrínseca. Por consequência, conclui Lévi-Strauss, Sartre “se situe donc vis-à-vis de l’histoire comme les primitifs vis-à-vis l’éternel passé : dans le système de Sartre, l’histoire joue très précisément le rôle d’un mythe”<sup>32</sup>.

No seu artigo, Delacampagne e Traimond defendem que os anos que nos separam da polémica que acabámos de reconstruir demonstraram que afinal a *Critique* de Sartre ganhou. E isto porque quase todas as dicotomias defendidas por Lévi-Strauss – como dialéctico vs. analítico, povos históricos vs. povos sem história, pensamento selvagem vs. pensamento racional, etc. – caíram entretanto. O antropólogo respondeu, pouco tempo depois, às observações dos dois defensores de Sartre, afirmando que o seu pensamento foi caricaturado, que ele nunca defendeu tais dicotomias, pelo menos não como são relatadas<sup>33</sup>.

Mas o que aqui nos interessa é que Delacampagne e Traimond, como que reforçando as suas argumentações em defesa de Sartre, observam que existiram outros pensadores, seus contemporâneos, que exploraram percursos teóricos muito diferentes da antropologia estrutural de Lévi-Strauss. Um deles era Merleau-Ponty, “phenomenologue et, paradoxalement, ami de Lévi-Strauss”<sup>34</sup>. Embora não vejamos nada de paradoxal no facto de se criticar as posições de um amigo, para Delacampagne e Traimond o artigo de Merleau-Ponty *De Mauss à Claude Lévi-Strauss*, que celebra a originalidade das teorias levi-straussianas, esconde de facto alguns apontamentos críticos. O antropólogo reagiu com alguma dureza a esta anotação. O artigo de Merleau-

---

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> LÉVI-STRAUSS, *Retours en arrière*, in ‘Les Temps Modernes’, LII, Mars-Avril 1998, n° 598.

<sup>34</sup> DELACAMPAGNE e TRAIMOND, *La polémique Sartre/Lévi-Strauss revisitée*, cit., p. 23.

Ponty mais não é do que a reprodução do ‘Rapport pour la création d’une chaire d’Anthropologie sociale’ que leu por ocasião da apresentação da candidatura de Lévi-Strauss ao Collège de France no mês de Novembro de 1958<sup>35</sup>. Como quer a tradição, aquele texto, continua Lévi-Strauss, era apenas uma montagem de referências aos seus trabalhos, como passa a demonstrar detalhadamente. E conclui: “L’ambition phénoménologique mise à part, Merleau-Ponty et moi étions par certaines côtés plus près l’un de l’autre que lui-même ne l’était de Sartre”<sup>36</sup>.

Com efeito, o texto de Merleau-Ponty presta-se a esta dupla leitura. O filósofo tece um elogio à antropologia estrutural de Lévi-Strauss, cujo percurso reconstrói com grande precisão e grande parte das suas frases de facto parafraseiam passagens das obras principais do antropólogo. Declara os motivos do seu interesse pela abordagem estrutural e, ao mesmo tempo, retoma, de maneira discreta, os reparos críticos que já encontrámos nos capítulos precedentes. Trata-se efectivamente de uma montagem de referências lévi-straussianas que, no entanto, deixa transparecer as posições de Merleau-Ponty.

Para o filósofo, a abordagem estrutural corrige as dificuldades da perspectiva durkheimiana, que reconduzindo os factos sociais a *representações colectivas*, considerava a dimensão individual e a dimensão social como objectos exteriores um ao outro. Para Lévi-Strauss, pelo contrário: “Les faits sociaux ne sont ni des choses, ni des idées, ce sont des structures”<sup>37</sup>. E procurando então determinar o valor do termo *estrutura*, Merleau-Ponty relaciona-o, mais uma vez, à *Gestalt*:

---

<sup>35</sup> LÉVI-STRAUSS, *Retours en arrière*, cit., p. 71.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>37</sup> MERLEAU-PONTY, p. 146.

Le mot, aujourd'hui trop employé, avait au départ un sens précis. Il servait chez les psychologues à désigner les configurations du champ perceptif, ces totalités articulées par certaines lignes de force, et où tout phénomène tient d'elles sa valeur locale.<sup>38</sup>

Quando passa a ser utilizada também em linguística, a noção de estrutura mantém o seu carácter de sistema concreto, de sistema *encarnado*:

Quand il disait que le signe linguistique est diacritique – qu'il n'opère que par sa différence, par un certain écart entre lui et les autres signes, et non pas d'abord en évoquant une signification positive, – Saussure rendait sensible l'unité de la langue au-dessous de la signification explicite, une systématisation qui se fait en elle avant que le principe idéal en soit connu.<sup>39</sup>

A estrutura ocupa então aquele espaço intermédio entre a coisa e a representação e portanto, diz Merleau-Ponty citando indirectamente Lévi-Strauss, apresenta duas faces, como Janus<sup>40</sup>. Ou seja, a estrutura é, por um lado, um princípio organizador que articula os elementos que a compõem produzindo um sentido. Mas, ao mesmo tempo, este sentido não é uma essência que possa ser abstraída dos elementos do sistema, “ce sens qu'elle porte est pour ainsi dire un sens lourd”. É por esta razão que a estrutura, continua Merleau-Ponty, se recusa a ser interpretada como se se tratasse de uma ideia platónica, de um arquétipo eterno, porque não retira ao mundo social a sua espessura. Por outro lado, o próprio mundo social não se reduz simplesmente à estrutura, mas é antes uma estrutura de estruturas, em que as dimensões da economia, da linguagem e das relações de parentesco estão numa relação recíproca que varia de caso para caso. Aqui Merleau-Ponty formula uma pergunta que deixa

---

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ibidem*. Cf. LÉVI-STRAUSS, *Histoire et ethnologie*, ‘Revue de métaphysique et de morale’, LIII, 1949 e, depois, in *Anthropologie structurale*, cit., p. 32. Cf. mais acima, p. 233.

transparecer uma certa tomada de distância face às posições mais deterministas de Lévi-Strauss:

Jusqu'où les comparaisons peuvent-elles aller ? Finirons-nous par trouver, comme le voudrait la sociologie proprement dite, des invariants universels ? C'est à voir. Rien ne limite dans ce sens la recherche structurale — mais rien aussi ne l'oblige en commençant à postuler qu'il y en ait. L'intérêt majeur de cette recherche est de substituer partout aux antinomies des rapports de complémentarité.<sup>41</sup>

Um distanciamento discreto que emerge também quando o filósofo admite que na análise das estruturas mais complexas “il *peut* être nécessaire de recourir à une expression *quasi* mathématique” e que “on peut même *rêver* d'un tableau périodique des structures de parenté comparable au tableau des éléments chimiques de Mendeleeff”<sup>42</sup>. Merleau-Ponty ainda concebe que “il est *sain* de se proposer à la limite le programme d'un code universel des structures”<sup>43</sup>, que nos permitiria reconstruir não apenas os sistemas existentes mas também todos os sistemas possíveis. No entanto, sublinha o filósofo, o plano universal a que as ciências sociais poderão eventualmente chegar não substituirá o plano particular, da mesma forma como “la géométrie généralisée n'annule la vérité locale des relations de l'espace euclidien”<sup>44</sup>. A antropologia indica-nos, aliás, uma maneira diversa de entender o universal:

---

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 148, subl. nossos. Lévi-Strauss formula a intenção de poder obter, graças ao cálculo electrónico, “une sorte de tableau périodique des structures linguistiques, comparable à celui des éléments dont la chimie moderne est redevable à Mendeleeff” no artigo ‘Langage et société’, cit., p. 66.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 149.

non plus l'universel de surplomb d'une méthode strictement objective, mais comme un universel latéral dont nous faisons l'acquisition par l'expérience ethnologique, incessante mise à l'épreuve de soi par l'autre et de l'autre par soi.<sup>45</sup>

A noção de estrutura, conclui, estabelece todo um novo *regime de pensamento* e, mostrando-nos como o ser humano é “excentrique à lui-même”, indica uma maneira de ultrapassar a correlação de sujeito e objecto que caracteriza toda a filosofia tradicional<sup>46</sup>. Merleau-Ponty tem consciência que está a exigir à antropologia estruturalista mais do que ela estaria disposta a aceitar: “c’est là trop de philosophie, dont l’anthropologie n’a pas à porter le poids”. Contudo, sempre de uma forma discretamente indirecta, não deixa de exortar a antropologia a não enveredar pelo caminho de uma racionalismo abstracto :

Ce qui intéresse le philosophe en elle, c’est précisément qu’elle prenne l’homme comme il est, dans sa situation effective de vie et de connaissance. Le philosophe qu’elle intéresse n’est pas celui qui veut expliquer ou construire le monde, mais celui qui cherche à approfondir notre insertion dans l’être<sup>47</sup>.

No entendimento de Merleau-Ponty, esta advertência – como de resto todas as observações críticas que vimos nos capítulos que precedem – não pretende desviar o antropólogo do percurso teórico do estruturalismo, mas, muito pelo contrário, fazer com que se mantenha fiel à sua inspiração, ao valor autêntico da perspectiva estrutural: “Sa recommandation ne saurait donc ici compromettre l’anthropologie puisqu’elle se fonde sur ce qu’il y a de plus concret dans sa méthode”<sup>48</sup>. Esta ‘recomendação’ insere-se na mesma linha crítica que o filósofo já dirigira aos gestaltistas, a Freud ou a

---

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 155.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

Weber, cujas análises concretas são muito mais ricas e fecundas do que os princípios filosóficos a que eles recorrem para as interpretar<sup>49</sup>.

Merleau-Ponty, portanto, não pretende anexar a antropologia estruturalista à sua filosofia, mas procura elaborar a sua reflexão também graças a uma certa noção de estrutura que está presente nas teorias de Lévi-Strauss, apesar da sua tendência ao objectivismo e ao racionalismo.

No debate que se seguiu ao ‘Colloque sur le mot structure dans les sciences humaines et sociales’, que aconteceu em Janeiro de 1961, volta-se a declarar as suas respectivas posições. Lévi-Strauss considera que a tentativa de estudar simultaneamente aspectos estruturais e aspectos dinâmicos, defendida por alguns autores, é incongruente. Se foi necessário esperar a antropologia para perceber que os fenómenos sociais possuem caracteres estruturais, a razão é apenas uma: “c’est que les structures n’apparaissent qu’à une observation pratiquée du dehors”<sup>50</sup>. Pelo contrário, os processos – leia-se: os processos históricos – não podem de forma alguma constituir um objecto analítico porque se reduzem essencialmente à “la façon particulière dont une temporalité est vécue par un sujet”<sup>51</sup>. O seu *La pensée sauvage* sairá no ano seguinte, mas aqui Lévi-Strauss antecipa já as suas reflexões acerca da Revolução Francesa e do irredutível perspectivismo da história, referindo como exemplo a *Critique de la Raison dialectique* de Sartre.

No que se refere ao uso da noção de estrutura em etnologia, o antropólogo observa que enquanto a tradição anglo-saxónica a considera uma componente real do

---

<sup>49</sup> Cfr. *Supra* cap. III.

<sup>50</sup> C. LEVI-STRAUSS, ‘La notion de structure en ethnologie’, em Roger Bastide (ed.), *Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales*, Mouton, The Hague 1962, p. 44.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

objecto que estuda, para ele trata-se antes de “une *puissance* de l’objet, par quoi « je peux le dépasser », construire une sorte de « super-objet » qui est, en définitive, un *système de relations*”<sup>52</sup>.

Na sua intervenção neste colóquio, Merleau-Ponty observa que a noção de estrutura é passível de diferentes interpretações. Por um lado, pode ser “« tirée » vers le haut” e ser apenas um substituto da *essência*, como acontece, na sua opinião, nos trabalhos de Ruyer<sup>53</sup>. Por outro, a estrutura pode ser “« tirée » vers le bas” reduzida à mera constatação de uma certa distribuição de dados, “une pure connexion de faits enregistrés”, como acontece no estruturalismo linguístico norte-americano. Porém, existe uma terceira forma de encarar a estrutura, que se situa justamente entre estas duas e que é a mais produtiva do ponto de vista filosófico:

Dans la pensée structuraliste on découvre une nouvelle manière de voir l’Être; il s’agit d’un principe intérieur d’une distribution observable; ce n’est pas une unité que l’on peut se représenter et encore moins que nos sens peuvent appréhender.<sup>54</sup>

E a antropologia estrutural, para Merleau-Ponty, visa justamente esta via intermédia. Quando Lévi-Strauss fala da estrutura como “super-objet” e como “puissance de l’objet”, significa que a estrutura oferece uma alternativa à noção de objecto e que nos convida a “réformer notre Ontologie, se détacher de notre vieil attachement à l’objet”<sup>55</sup>. Uma estrutura que seja definida de forma subtil, que seja dialéctica e não

---

<sup>52</sup> ‘Compte rendu du colloque sur le mot structure’, *Ibidem*, p. 144.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 154. Merleau-Ponty refere a este propósito RAYMOND RUYER, *Esquisse d’une Philosophie de la Structure*, Alcan, Paris 1930.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 155.

simplesmente sincrónica, abre o caminho a uma “nouvelle philosophie du sens en tant qu’il se presente comme un négatif, comme un écart par rapport a une norme”<sup>56</sup>.

Mas poderíamos então ser levados a perguntar-nos até que ponto o rumo que a reflexão de Merleau-Ponty toma nos últimos anos da sua vida seja diferente da perspectiva que Sartre elabora em *Critique de la raison dialectique*. Afinal, para além das divergências políticas, não se trata, também para Merleau-Ponty, de reconduzir os métodos das ciências humanas às suas raízes vividas, de encontrar a síntese entre individual e colectivo na dialéctica da *praxis* humana, de apontar a história como perspectiva de totalização de uma verdade em perpetuo movimento? Até que ponto a *antropologia estrutural e histórica* de que fala Sartre se diferencia da *história estrutural* de que fala Merleau-Ponty<sup>57</sup>?

Os pontos de diferença essenciais são pelo menos dois: o sujeito e a história, e se o primeiro é mais evidente, o segundo precisa de ser acompanhado mais de perto. Como se sabe a questão do sujeito foi desde o princípio um ponto de divergência entre Merleau-Ponty e Sartre. Se para Husserl a redução do mundo natural visava revelar as operações intencionais e constitutivas do eu transcendental, para Sartre, para que a redução seja verdadeiramente total, também o próprio Eu transcendental é, face à consciência, um objecto como os outros. Para tornar manifesta a natureza autêntica da consciência subjectiva, esta deve ser esvaziada de todo o conteúdo, reduzida a pura intencionalidade: “L’Ego transcendantal c’est la mort de la conscience”<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, cit., p. 14 ; MERLEAU-PONTY, *De Mauss à Claude Lévi-Strauss*, cit., p. 155.

<sup>58</sup> J.-P. SARTRE, *La transcendance de l’Ego: esquisse d’une description phénoménologique*, em ‘Recherches philosophiques’, 1936, depois Vrin, Paris 1966, p. 23.

Por consequência, a verdadeira consciência transcendental é fundamentalmente ligeira e transparente, é ‘néant’, e a redução fenomenológica torna-se ‘néantification’. A relação entre a consciência e o mundo é então estabelecida de forma unívoca e a fenomenologia, de método de análise indefinidamente perfectível, torna-se, num único gesto, ontologia: de um lado o ser, surdo e maciço e inteiramente ‘en soi’ e do outro a consciência, eminentemente ‘pour soi’, pura intencionalidade que é “néant d’être”.

É portanto evidente que a revisão sartriana da consciência transcendental de Husserl se moveu numa direcção *oposta* face àquela tomada por Merleau-Ponty. Sartre conserva a essência da redução transcendental conduzindo-a às suas consequências extremas, encontrando “contre Husserl, mais dans une plus profonde fidélité à son intention, une notion plus pure de la conscience”<sup>59</sup>.

Merleau-Ponty, por seu turno, já em 1936 declarava a sua recusa da “attitude spectaculaire” que demasiado frequentemente é adoptada pelos filósofos e que os leva a considerar o *Cogito* como “première vérité, la condition de toute certitude valable”. E já traçava, de alguma forma, o seu percurso: “La racine de l’affirmation ingénue, c’est plutôt la conscience de mon corps qui sous-tend peut-être toute affirmation d’existence touchant les choses”<sup>60</sup>.

Na base desta divergência fundamental, a faculdade a que Sartre confere maior importância é a *imaginação*, enquanto que no caso de Merleau-Ponty é a *percepção*. Estes diferendos teóricos mereceriam uma articulação bastante mais pormenorizada, que, porém, escaparia aos objetivos desta tese. Mas vale a pena salientar que as conse-

---

<sup>59</sup> PIERRE THÉVENAZ, *De Husserl à Merleau-Ponty, qu'est-ce que la phénoménologie?*, Éd. de la Baconnière, Neuchâtel 1966, p. 69.

<sup>60</sup> MERLEAU-PONTY, *Être et avoir* (recensão do livro homónimo de Gabriel Marcel), em ‘La Vie Intellectuelle’, n. 8, 1936 e, depois, in *Parcours. 1935-1951*, Éd. Verdier, 1997, p. 38.

quências destas diferentes abordagens tornam-se evidentes na aproximação que fazem os dois autores ao mundo social.

Para Sartre a relação intersubjectiva constitui-se como uma oposição irreduzível entre o “pour soi” e o “pour autre”, fundada na incomensurabilidade da dimensão *subjectiva* do corpo vivido como meu, face a dimensão *objectiva* do meu corpo, enquanto visado por outros. A relação entre o eu e o outro conhece transformações e inversões, mas nunca uma síntese: é o conflito e não o *Mitsein* que constitui a essência das relações entre consciências<sup>61</sup>. A necessidade de derivar o outro a partir do eu é ultrapassada, o outro impõe-se à minha consciência enquanto outra consciência para a qual eu sou apenas um objecto: “mon péché originel c’est l’existence de l’autre”<sup>62</sup>.

Enquanto que para Sartre, ao tornar-se objecto perante o olhar alheio, o corpo revela o seu limite à consciência que se pensava onnipotente, para Merleau-Ponty o corpo é originariamente a outra face da consciência; quando olho para o outro não percepciono um objecto, atrás do qual posso adivinhar a presença de uma consciência, mas percepciono um outro, a sua expressividade, o seu estilo. Por estas razões, para Merleau-Ponty as análises que Sartre desenvolve em *L’être et le néant* são demasiado antitéticas e não permitem uma correcta apreciação do mundo social:

Il faut analyser l’engagement, le moment où les conditions subjectives et les conditions objectives de l’histoire se nouent les unes sur les autres, le mode d’existence de la classe avant la prise de conscience, bref le statut du social et le phénomène de la coexistence. Cette théorie du social, *L’être et le néant* ne nous la donne pas encore.<sup>63</sup>

---

<sup>61</sup> SARTRE, *L’être et le néant*, cit., pp. 501-502.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 333.

<sup>63</sup> MERLEAU-PONTY, *La querelle de l’existentialisme*, in ‘Les Temps Modernes’, n. 2, nov. 1945, pp. 344-356 e, depois, in *Sens et non-sens*, cit., pp. 89-90.

Mas não é, no fundo, esta teoria do social que Sartre elabora precisamente em *Critique de la raison dialectique*? Não empreende ele, juntamente com a sua adesão ao comunismo, uma verdadeira *fenomenologia do grupo*? E quando remete a síntese da pluralidade individual para uma história como “totalisation en cours”<sup>64</sup>, não estará a apontar para algo próximo ao que Merleau-Ponty dizia quando definia a filosofia como “la conscience qu’il nous faut garder de la communauté ouverte et successive des alter ego vivant, parlant, et pensant”<sup>65</sup>?

Existem indubitavelmente algumas semelhanças, e talvez se possa dizer que a *Critique de la raison dialectique* de Sartre procura responder às críticas que Merleau-Ponty lhe dirigiu em *Les aventures de la dialectique*. No entanto, para Sartre a referência essencial continua a ser o sujeito e a consciência. O fundamento da história e da sua compreensão reside na estrutura teleológico-consciente da *praxis* individual: “toute dialectique historique repose sur la praxis individuelle en tant que celle-ci est déjà dialectique”.<sup>66</sup> E ainda: “Le seul fondement concret de la dialectique historique c’est la structure dialectique de l’action individuelle”<sup>67</sup>. Se Sartre declara que a base da dialética é o trabalho material, ao mesmo tempo o que está por trás do trabalho enquanto actividade finalizada, é ainda a estrutura teleológica da consciência individual. A história, enquanto possibilidade de concatenação das consciências individuais, torna-se a referência última em virtude de oferecer a perspectiva de uma *totalização futura*. De

---

<sup>64</sup> SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, cit., p. 135.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>67</sup> *Ibidem*, pp. 280.

facto, podemos estar próximos do que Merleau-Ponty exprimia em *Les aventures de la dialectique*:

Quand le sujet se reconnaît dans l'histoire et reconnaît l'histoire en lui-même, il ne domine pas le tout comme le philosophe hégélien, mais du moins il est engagé dans une tâche de totalisation.<sup>68</sup>

Contudo, a posição merleau-pontiana perante a história foi objecto de uma contínua reelaboração, e em documentos dos últimos anos encontramos um tom diferente. Se em 1951 escreve que a filosofia é “la conscience qu’il nous faut garder de la communauté ouverte et successive des alter ego vivant, parlant, et pensant”, em 1959, numa “note de travail” de *Le visible et l’invisible*, considera que “il s’agit de saisir ce qui à travers la communauté successive et simultanée des sujets parlants veut, parle, et finalement pense”<sup>69</sup>.

Não deixa de ser curioso, como observou Guido D. Neri, que enquanto Sartre afirma a prioridade da dialéctica, mas continua a apontar para uma futura conciliação entre todas as contradições, Merleau-Ponty está cada vez mais empenhado em pensar uma dialéctica sem síntese<sup>70</sup>. E efectivamente começa a repensar e até certo ponto a colocar em discussão a própria noção de dialéctica, que quando é afirmada como tese que resulta numa *filosofia dialéctica*, deixa precisamente por isso de ser autenticamente dialéctica, tornando-se numa *dialéctica embalsamada*<sup>71</sup>. È justamente do falhanço da dia-

---

<sup>68</sup> MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, cit., p. 48.

<sup>69</sup> MERLEAU-PONTY, ‘Note de travail’ de Fevererio de 1959, in *Le visible et l’invisible*, cit., p. 230, subl. nosso.

<sup>70</sup> GUIDO D. NERI, *Storia e possibilità*, in ‘Aut Aut’, n° 232-233, 1989, agora in ID., *Il sensibile, la storia, l’arte*, Ombre Corte, Verona 2003, pp. 219-220. Cf. também BARBARAS, *De l’être du phénomène*, cit., pp. 135 e segs.

<sup>71</sup> MERLEAU-PONTY, ‘Note de travail’ de Fevererio de 1959, in *Le visible et l’invisible*, cit., p. 229.

lética afirmada tematicamente que o filósofo retira a noção de uma “intersubjectivité non perspective, mais verticale, qui est, étendue au passé, éternité existentielle, esprit sauvage”<sup>72</sup>. E é neste sentido que numa “note de travail” de Junho de 1960, que certamente já se refere à *Critique de la raison dialectique*, Merleau-Ponty considera necessário

Opposer à une philosophie de l’histoire comme celle de Sartre [...] non pas sans doute une philosophie de la géographie (il serait aussi vain de prendre pour axe la rencontre de la praxis individuelle avec l’en Soi spatial que sa rencontre avec l’inerte, les « relations entre personnes » médiatisées par l’espace que les relations entre personnes médiatisées par le temps), — mais une philosophie de la structure qui, à la vérité, se formera mieux au contact de la géographie qu’au contact de l’histoire. Car l’histoire est trop immédiatement liée à la praxis individuelle, à l’intériorité, elle cache trop son épaisseur et sa chair pour qu’il ne soit pas facile d’y réintroduire toute la philosophie de la personne.<sup>73</sup>

Torna-se difícil não constatar aqui uma proximidade considerável com as posições de Lévi-Strauss, o qual pouco tempo depois escreve em *La pensée sauvage*:

L’ethnologue respecte l’histoire, mais il ne lui accorde pas une valeur privilégiée. Il la conçoit comme une recherche complémentaire de la sienne : l’une déploie l’éventail des sociétés humaines dans le temps, l’autre dans l’espace... Ce rapport de symétrie entre l’histoire et l’ethnologie semble être rejeté par des philosophes qui contestent, implicitement ou explicitement, que l’étalement dans l’espace et la succession dans le temps offrent des perspectives équivalentes. On dirait qu’à leurs yeux la dimension temporelle jouit d’un prestige spécial, comme si la diachronie fondait un type d’intelligibilité, non seulement supérieur à celui qu’apporte la synchronie, mais surtout d’ordre plus spécifiquement humain.<sup>74</sup>

No entanto, precisamos ter presente, como observa justamente Guido D. Neri, que quando Merleau-Ponty formula a ideia de uma prevalência da geografia, ou

---

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> MERLEAU-PONTY, ‘Note de travail’ de Fevereiro de 1959, em *Le visible et l’invisible*, cit., p. 312.

<sup>74</sup> LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, cit., p. 339.

seja da dimensão sincrónica, está a referir-se às análises de Husserl conhecidas como *Umsturz der kopernikanischen Lehre*, e também ao facto que “la Terre comme *Ur-Arche* met en évidence l’*Urhistorie* charnelle”. O objectivo da reflexão do filósofo não consistia portanto em desfavorecer a diacronia em prol da sincronia, nem de limitar-se a postular uma relação dialéctica, mas consistia em procurar captar o “*nexus*” que as une entre si, ou seja, o “chiasme”, termo chave de *Le visible et l’invisible*:

En fait il s’agit de saisir le *nexus*, – ni « historique » ni « géographique », – de l’histoire et de la géologie transcendantale, ce même temps qui est espace, ce même espace qui est temps, que j’aurai retrouvé par mon analyse du visible et de la chair, l’*Urstiftung* simultanée de temps et espace qui fait qu’il y a un paysage historique et une inscription quasi géographique de l’histoire.<sup>75</sup>

É nesta passagem de uma relação dialéctica a uma relação de plena *reversibilidade* entre diacronia e sincronia que Merleau-Ponty configura a noção de “histoire structurale” ou “verticale”, isto é, de uma história que não reduz o mundo humano a uma sequência serial de acontecimentos e decisões, mas que reconhece “que le mythe, le temps légendaire hantent toujours, sous d’autres formes, les entreprises humaines”<sup>76</sup>.

Na conclusão do texto com que apresentou a candidatura de Lévi-Strauss ao Collège de France, Merleau-Ponty escreve:

la psychologie animale et l’ethnologie dévoilent dans l’animalité, non certes l’origine de l’humanité, mais des ébauches, des préfigurations partielles, et comme des caricatures anticipées. L’homme et la société ne sont pas exactement hors de la nature et du biologique : ils

---

<sup>75</sup> MERLEAU-PONTY, ‘Note de travail’ de Feveverio de 1959, in *Le visible et l’invisible*, cit., p. 312.

<sup>76</sup> MERLEAU-PONTY, *De Mauss à Claude Lévi-Strauss*, cit., p. 155.

s'en distinguent plutôt en rassemblant les « mises » de la nature et en les risquant toutes ensemble.<sup>77</sup>

Parece-nos que é justamente a partir desta consideração que podemos traçar o ponto de convergência mais significativo entre os dois autores. Interrogado acerca da comum utilização da expressão “esprit sauvage” e do facto da *La pensée sauvage* ser dedicada à memória do filósofo, Lévi-Strauss respondeu:

Là, je dirai que le rapport n'est certainement pas bi-univoque, dans la mesure où Merleau-Ponty a beaucoup plus eu le sentiment, dans ce qu'il a écrit et dans nos conversations, que ce que je faisais relevait de sa philosophie, que je n'ai eu moi le sentiment de le rejoindre.<sup>78</sup>

E reevocando o dia em que foi elegido para o Collège de France, ainda que evidenciando a dedicação com que Merleau-Ponty apoiou a sua candidatura, Lévi-Strauss lembra que o filósofo parecia estar um pouco apreensivo: “malgré la générosité dont il fit preuve à mon égard, il se défendait mal de la crainte d'avoir couvé un œuf de canard”<sup>79</sup>. Mais ainda, num denso artigo que escreveu num número da revista ‘L'arc’ dedicado à memória de Merleau-Ponty, Lévi-Strauss sublinha que aquilo que designa por “Pensée sauvage” é “au même temps la même et toute autre chose” o que o seu amigo filósofo designa por “l'Être sauvage”.

Apesar de tudo, as suas perspectivas de pesquisa estavam separadas por um certo “décalage”<sup>80</sup>. Isto porque, se o objectivo fundamental da reflexão de Merleau-

---

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>78</sup> Entrevista com Lévi-Strauss do grupo filosófico da revista *Esprit*, *Autour de la Pensée sauvage. Réponses à quelques questions* (1963), agora em ‘Esprit’, n.1, Janvier 2004, p. 190.

<sup>79</sup> LÉVI-STRAUSS, *De près et de loin*, cit., p. 91. “Il me semble que je suis comme une poule qui a couvé, par mégarde, un œuf de canard, et qui voit ensuite, son soi-disant poussin se diriger tranquillement vers l'eau” (VILLIERS DE L'ISLE-ADAM, ‘Le socle de la statue’, in *Œuvres Complètes*, Gallimard, Paris 1986, p. 497).

<sup>80</sup> LÉVI-STRAUSS, *De quelques rencontres*, ‘L'Arc’, n° 46, 1971, p. 45.

Ponty era o de revelar o nível primordial da experiência pré-objectiva, para Lévi-Strauss tal representava apenas a exposição do plano fenomenal que ele, pelo contrário, pretendia *explicar*, de forma rigorosa e sistemática: “Je cherche la logique de ce sens que pour lui est antérieur à toute logique”<sup>81</sup>. Aqui está portanto, de acordo como Lévi-Strauss, em tudo o que separa a sua elaboração teórica do pensamento do filósofo. E que, acrescentamos, separa a fenomenologia do estruturalismo: para a primeira a lógica é uma idealização que afunda as suas raízes num fundo de sentido irreduzível, para o segundo, o sentido é em última análise o efeito de superfície do jogo combinatório de uma lógica. É esta a interpretação que geralmente se dá deste momento da história da filosofia, a velha geração dos fenomenólogos, defensores da centralidade essencial da consciência e do sujeito, é escorraçada pela nova geração dos estruturalistas, que celebram a morte do homem e a supremacia dos sistemas. Mas, como já vimos e como veremos agora com mais pormenor, há mais para dizer.

## **Animalidade e espírito selvagem**

Colocado numa posição fulcral na relação entre homem e natureza, a questão da animalidade é um dos temas em que as posições dos dois pensadores se tornam mais próximas<sup>82</sup>. As considerações acerca da vida animal que remontam ao fim da década de ‘50 e ao princípio da década de ‘60 revelam ressonâncias significativas e intercâmbios singulares. Sem por isso chegar a anular as diferenças, talvez permitam

---

<sup>81</sup> *Ibidem.*

<sup>82</sup> Apresentamos uma primeira abordagem a este tema in SCARSO, *InerENZA ed omologia: l’animalità in Merleau-Ponty e Lévi-Strauss*, ‘Chiasmi International’, n.8, 2006, pp. 317-331.

compreender em que sentido a referência comum ao *espírito selvagem* pode significar “au même temps la même et toute autre chose”.

O curso que Merleau-Ponty leccionou no Collège de France no ano 1956-57 foi dedicado a ‘Le concept de nature’, em que o filósofo procura reconstruir a linhagem filosófica a que sente pertencer a sua própria reflexão<sup>83</sup>, e abre uma linha de pesquisa que durará três anos<sup>84</sup>. Os cursos dos dois anos subsequentes, que portanto prosseguem o trabalho desenvolvido no primeiro, intitulam-se “l’animalité, le corps humain, passage à la culture” e “Nature et Logos: le corps humain” e dedicam um grande espaço a investigações desenvolvidas na área da biologia. Nos resultados destas investigações, e talvez ainda mais nas oscilações e dificuldades que elas revelam, Merleau-Ponty entrevê alguns instrumentos conceituais úteis para pensar a relação entre o mundo natural e a esfera do Logos – ou seja entre aquilo que no *Le visible et l’invisible* chama “être sauvage” e “être cultivé”<sup>85</sup> – como uma continuidade autêntica. Que não se traduz, noutras palavras, numa redução imperativa a processos de ordem físico-químicos ou, no sentido contrário, às operações do espírito. Uma continuidade, precisa ainda o filósofo, que não se realiza em virtude de uma “dissolution des for-

---

<sup>83</sup> CARBONE, ‘Presentazione’ in MERLEAU-PONTY, *La Natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, tr. it. di M. Mazzocut-Mis e F. Sossi, a cura di M. Carbone, Raffaello Cortina, Milano 1996, p. XX.

<sup>84</sup> O conjunto dos três cursos está documentado em MERLEAU-PONTY, *La Nature, Notes - Cours du Collège de France*, établi et annoté par Dominique Seglard, Seuil, Paris 1995. Sobre a questão da animalidade, cf. VALLIER, *The indiscernible joining: Structure, Signification and Animality in Merleau-Ponty's La Nature*, in ‘Chiasmi International’, n. 3, pp. 187-202.

<sup>85</sup> MERLEAU-PONTY, *Le visible et l’invisible*, p. 11. Acerca da ligação entre *Le visible et l’invisible* e os cursos documentados em *La Nature*, cfr. M. Carbone, “Presentazione”, cit., p. XII.

mes”, mas que se funda no facto que “les formes ont entre elles un rapport de sens”<sup>86</sup>.

O mimetismo animal, fenómeno que desde sempre foi objecto de grande curiosidade, é comumente explicado como resultado da adaptação ao meio ambiente, o produto de uma certa estratégia de sobrevivência. Mas, nota Merleau-Ponty, a existência de um fim prático explica sem dúvida um certo número de fenómenos miméticos, mas deixa muitos outros sem solução. E duvidar da autenticidade dos casos de mimetismo em que a utilidade em termos de selecção animal não é demonstrada, como se tende a fazer, é completamente arbitrário. Esta dificuldade deve pelo contrário sugerir que é a noção de utilidade que não pode ser generalizada e tomada como critério universal. De acordo com o filósofo,

Ces faits, au contraire, sont l'occasion de mettre en cause l'idéologie darwinienne : la vie, ce n'est pas seulement une organisation pour survivre, il y a dans la vie une prodigieuse floraison de formes, dont l'utilité n'est que rarement attestée et qui même, parfois, constituent un danger pour l'animal.<sup>87</sup>

O mimetismo representa antes o sintoma de uma “possibilité d'indivision”, ou seja, de “une sorte de rapport intime entre ce qui est divisé dans le monde de l'espace”<sup>88</sup>. O animal e o ambiente circundante que se lhe assemelha estão ligados por uma relação intrínseca e misteriosa que pode ser pensada, de acordo com Merleau-Ponty, como “un rapport perceptif avant la perception proprement dite”<sup>89</sup>.

---

<sup>86</sup> MERLEAU-PONTY, *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, établi et annoté par D. Séglaard, Éd. du Seuil, Paris 1995, p. 208.

<sup>87</sup> *Ibidem*, pp. 242-243. Cf. VALENTINA FLAK, *Per un'estetica animale fenomenologica*, in 'Leitmotiv', n. 3, 2003, pp. 105-111.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 248.

Em sentido análogo também seguem as considerações formuladas acerca do ensaio *Die Tiergestalt* de Adolf Portmann<sup>90</sup>. O biólogo suíço tem como objectivo fundamental a crítica do princípio segundo o qual o funcionamento orgânico do animal é mais importante do que o seu aspecto exterior – que é mais um exemplo da ideia geral pela qual o que está em profundidade é mais importante e mais real do que está na superfície. Tratam-se de níveis diferentes que não devem necessariamente ser subordinados um ao outro: “Les lois de l’interieur et de l’exterieur ne sont pás du même ordre: l’interieur donne l’impression d’une machine, l’exterieur donne plutôt l’impression d’un produit de l’art”<sup>91</sup>. Aliás, Portmann sublinha como a própria diferenciação do corpo de um animal e entre corpos de animais de espécies diferentes seja mais nítida à superfície de que na profundidade. O aspecto do animal não é portanto o mero efeito colateral de um organismo interno organizado de acordo com princípios necessários, a simples ornamentação contingente de um certo número de factos essenciais.

No desenvolvimento do embrião, observa Merleau-Ponty, todo um conjunto de processos biológicos leva à formação do pulmão, cuja função será absorver o oxigénio assim que o nascimento tenha tido lugar. Da mesma forma, há outros processos biológicos que concorrem na distribuição da coloração nas plumas do pássaro ou na pele da rã para formar um *desenho geral* em vista de um “œil possible”<sup>92</sup>. Portanto, como o animal possui órgãos para respirar oxigénio e órgãos para digerir alimentos, a

---

<sup>90</sup> ADOLF PORTMANN, *Die Tiergestalt. Studien über die Bedeutung der tierischen Erscheinungen*, Reinhardt, Basel, 1960.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 244.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 245.

sua forma exterior é um “organe pour être vue”<sup>93</sup>. Neste sentido, a espécie animal não é apenas uma noção geral derivada por abstracção a partir de uma somatória de indivíduos exteriores uns aos outros. A forma e o comportamento dos animais não se compreendem sem admitir a existência de uma relação perceptiva entre eles: “Ce rapport perceptif redonne une valeur ontologique à la notion d’espèce. Ce qui existe, ce ne sont pas des animaux séparés, mais une interanimalité”<sup>94</sup>.

Merleau-Ponty articula então com maior profundidade a questão da relação entre animal e meio ambiente acompanhando as análises de Jacob Von Uexküll<sup>95</sup>. A abordagem de Uexküll, que visava uma descrição fiel do vínculo que liga o animal ao ambiente nas suas características sensoriais e comportamentais, centra-se na noção de *Umwelt*. Para o biólogo, não se trata de classificar os animais do ponto de vista da adaptação, enquanto todos estão *ajustados* com certos traços, mais ou menos amplos e diferenciados, do ambiente em que vivem. A questão é perceber correctamente e descrever com atenção este ajustamento, ou seja, aquela “réalité intermédiaire entre le monde tel qu’il existe pour un observateur absolu et un domaine purement subjectif”<sup>96</sup> que é justamente o *Umwelt* enquanto mundo ambiente deste ou daquele animal. O

---

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 374.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 248. Sobre este tema cfr. JACQUES DEWITTE, *L’interanimalité comme intercorporeité et intervisibilité: Merleau-Ponty lecteur de Portmann*, in JEAN GAYON e PIERRE-FRANÇOIS MOUREAU (eds.), *Corps et individuation*, Editions Universitaires de Dijon, 1998, pp. 89-119. Para um aprofundamento do tema do valor ontológico da noção de espécie, cfr. CARBONE, *Una deformazione senza precedenti*, cit., pp. 31-40.

<sup>95</sup> JACOB VON UEXKÜLL, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Springer, Berlin 1909, e ID., *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen - Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, Springer, Berlin 1934. “Von Uexküll teve como papel essencial pôr termo à óptica antropocêntrica, e perscrutar a intimidade das relações dos animais com o meio-ambiente, em termos de troca de informações [...] Sob a sua inspiração desenvolveu-se a escola chamada da «fenomenologia animal», que se propunha empreender a análise «compreensiva» dos comportamentos” (BRAÇINHA VIEIRA, *Etologia e Ciências Humanas*, cit., p. 26. Entre as obras mais significativas desta ‘fenomenologia animal’, o autor indica BUYTENDIJK, *Psychologie des animaux*, Payot, Paris 1928).

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 220.

animal não é portanto visto como produto do ambiente em que vive, e tampouco é o único actor do cenário ambiental:

L'animal est produit par la production d'un milieu, c'est-à-dire par l'apparition, dans le monde physique, d'un champ radicalement autre que le monde physique avec sa temporalité et sa spatialité spécifiques.<sup>97</sup>

Limitado a poucas dimensões relativamente simples – como no caso da medusa ou da caraça – ou aberto a conjuntos mais complexos, aos outros animais da mesma espécie e de espécies diferentes, o animal realiza sempre o “déploiement d'un *Umwelt*”<sup>98</sup>. Uexküll demonstra poder escapar tanto a uma perspectiva finalística como causalística – e sem por isso cair numa visão platonística – quando, ao procurar explicar o que é que torna possível esta consonância entre a sensibilidade e o comportamento de um animal e certos aspectos do ambiente que o envolve, define aquele desdobrar-se de uma *Umwelt* como “une mélodie, une mélodie qui se chante elle-même”<sup>99</sup>. Uma comparação que para Merleau-Ponty faz todo o sentido, sendo que introduz uma ideia da temporalidade diferente da mera sucessão serial de instantes. Porque se, por um lado, uma melodia é sem dúvida uma sequência linear de sons, ao mesmo tempo, há uma relação interior entre estes sons que escapa a uma consideração temporal ingénuas:

Nous pensons naturellement que le passé secrète le futur en avant de lui. Mais cette notion du temps est réfutée par la mélodie. Au moment où commence la mélodie, la dernière note est là, à sa manière [...] Dans une mélodie, une influence réciproque entre la première et la

---

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 227.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 228.

<sup>99</sup> J. VON UEXKÜLL, citado por Merleau-Ponty, *Ibidem*, p. 228. Esta expressão de Uexküll, como lembra Mauro Carbone (*Una deformazione senza precedenti*, Quodlibet, Macerata 2004, p. 29, nota 17), já tinha sido assinalada por Merleau-Ponty em *La structure du comportement*, P.U.F., Paris 1942.

dernière note a lieu, et nous devons dire que la première note n'est possible que par la dernière, et réciproquement. C'est ainsi que les choses se passent dans la construction d'un vivant. Il n'y a pas tout à fait priorité de l'effet sur la cause. Tout comme on ne peut pas dire que la dernière note soit la fin de la mélodie, et que la première en soit l'effet, on ne peut pas distinguer non plus le sens à part du sens où elle s'exprime.

As relações físico-químicas não precedem nem seguem a aparição do corpo animal e este, por sua vez, não precede nem segue o ambiente em que vive: “Il faut admettre dans le tissu même des éléments physiques,” defende Merleau-Ponty, “un élément trans-temporel et trans-spatial dont on ne rend pas compte en supposant une essence hors du temps”<sup>100</sup>. A noção de *Umwelt* permite-nos então de “relier ce que l'on sépare habituellement”<sup>101</sup>. E isto é válido tanto no que diz respeito à relação entre o animal e o meio ambiente como também no que se refere à relação entre animalidade e humanidade. Nunca chegaremos a definir com precisão o ponto exacto em que o vínculo mecânico com o ambiente deixa o lugar à consciência.

Entre o comportamento do animal inferior – que pode ser comparado a uma máquina – e o comportamento de um animal superior – que frequentemente os biólogos explicam recorrendo à noção de consciência – não há nenhuma fractura. Trata-se sempre do desdobramento de uma *Umwelt*, somente, esta é cada vez menos dirigida a um objectivo predeterminado e “de plus en plus, interprétation de symboles”<sup>102</sup>.

Seguindo esta linha de pensamento Merleau-Ponty passa então a analisar a obra de Konrad Lorenz, etólogo discípulo de Uexküll, cujos trabalhos permitem, de

---

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 230. Cf. Carbone, *Nature et Logos*. “Pourquoi y a-t-il plusieurs exemplaires de chaque chose?”, in ‘Chiasmi International’, n. 2, 2000, pp. 261-279.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 228.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 231.

acordo com o filósofo, pensar “le passage de l’instinct au symbolisme”<sup>103</sup> de forma contínua. Uma das considerações fundamentais para enquadrar correctamente as tendências instintivas é de que se tratam não tanto de reacções mecânicas a estímulos determinados, mas de esquemas de actividade providos de uma certa autonomia. Comparáveis neste sentido a uma função orgânica, os instintos são estilos de conduta *a priori* que se prendem a um objecto, sem por isso o assumir como finalidade.<sup>104</sup>

É neste sentido que Lorenz defende que o instinto é *objektlos*, ou seja, desprovido de um objecto. Por exemplo, a visão de uma presa desencadeia na águia uma sequência de captura que é em grande parte estereotipada. Contudo, antes que isto aconteça, a águia cumpre uma série de actos preparatórios intencionais, não instintivos, que dão lugar a uma situação ideal para que o estímulo possa agir e desencadear a acção. Isto quer dizer que o comportamento do animal não é tanto dirigido a um determinado objecto, mas antes à resolução de uma certa tensão interna:

Cette tension rencontre l’objet non pas tant parce qu’elle est dirigée vers lui que parce qu’elle est un moyen capable de résoudre la tension, comme si l’objet intervenait comme point d’appui d’un thème qui est dans l’animal, comme s’il apportait à l’animal le fragment d’une mélodie que l’animal portait en lui-même, ou venait réveiller un *a priori*, provoquait une réminiscence.<sup>105</sup>

De acordo com as observações de Lorenz, apenas num número muito reduzido de casos, o instinto está ligado a um estímulo definido com precisão, sendo em geral caracterizado por uma certa indeterminação. A ausência de certos traços estimu-

---

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 249. Os textos que Merleau-Ponty julga mais significativos são KONRAD LORENZ, *Der Kumpan in der Umwelt des Vogels*, in ‘Journal für Ornithologie’, n. 83 (2-3), 1935, pp. 137-215 e pp. 289-413 e Id., *Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung*, ‘Zeitung für Tierpsychologie’, n. 5., pp. 235-409.

<sup>104</sup> *Ibidem*.

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 250.

ladores pode, por exemplo, ser obviada pela acentuação de outros traços, e uma conduta instintiva, como se sabe, pode ser provocada de forma fraudulenta<sup>106</sup>. O instinto possui, portanto, ao mesmo tempo uma certa *inércia*, sendo determinado *a priori*, mas também um carácter *onírico*, sendo que reage à estímulo abstractos e é “orienté vers l’image ou le typique”<sup>107</sup>. Um *pagurus* pode ver no mesmo anémoma marinho um objecto com que proteger-se ou, caso esteja com fome, um alimento ou, ainda, se for privado da sua concha, uma improvável habitação<sup>108</sup>.

Aliás, de acordo com as observações de Uexküll, qualquer objecto de uma certa dimensão cuja forma esteja entre o cilindro e o cone pode ser utilizado para estes fins. Ao ser definido como correspondência não já a um objecto definido com precisão, mas a um esquema traçado de maneira sumária, o acto instintivo torna-se “une élaboration systématique du monde”<sup>109</sup>. No caso da *Prägung*, que é o termo com que Lorenz se refere ao que hoje conhecemos mais comumente como *imprinting*, tudo acontece como se alguns esquemas inatos, caracterizados por uma certa aproximação, passassem a ser determinados pela situação concreta em que o animal se encontra em

---

<sup>106</sup> Merleau-Ponty recorre ao exemplo do cuco que, excluindo algumas espécies americanas, não constrói o seu próprio ninho mas utiliza o ninho de outros pássaros. Após uma observação atenta e depois de ter determinado o momento mais oportuno, a fêmea do cuco deposita no ninho alheio um ovo que, na forma e cor, é muito próximo aos que são produzidos pela proprietária do ninho. Esta passará então a chocar e, mais tarde, a alimentar a cria do cuco juntamente com as suas próprias crias.

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 253.

<sup>108</sup> As notas recolhidas em *La Nature* fazem referência ao comportamento do “crabe” (pp. 258 e segs.). Trata-se mais precisamente do crustáceo que pertence ao género *Pagurus*, estudado por Uexküll, que, possuindo um abdómen nu e mole, se protege ocupando uma concha abandonada por algum molusco. Algumas espécies de *Pagurus* realizam uma cooperação muito estrita com as anémons, que se fixam na sua concha.

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. 254.

certos momentos da sua vida<sup>110</sup>. Portanto, sublinha Merleau-Ponty, “il y a une marge à l’intérieur de laquelle le choix de l’objet est libre [...] Une *Prägung*, une « empreinte » vient préciser le schéma, le remplir par un être non prévu par la Nature. D’où les diversités individuelles”.<sup>111</sup>

Mais ainda, algumas espécies animais podem activar certos esquemas de comportamento estereotipados também na ausência do estímulo correspondente, noutras palavras, podem *mimar* uma actividade. Quando for apenas esboçada e não levada à sua conclusão, uma conduta instintiva assume uma porção de *inactualidade* e pode então tornar-se um “comportement symbolique”, um “signifié”<sup>112</sup>. O pato, por exemplo, pode indicar o acto de se lançar em voo para ensinar às suas crias o mesmo; certos peixes utilizam o movimento lateral da cabeça, que costuma ser o princípio de um arranque para a frente, para convocar a sua prole e, numa outra espécie, para lançar um alarme. Ao ser apenas esboçada, uma conduta instintiva torna-se *gesto* e *signo*, isto é, torna-se o começo de uma actividade simbólica: “Avec l’activité à vide, l’instinct va être capable de dérailler, ou va passer de l’activité instinctive à l’activité symbolique”<sup>113</sup>. O animal não se limita a reagir à presença de determinados objectos, mas de alguma forma lida com uma “architecture de symboles” e realiza, de acordo

---

<sup>110</sup> “Em termos clássicos, [*imprinting* ou impregnação] significa a fixação irreversível de um instinto no seu objecto, ocorrendo rápida e exclusivamente durante um período sensível do desenvolvimento (quase sempre precoce) durante a exposição do animal a um objecto com características particulares.” (BRAÇINHA VIEIRA, *Etologia e Ciências Humanas*, cit., p. 511).

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 253. “L’unité de la conduite animale n’est plus fondée sur l’objet, mais sur la *Prägung*. Le schéma inné dessine dans le vide un cadre de points fixes. Le schéma-empreinte vient s’insérer entre ces points.” (*Ibidem*).

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 255.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 254.

com o filósofo, qualquer coisa de muito próximo a um esboço de cultura, a uma *pré-cultura*<sup>114</sup>.

Quando o etólogo holandês Tinbergen analisa as danças de acasalamento de certos peixes ou as complicadas paradas sexuais dos caranguejos das ilhas Uca, tende invariavelmente a reconduzi-las a sequências causais rigorosas<sup>115</sup>. Os aspectos que cabem nos cânones de uma explicação utilitarista são necessários, já o resto não passa de uma mera ornamentação contingente, desprovida de sentido. Pelo contrário, segundo Merleau-Ponty será necessário reconhecer-lhe um valor expressivo, “une valeur existentielle de manifestation, de présentation”<sup>116</sup>. Todas as vinte e sete versões diferentes da parada sexual dos caranguejos das ilhas Uca podem ser consideradas perfeitamente necessárias e úteis, quando forem observadas *a posteriori*, mas nada as predestinava a tornarem-se precisamente no que são agora: “De même qu’on peut dire de toute culture qu’elle est à la fois absurde et qu’elle est berceau du sens, de même toute structure repose sur une valeur gratuite, sur une complication inutile”<sup>117</sup>. Esta perspectiva permite-nos vislumbrar uma certa proximidade com a linguagem humana:

---

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 231.

<sup>115</sup> Nas notas de curso (p. 245 dell’edizione originale francese) fala-se dos caranguejos das ilhas “Barnaves”. Como observa Dewitte (*L’interanimalité comme intercorporeité et intervisibilité*, cit., p. 99) o nome de tais ilhas não é relatado por nenhum atlas e é com toda a probabilidade consequência de um erro de transcrição. Merleau-Ponty, sempre de acordo com Dewitte, está aqui a aludir às pesquisas de J. Crane sobre os caranguejos das ilhas Uca de Panamá citadas por Tinbergen (*L’étude de l’instinct*, Payot, Paris 1971, p. 241). Acrescentamos que o termo “phoromammifères” deve também ser fruto de um erro de transcrição (p. 237), que se deverá antes ler “foraminifères”.

<sup>116</sup> MERLEAU-PONTY, *La Nature*, cit p. 246.

<sup>117</sup> *Ibidem*.

De même que les différentes formes de symboles verbaux de notre langue ne sont pas commandées par leur signification et ne sont fixées que par convention, il en va de même pour les schèmes déclencheurs innés sociaux.<sup>118</sup>

O facto que o desvio do instinto seja possível abre caminho ao simbólico e é neste sentido que “La communication dérive des symboles innés, mais *indirectement*”<sup>119</sup>. A linguagem, a consciência ou a razão não são portanto, para Merleau-Ponty, qualquer coisa que pertença exclusivamente ao homem, e que por consequência o separe da animalidade. E, para definir o ser humano, por isso recorre à expressão de Paul Valéry “animal de mots”<sup>120</sup> para acrescentar em seguida que o recíproco também é válido: a animalidade é “*Logos du monde sensible : un sens incorporé*”<sup>121</sup>.

A crítica da cibernética desenvolvida por Ruyer é muito acertada, diz Merleau-Ponty. Só que para contrastar a ideia de que os comportamentos superiores são o resultado de uma construção gradual, Ruyer recorre invariavelmente à noção de consciência como *sinopse*, como sobrevoos absolutos. Na realidade, defende Merleau-Ponty, o que os autómatos cibernéticos revelam é antes uma “*animalité dans le sujet, un*

---

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 258.

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 255, subl. nossos.

<sup>120</sup> *Ibidem*, p. 219. “Nous avons cet acquis comme nous avons des bras, des jambes, nous en usons sans y penser, comme nous « trouvons » sans y penser nos jambes, nos bras, et Valéry a bien fait d'appeler « animal de mots » cette puissance parlante où l'expression se prémédite. On ne peut la comprendre comme union de deux ordres positifs” (MERLEAU-PONTY, ‘Préface’, em *Signes*, cit., p. 28). Merleau-Ponty parece estar a referir-se ao *animal de palavras* de Valéry como tradução preferível do *animal racional* de Aristóteles. Limitamo-nos aqui a frisar a distância face ao *ser vivente que tem a linguagem* de Heidegger. Este, no curso sobre os ‘Grundbegriffe der Metaphysik’ (MARTIN HEIDEGGER, *Grundbegriffe der Metaphysik, Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Klostermann, Frankfurt am Main 1983) comenta difusamente os trabalhos de Uexküll, porém sublinhando a diferença radical que caracteriza homem e animal. Heidegger segue portanto uma direcção oposta à tomada por Merleau-Ponty. Acerca da questão da relação entre homem e animal em Merleau-Ponty e Heidegger, cfr. INGRID AURIOL, *Situation de l'animal et statut de l'animalité*, in “Heidegger Studies”, Vol. 17, 2001, pp. 135-156. A leitura heideggeriana das obras de Uexküll foi recentemente retomada por Giorgio Agamben em *L'aperto. L'uomo e l'animale* (Bollati Boringhieri, Torino 2002).

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 219.

appareil à organiser des perspectives” que é irredutível às montagens de uma máquina: “Le sujet que nous trouvons comme résidu doit être défini par un emplacement physique ou culturel à partir duquel nous avons des perspectives par écart”<sup>122</sup>. A própria consciência é um tipo de comportamento, uma das suas formas e, por consequência, não pode ser elegido a critério explicativo último: “Uexküll... pose l’*Umwelt* comme un type dont l’organisation, la conscience et la machine ne sont que de variants”<sup>123</sup>.

Merleau-Ponty retoma esta perspectiva no curso do ano seguinte (1959/60), dedicado a ‘Nature et Logos: le corps humain’ e documentado unicamente pelas notas pessoais do filósofo, portanto, de forma mais fragmentada que os dois primeiros cursos. Na base das considerações precedentes, o ser humano não deve ser pensado como o resultado da somatória de animalidade e razão, tomados como elementos extrínsecos um ao outro, mas como diferença em relação ao ser animal, portanto, uma diferença relativa que se desenrola sobre um fundo de comensurabilidade. A humanidade é em primeiro lugar “une autre manière d’être corps”<sup>124</sup>, que emerge como diferente do animal “par échappement et non par superposition”<sup>125</sup>. Animal e homem estão portanto numa relação de envolvimento recíproco, de *Ineinander*<sup>126</sup>, ou seja, por um *estranho parentesco* que é testemunhado por exemplo pelas curiosas antecipações e caricaturas do homem que encontramos no mundo animal.

---

<sup>122</sup> *Ibidem*.

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 221.

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 269.

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 277.

<sup>126</sup> O curador do volume *La Nature* (cit., p. 269, nota 1) para explicar a noção de *Ineinander* remete, à seguinte passagem de Merleau-Ponty: “l’inherence du soi au monde ou du monde au soi, du soi à l’autre et de l’autre au soi, ce que Husserl appelle l’*Ineinander*” (M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960*, Gallimard, Paris 1968, p. 152).

Tema sobre o qual, como observará mais tarde Lévi-Strauss, o folclore e as tradições mitológicas se debruçam frequentemente.<sup>127</sup>

De acordo com o filósofo o entrelaçamento entre humanidade e animalidade esta incrivelmente representado pelas máscaras *Inua* dos esquimós do Alasca. No Museu Guimet de Paris, teve lugar, de Dezembro 1959 a Setembro 1960, uma importante exposição sobre ‘Le Masque’, que contou com mais de duzentos exemplares, modernos e antigos, oriundos de todos os continentes.

O catálogo da mostra prevê umas breves notas redigidas por alguns especialistas e dedicadas às zonas geográficas de sua competência. Éveline Lot-Falck, na altura responsável pelo Departamento dos árticos do Musée de l’Homme, é autora de vários artigos publicados no catálogo, o primeiro dos quais é intitulado ‘Les masques eskimo’<sup>128</sup>. Merleau-Ponty cita este texto nas notas preparatórias do seu curso, reportando um amplo trecho em que a antropóloga descreve as máscaras de tipo *Inua*. Uma característica fundamental destas máscaras e a de serem concebidas com o objectivo de retratar a *natureza dupla originaria* comum ao homem e ao animal:

L’animal et son double humain, l’inua, sont inscrits sur la même face, présentés soit simultanément, soit, grâce à un dispositif de volets mobiles s’ouvrant et se rabattant, alternativement.

---

<sup>127</sup> LEVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Plon, Paris 1962. Vejam-se em particular as ilustrações n. III, IV, V e VI.

<sup>128</sup> ÉVELINE LOT-FALCK, ‘Les masques eskimo’, in *Le Masque*, Éditions des Musées Nationaux, Paris 1960, pp. 9-11. Entre os autores das notas está também Claude Lévi-Strauss (‘Amérique du Nord et Amérique du Sud’, *Ibidem*, pp. 21-27). Em lugar de “département des archives”, como está referenciado nas notas de curso (M. MERLEAU-PONTY, *La Nature*, cit., p. 277), deverá ler-se “département des artiques”.

Est ainsi restitué l'état primitif, lorsque l'enveloppe était un masque qu'on écartait à volonté pour apparaître en homme ou en animal, changeant d'apparence, non d'essence.<sup>129</sup>

A máscara *Inua* evoca o tempo em que os homens ainda não estavam separados dos animais. A sua construção realizava-se sob o controlo do *tunghalik*, o xamã que goza o privilégio de se poder transformar em animal sendo o único capaz de reconhecer o elemento humano que os animais ainda possuem. De forma simétrica, a entidade protectora que assiste o homem, *l'angoak*, representa o seu antigo *duplo animal*. O *inua*, a componente humana, acaba por separar-se do animal a que pertence para tornar-se num espírito-guia antropomorfo, o “maître indépendant de cette espèce”<sup>130</sup>.

A existência no homem de um duplo animal que se tornou invisível e no animal de um duplo humano indicam, de acordo com a interpretação de Merleau-Ponty, que “c'est l'humanité qui fonde l'animal comme animal, l'animalité qui fonde l'homme comme homme”. As máscaras *Inua* oferecem portanto uma “extraordinaire représentation de l'animal comme variante de l'humanité et de l'humanité comme variante de l'animalité, il faut une fondation vitale de l'homme et de l'esprit, *il y a un corps humain*”<sup>131</sup>. O homem, conclui o filósofo, não deve ser considerado como o resultado de uma combinação entre máquina e espírito, tornando-se imperioso procurar a sua “fondation vitale”, fundação que poderá ser encontrada a partir da sua componente animal: “avant d'être raison l'humanité est une autre corporéité”<sup>132</sup>

---

<sup>129</sup> LOT-FALCK, ‘Les masques eskimo’, cit., p. 9, citado in Merleau-Ponty, *La Nature*, cit., p. 277, nota a.

<sup>130</sup> *Ibidem*.

<sup>131</sup> *Ibidem*.

<sup>132</sup> *Ibidem*, p 269.

Também no pensamento de Lévi-Strauss a relação com a animalidade tem um papel importante na fundação do mundo humano e é provável que a referência às máscaras esquimós em *La Nature* resulte de facto da influência de Lévi-Strauss<sup>133</sup>. Quando lhe foi perguntado “o que é um mito?”, depois de ter sublinhado a complexidade de uma questão deste tipo, Lévi-Strauss respondeu: “Si vous interrogiez un Indien américain, il y aurait de fortes chances qu’il réponde : *une histoire du temps où les hommes et les animaux n’étaient pas encore distincts*”<sup>134</sup>.

O animal torna-se tema central da reflexão antropológica de Lévi-Strauss no ensaio *Le totémisme aujourd’hui*<sup>135</sup>, cujas conclusões teóricas serão retomadas e desenvolvidas em *La pensée sauvage*, ambos publicados em 1962. O primeiro é constituído por uma breve e penetrante crítica ao totemismo, baseada num conjunto relativamente pequeno de fontes antropológicas e numa incursão em territórios filosóficos de vigor inédito. O segundo estende os princípios delineados em *Le totémisme* a um repertório muito amplo de fenómenos antropológicos – o sacrifício, o rito, o mito, o sistema de castas etc. – documentados por inúmeras fontes, desenvolvendo-os de forma sistemática.

Com o termo totemismo indicam-se tradicionalmente as instituições culturais que postulam uma relação entre grupos humanos e classes de seres animados ou inanimados (geralmente espécies animais e vegetais, mas também objectos, fenómenos atmosféricos e entidades abstractas), a que estão ligadas proibições ou obrigações. De forma puramente exemplificativa, imaginemos que os indivíduos que pertencem ao

---

<sup>133</sup> A hipótese é formulada em MANCINI, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell’espressione*, ‘Postfazione’ à segunda edição, Mimesis, Milano 2004, p. 307.

<sup>134</sup> LEVI-STRAUSS e ERIBON, *De près et de loin*, cit., p. 193, subl. nossos.

<sup>135</sup> LEVI-STRAUSS, *Le totémisme aujourd’hui* [1962], P.U.F., Paris 2003.

subgrupo de uma determinada sociedade ‘tradicional’ julguem possuir como antecessor comum uma águia (o totem) e que estejam, por consequência, proibidos de consumir a sua carne assim como de contrair casamento com outros indivíduos do mesmo grupo. As explicações que a literatura antropológica propôs para esta categoria de fenómenos são muitas, mas, observa Lévi-Strauss, nenhuma delas é conclusiva<sup>136</sup>. Retomando uma linha teórica que vai de Tylor a Boas e a Radcliffe-Brown, o antropólogo observa em primeiro lugar que os fenómenos geralmente reagrupados sob o nome de totemismo não estão relacionados entre si. Podem existir grupos totémicos sem proibições alimentares e sem prescrições matrimoniais, ou vice-versa, proibições alimentares na ausência de grupos totémicos. Para o antropólogo o totemismo, como já a histeria, é apenas uma noção fictícia, uma ilusão que é mais o resultado de preconceitos de observadores do que de análises rigorosas. Claro, em muitas culturas de tipo tradicional existem sem dúvida fenómenos *de tipo totémico* (clãs, antepassados, proibições, prescrições que têm como referência símbolos animais ou vegetais), mas estes não aparecem necessariamente todos ao mesmo tempo.

As explicações de tipo utilitarista – como a de Malinowski – não são satisfatórias: há muitos casos em que os animais ou as plantas associadas a grupos sociais, o objecto de determinadas práticas, resultam insignificantes do ponto de vista económico, excluídas do consumo alimentar ou até danosas. Por outro lado, também não

---

<sup>136</sup> A interpretação tradicional do totemismo, segundo a qual a reconstrução de Lévi-Strauss se apresenta em dois lados opostos: a arbitrariedade e o utilitarismo. Frazer, por exemplo, refere que seria a ignorância do progenitor macho face à reprodução que teria conduzido à ideia absurda de um progenitor animal. Recentemente, foram sugeridas de uma maneira mais articulada motivações de tipo utilitarista. Para Malinowski a solução é banal, e aos olhos de todos a luta pela sobrevivência que o selvagem enfrenta quotidianamente conduz a uma sacralização dos recursos de que ele depende: a espécie animal ou vegetal passa de uma floresta virgem para o espírito dos homens, passando pelo estômago e são portanto objecto de atenção particular enquanto são comestíveis e em geral úteis.

resolve por inteiro a questão pensar que se tratam de instituições desenvolvidas e transmitidas com o objectivo de representar a complexidade social, tal como defende

Durkheim :

Car une question se poserait encore, et qui est probablement fondamentale : pourquoi le symbolisme animal ? Et surtout, pourquoi tel symbolisme plutôt que tel autre, puisq'on a établi, au moins négativement, que le choix de certains animaux n'est pas explicable d'un point de vue utilitaire?<sup>137</sup>.

São a análises relativas aos fenómenos de tipo totémico feitas por Radcliffe-Brown que, para Lévi-Strauss, abrem o caminho a a uma leitura estrutural. Nas instituições totémicas, as relações entre espécies animais, as suas semelhanças e diferenças, são interpretadas em termos de amizade e hostilidade, de oposição e acordo. Isto é, o mundo animal aparece animado por relações de tipo social. As comunidades que residem perto do rio Darling, no Sudoeste da Austrália, por exemplo, escolheram dividir-se em dois grupos: os falcões e as gralhas. Isto não significa que membros de um dos grupos julguem assemelhar-se a falcões, enquanto os outros a gralhas. Pelo contrário, frisa Radcliffe-Brown<sup>138</sup>, o que é decisivo é que a relação entre os falcões e as gralhas possa ser vista como *figura* das relações entre os dois grupos. O paralelismo surge entre as diferenças internas de certos grupos animais e as diferenças internas de certos grupos humanos: “Si l'on nous permet l'expression, ce ne sont pas les ressemblances, mais le différences, que se ressemblent”<sup>139</sup>. A perspectiva inaugurada por Radcliffe-Brown, e prosseguida por Lévi-Strauss, ultrapassa portanto a alternativa que faz do

---

<sup>137</sup> LÉVI-STRAUSS, *Le totemisme aujourd'hui*, cit., pp. 109-110.

<sup>138</sup> ALFRED R. RADCLIFFE-BROWN, *The Comparative Method in Social Anthropology*, Journal of the Royal Anthropological Institute, n. 81, 1951, pp. 15-22 e, depois, in ADAM KUPER (ed.), *The social anthropology of Radcliffe-Brown*, Routledge & Kegan Paul, London 1977, pp. 53-69.

<sup>139</sup> LEVI-STRAUSS, *Le totemisme aujourd'hui*, cit., p. 116.

animal ou um “stimulant naturel” ou um “prétexte arbitraire”<sup>140</sup>. As espécies viventes já não são o objecto de temores e venerações incompreensíveis, nem simplesmente “bonnes à manger”; elas são preferidas porque são “bonnes à penser”<sup>141</sup>.

Curiosamente, continua Lévi-Strauss, enquanto cientistas sociais como Lévy-Bruhl e Durkheim se contentavam em recorrer a uma misteriosa *participação* ou reduzir os totens a meras figurações do grupo, foram de facto alguns filósofos os primeiros a demonstrarem a intuição correcta. Henri Bergson, que Lévi-Strauss julgou com severidade alguns anos antes, em *Le deux sources de la morale et de la religion*, interroga-se com extrema perspicácia acerca da deferência com que o homem muitas vezes trata uma determinada espécie animal ou vegetal<sup>142</sup>. Enquanto a identidade de um ser humano se centra na sua individualidade, nota Bergson, cada animal é sempre percebido como representante de uma espécie, ou seja, em cada indivíduo concreto está constantemente presente a categoria geral a que pertence<sup>143</sup>. O facto que um clã seja identificado com um animal, não é por si muito significativo, “mais que deux clans compris dans une même tribu doivent nécessairement être deux animaux différents, c’est beaucoup plus instructif”<sup>144</sup>. Isto sugere, para Lévi-Strauss, que a referência às espécies animais serve essencialmente para pensar uma diferença.

---

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>141</sup> *Ibidem*.

<sup>142</sup> HENRI BERGSON, *Le deux sources de la morale et de la religion*, A. Skira, Paris 1948. As observações de Bergson acerca do totemismo são comentadas por Lévi-Strauss em *Le totemisme aujourd’hui*, cit., p. 137 e segs.

<sup>143</sup> “Un animal a donc beau être du concret et de l’individuel, il apparaît essentiellement comme une qualité, essentiellement aussi comme un genre”, H. Bergson, *Le deux sources de la morale et de la religion*, cit., p. 175.

<sup>144</sup> *Ibidem*, p. 176.

No entanto, continua o antropólogo, Bergson reconduz tudo isto a um fantasmático instinto exógamo, a uma estratégia que tem como objectivo evitar as uniões entre consanguíneos<sup>145</sup>. Mas ainda antes de Radcliffe-Brown e Bergson – e sem cair como este na evocação de tendências instituais – as considerações que Jean Jacques Rousseau desenvolve em *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*<sup>146</sup> contribuem de forma decisiva, de acordo com Lévi-Strauss, para uma correcta compreensão dos fenómenos totémicos. A “condition naturelle” do homem, que o antropólogo interpreta como *natureza humana* – e não, repare-se, como hipotético estado pré-social – é caracterizada por uma inclinação espontânea para identificação com os seus símiles e com os animais. Uma atitude de “pitié” para com os seres viventes que, sendo o único “état psychique dont le contenu soit indissociablement affectif et intellectuel”<sup>147</sup>, representa, frisa Lévi-Strauss, o *ponto de passagem da natureza à cultura*. Esta identificação originária permite que o homem aplique ao seu próprio grupo as diferenças que observa nas espécies animais.

Noutras palavras, a experiência da diferenciação que é própria da vida animal, constitui uma espécie de *lógica encarnada* que se torna o “support conceptuel de la différenciation sociale”<sup>148</sup> e abre o caminho ao pensamento simbólico. A passagem da natureza à cultura realiza-se nesta transição da animalidade à humanidade, da afectivi-

---

<sup>145</sup> *Ibidem*. A tendência em evitar relações entre parentes próximos não corresponde a um instinto genuíno, tal como precisa Bergson, a natureza recorre portanto a “une représentation imaginative qui détermine la conduite comme eût fait l'instinct” (*Ibidem*, p. 177).

<sup>146</sup> JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [1754], Gallimard, Paris 1985. Segundo Levi Strauss este texto deve considerar-se “le premier traité d'anthropologie générale que compte la littérature française” (LÉVI-STRAUSS, *Le totemisme aujourd'hui*, cit., p. 146).

<sup>147</sup> LEVI-STRAUSS, *Le totemisme aujourd'hui*, cit., p. 142.

<sup>148</sup> *Ibidem*, p. 149.

dade ao intelecto e, ainda, da experiência silenciosa à linguagem. De acordo com Rousseau, lembra Lévi-Strauss, na origem da linguagem estão as expressões figuradas animadas por experiências de ordem afectiva; o totemismo é justamente a primeira instância de um dos tropos fundamentais, ou seja, da metáfora: “Des termes enveloppant, qui confondent dans une sorte de sur-réalité les objets de perception et les émotions qu’ils suscitent, ont donc précédé la réduction analytique au sens propre”<sup>149</sup>.

No centro das instituições totémicas, Lévi-Strauss faz portanto a distinção entre aquela mistura peculiar de sensibilidade e intelecto que caracteriza o *pensamento selvagem*, a sua modalidade fundamental e originária. E, em *La pensée sauvage*, o antropólogo desenvolve esta perspectiva teórica, ao mostrar que as tradições perpetuadas com obstinação pelas sociedades ditas ‘primitivas’ não são apenas um amontoado de crenças irracionais. Estudadas de um ponto de vista estrutural – ou seja, considerando não só a natureza dos elementos que as compõem, mas sobretudo as relações entre eles – revelam operações mentais muito complexas. E Lévi-Strauss não hesita em comparar as qualidades intelectuais que sustentam os mitos e os rituais dos povos tradicionais às que caracterizam a ciência moderna. O ‘pensamento selvagem’ não é, como frequentemente se diz, nem menos sofisticado nem mais utilitarista do que a ciência. Simplesmente, prende-se com um diferente nível de realidade, defende Lévi-Strauss, mas comporta *percursos intelectuais e métodos de observação* comparáveis aos da ciência. A magia não deve ser considerada como uma primeira e grosseira aproximação à atitude científica, mas constitui um universo igualmente coerente, uma modalidade de conhecimento paralela àquela, mais que oposta:

---

<sup>149</sup> *Ibidem*, p. 150.

Au lieu, donc, d'opposer magie et science, il vaudrait mieux les mettre en parallèle, comme deux modes de connaissance, inégaux quant aux résultats théoriques et pratiques (car, de ce point de vue, il est vrai que la science réussit mieux que la magie, bien que la magie préforme la science en ce sens qu'elle aussi réussit quelquefois), mais non par le genre d'opérations mentales qu'elles supposent toutes deux, et qui diffèrent moins en nature qu'en fonction des types de phénomènes auxquels elles s'appliquent.<sup>150</sup>

Mesmo as sociedades mais pobres do ponto de vista da cultura material, mostra Lévi-Strauss, elaboraram e mantiveram ao longo do tempo sistemas de classificação de animais e plantas cuja complexidade nada têm a invejar aos modernos tratados de zoologia e botânica. De forma análoga, o desenvolvimento da cerâmica e da criação de animais – as grandes artes da civilização que revolucionaram a história humana – nunca poderiam ter tido lugar se o homem neolítico não fosse já dado à observação metódica, à formulação de hipóteses e a uma experimentação persistente, cujo resultado constituem “le substrat de notre civilisation”<sup>151</sup>.

A noção de pensamento selvagem, portanto, não se refere a algo como o *pensamento dos selvagens*, entendido como modalidade arcaica e irracional, mas é antes “la pensée à l'état sauvage”<sup>152</sup> e, para o antropólogo, é perfeitamente análogo à ciência, exceção feita pelos conteúdos a que é aplicado. Enquanto a reflexão científica se realiza na abstracção, o pensamento selvagem exerce-se inteiramente no âmbito da sensibilidade. Observa Lévi-Strauss que a sua “dévorante ambition symbolique”, se conjuga de facto com uma “attention scrupuleuse entièrement tournée vers le con-

---

<sup>150</sup> LEVI -STRAUSS, *La pensée sauvage*, cit., p. 22. Cf. TITO CARDOSO E CUNHA, 'Do pensamento selvagem', in *Antropologia e Filosofia. Ensaio em torno de Lévi-Strauss*, Almedina, Coimbra 2002, pp. 91-111.

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 25. Lévi-Strauss fala da *revolução neolítica* também em *Race et histoire* (cit.), cf. mais acima, p. 209.

<sup>152</sup> *Ibidem*, p. 289.

cret”<sup>153</sup>. A partir das intuições sensíveis conexas com as experiências do mundo natural, a reflexão selvagem constitui uma *lógica concreta* cujos elementos se situam “à mi-chemin entre des percepts et des concepts”<sup>154</sup>. O privilégio para com a animalidade que o totemismo testemunha entra perfeitamente nesta lógica do concreto. E isto porque, explica Lévi-Strauss (prolongando o raciocínio de Bergson), as espécies viventes ocupam uma posição intermédia entre o indivíduo concreto e a categoria abstracta. Esta duplicidade, aplicada ao mundo social, permite qualificar o estatuto dos indivíduos no interior do grupo e de um grupo em relação a outros grupos. O animal e a planta, além de serem membros de uma espécie, possuem eles próprios uma diferenciação interna, enquanto organismos, e podem então fornecer um suporte concreto ao pensamento conceitual:

La notion d’espèce possède donc une dynamique interne : collection suspendue entre deux systèmes, l’espèce est l’opérateur qui permet de passer (et même y oblige), de l’unité d’une multiplicité à la diversité d’une unité.<sup>155</sup>

A intuição sensível da espécie vivente age como *catalisador* e torna possível “la cristallisation d’autres schèmes”<sup>156</sup>. A experiência do mundo natural fornece, segundo Lévi-Strauss, a fundamentação de uma “théorie du sensible” que é a raiz de todo o pensamento simbólico e que por sua vez constitui a base conceitual que permite pensar os outros níveis:

Il est frappant en effet que, pour expliquer la diversité des espèces, la biologie moderne s’oriente vers des schémas qui ressemblent à ceux de la théorie de la communication... cette

---

<sup>153</sup> *Ibidem*, p. 291.

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>155</sup> *Ibidem*, p. 180.

<sup>156</sup> *Ibidem*, p. 188.

notion [d'espèce] peut fournir un mode d'appréhension sensible d'une combinatoire objectivement donnée dans la nature... que l'activité de l'esprit, et la vie sociale elle-même, ne font que lui emprunter pour l'appliquer à la création de nouvelles taxinomies.<sup>157</sup>

A afinidade entre Merleau-Ponty e Lévi-Strauss, nos textos que acabamos de considerar, é notável. Se o filósofo nas aulas no Collège de France faz referência às mascararas *Inua* e ao pensamento mítico, é pouco provável que se trate de uma contingência. Os trabalhos que tomámos em consideração nas páginas que precedem, que remontam mais ou menos à mesma época, para além de autorizarem a hipótese de influências recíprocas, definem uma área comum: a percepção das espécies viventes joga um papel fundamental na definição da humanidade e, de forma mais geral, tanto o filósofo como o antropólogo visam relações de carácter diferencial que se desdobram a partir da experiência sensível. Como escreve Sandro Mancini:

entrambi i pensatori convergono nel convincimento che la specificità della soggettività umana rispetto a quella animale, insieme ai titoli della sua maggiore complessità, non cancella i vincoli che nascono dall'originaria parentela tra i due e che si manifesta nel sentimento fondamentale della simpatia.<sup>158</sup>

No entanto, subsistem algumas divergências que não podemos ignorar. Lévi-Strauss sublinha em várias ocasiões que o totemismo e, mais em geral, o pensamento selvagem, podem utilizar de forma simbólica não só espécies animais, mas também espécies vegetais, objectos inanimados e fenómenos atmosféricos. As instituições de tipo totémico têm um papel fundamental no desenvolvimento da própria noção de

---

<sup>157</sup> *Ibidem*, p. 181.

<sup>158</sup> MANCINI, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, 'Postfazione' da segunda edição, Mimesis, Milano 2004, p. 307.

*pensamento selvagem*, e grande parte da literatura que ele cita recorre a uma simbologia animal.

Embora o antropólogo por vezes sugerir a ideia que a relação com a animalidade goza de um certo privilegio na genealogia do pensamento simbólico (especialmente com as referências a Bergson e Rousseau que encontramos em *Le totemisme aujourd'hui*), no entanto, o autor parece querer neutralizar esta perspectiva. E, neste sentido, sublinha que os elementos que o pensamento selvagem utiliza são desprovidos de significado intrínseco e valem apenas pelas relações que os ligam entre si: é irrelevante se se tratam de plantas, animais ou objectos, o que interessa é o *sistema* que eles compõem. A diferenciação que percepciono no âmbito da vida animal não é efectivamente a *origem* do simbolismo. Percepção das espécies viventes, diferenciação social e contos míticos encontram-se numa relação de *homologia interna*, ou seja, partilham as mesmas operações lógicas: a oposição polar, a substituição, a inversão, etc. É neste sentido que, de acordo com Lévi-Strauss, a civilização e o produto do encontro entre duas ordens diferentes: de um lado, estão o conjunto das operações lógicas que pertencem ao espírito humano, do outro, a situação histórico-geográfica concreta de um determinado grupo social. De um lado a forma pura, do outro o puro conteúdo.

As estruturas, diz Lévi-Strauss, são essencialmente “*êtres à la fois empiriques et intelligibles*”<sup>159</sup>, o que também para Merleau-Ponty constitui, como vimos, o carácter filosoficamente mais interessante desta noção<sup>160</sup>. Porém, Lévi-Strauss tende a conceber esta dupla natureza empírica e inteligível como resultado da somatória de formas vazias e conteúdos materiais. Embora os conteúdos empíricos não sejam nun-

---

<sup>159</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>160</sup> Cf. mais acima, p. 264.

ca dados separadamente das formas inteligíveis, é possível, e necessário, distingui-los em sede analítica. È justamente graças a esta operação analítica que podemos separar as leis necessárias e universais do pensamento simbólico dos elementos contingentes a que se aplicam. Compreende-se então porque Lévi-Strauss aceite sem hesitações qualificar a sua posição como “kantisme vulgaire” e “hyperkantisme”<sup>161</sup>.

No intuito de contrastar com toda a força a ideia de acordo com a qual a mente é uma substância amorfa que recebe a sua informação do exterior, o antropólogo defende sempre que são, pelo contrário, as constrações do espírito que dão forma à experiência sensível: “Comme Durkheim semble l’avoir parfois entrevu, c’est dans une « socio-logique » que réside le fondement de la sociologie”<sup>162</sup>.

A consequência é de que a função simbólica, vazia e puramente formal, pode aparentemente utilizar *qualquer* material como suporte de um sistema de diferenças e como articulação das relações lógicas fundamentais. A *sócio-lógica* parece destinada a deslizar fatalmente em direcção a uma pura *lógica*, em que a natureza não é mais do que “un decor pour le théâtre de l’esprit”<sup>163</sup>. E neste sentido, o estruturalismo antropológico foi acusado em varias ocasiões de um excesso de abstracção, de intelectualismo e idealismo, especialmente parte de antropólogos oriundos da escola anglo-saxónica.

Mas Lévi-Strauss, que preferiu a antropologia à filosofia por amor da concretude, não ignora estes riscos e parece por vezes indicar a possibilidade de uma relação mais íntima entre espírito humano e vida natural. Associa-se sem hesitações à ideia de

---

<sup>161</sup> Cfr. LEVI-STRAUSS e ERIBON, *De près et de loin*, cit., pp. 152 e 224.

<sup>162</sup> LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, cit., p. 101.

<sup>163</sup> PHILIPPE DESCOLA, *Les deux nature de Lévi-Strauss*, in MICHEL IZARD (ed.), ‘Cahier de l’Herne n. 82 : Claude Lévi-Strauss’, p. 298.

Comte de acordo com a qual “les lois logiques, qui finalement gouvernent le monde intellectuel, sont, de leur nature, essentiellement invariables et communes”<sup>164</sup>. Contudo, ao mesmo tempo, frisa que o pai da sociologia francesa e muitos dos seus sucessores cometeram um erro grosseiro ao crer “que l’homme a pu, avec quelque vraisemblance, peupler la nature de volontés comparables à la sienne, *sans prêter à ses désirs certains attributs de cette nature en laquelle il se reconnaissait*”<sup>165</sup>. O sistema de divinação dos Dayak do Bornéu, por exemplo, baseia-se na interpretação do comportamento de sete espécies de pássaros, apenas uma parte muito pequena das inúmeras variedades presentes naquele território. A partir de uma selecção aparentemente arbitrária, associam-se valores divinatórios apenas a algumas das espécies disponíveis, que a primeira vista não possuem nenhuma qualidade especial. No entanto, observa, se considerarmos o sistema no seu conjunto, vemos que os Dayak escolheram “oiseaux aux mœurs desquels *on peut aisément prêter un symbolisme anthropomorphique*”<sup>166</sup>.

Nas duas passagens que citámos, reconhece-se que entre natureza e cultura se realiza um *empréstimo*, se o homem atribui a determinadas espécies viventes um significado simbólico, pode fazê-lo enquanto vai buscar certas características ao mundo natural. Aqui Lévi-Strauss já não parece defender a ideia de que os significados presentes na natureza sejam o resultado de uma *projectão* por parte do espírito, como deixa entender frequentemente. E aproxima-se portanto a Merleau-Ponty, o qual observou que recorrer à noção de projectão não ajuda a explicar nada: Para que a projectão possa ter lugar, entre os elementos em questão “il faut qu’il y ait parenté

---

<sup>164</sup> AUGUSTE COMTE, *Cours de Philosophie positive*, Bachelier, Paris 1830-1842, p. 99. A frase faz de exergo a LÉVI-STRAUSS, *Le totemisme aujourd’hui*, cit., p. 4.

<sup>165</sup> LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, cit., p. 292, subl. nosso.

<sup>166</sup> *Ibidem*, p. 74, subl. nossos.

profonde”<sup>167</sup>. E, com efeito, o antropólogo, ao responder directamente à acusação de idealismo, muitos anos depois da publicação de *La pensée sauvage*, chega a formulações em que é de facto possível reparar, como observou justamente o antropólogo Philippe Descola, “comme des échos de la phénoménologie de Merleau-Ponty”<sup>168</sup>.

O homem tem acesso ao “milieu physique” que o envolve exclusivamente através do “milieu organique” em que vive, ou seja, da sua “nature corporelle”, nota o antropólogo<sup>169</sup>. Entre pensamento e mundo natural existe portanto uma “certaine affinité” enquanto estão ligados pela actividade mediadora da experiência corpórea:

L’analyse structurale ne se met en marche dans l’esprit que parce que son modèle est déjà dans le corps [...] Par des voies jugées à tort hyperintellectuels, le structuralisme redécouvre et amène à la connaissance des vérités plus profondes que le corps énonce déjà obscurément [...].<sup>170</sup>

Lévi-Strauss invoca então a biologia para mostrar como nos animais inferiores a análise do mundo exterior seja, dada a ausência do córtex cerebral, confiada à actividade da retina ocular. Em última análise, continua o antropólogo, também nos animais mais complexos o cérebro não faz mais do que retomar a elaboração que os sentidos já esboçaram. Na origem deste parentesco peculiar que une espírito humano e natureza está então uma comunhão de formas

Loin de voir dans la structure un pur produit de l’activité mentale, on reconnaîtra que les organes des sens ont déjà une activité structurale et que tout ce qui existe en dehors de nous,

---

<sup>167</sup> MERLEAU-PONTY, *La Nature*, cit, p. 206.

<sup>168</sup> DESCOLA, *Les deux natures de Lévi-Strauss*, cit, p. 298.

<sup>169</sup> LÉVI-STRAUSS, *Structuralism and Ecology*, in ‘Barnard Alumnae’, Spring 1972; traduzido pelo autor, ‘Structuralisme et écologie’, em *Le regard éloigné*, Plon, Paris 1983, p. 160.

<sup>170</sup> *Ibidem*, p. 165.

les atomes, les molécules, les cellules set les organismes eux-mêmes, possèdent des caractères analogues.<sup>171</sup>

Há portanto uma aproximação vertiginosa ao pensamento de Merleau-Ponty, que, infelizmente, é redimensionada pela epistemologia ingenuamente realista a que Lévi-Strauss recorre cada vez que é levado a fornecer uma interpretação filosófica dos seus trabalhos. Os mapas cerebrais designados à função linguística, observa o antropólogo, são praticamente iguais aos esquemas fonemáticos elaborados pela linguística estrutural. A posição de Lévi-Strauss vai numa direcção bastante próxima do princípio do isomorfismo elaborado pelos expoentes da *Gestalttheorie* e muito criticado por Merleau-Ponty<sup>172</sup>. O antropólogo mantém-se, apesar de tudo, fiel a quanto escrevia em *Les structures élémentaires de la parenté* que “les lois de la pensée – primitive ou civilisé – sont les mêmes que celles qui s’expriment dans la réalité physique et dans la réalité sociale, qui n’en est elle-même qu’un des aspects”<sup>173</sup>.

Seríamos tentados a dizer que, nesta oscilação entre um certo kantismo e uma espécie de monismo fisicalista, Lévi-Strauss considera a existência de uma relação muito estrita entre pensamento humano *apesar* do seu objectivismo. Mas, de facto, é justamente *em virtude* deste seu rigoroso objectivismo que pode pensar ao mesmo tempo uma *homologia* e uma *coincidência* entre espírito humano e natureza.

Merleau-Ponty aponta efectivamente a algo que é “au même temps la même et toute autre chose”. Para ele também há uma relação muito estrita entre mundo humano e mundo natural, mas ele julga haver entre estes dois pólos “bien plutôt que

---

<sup>171</sup> *Ibidem*, p. 162.

<sup>172</sup> Cf. mais acima, p. 89 e segs.

<sup>173</sup> C. LEVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté* cit., p. 520.

parallèle ou qu’analogie, solidarité et entrelacement”<sup>174</sup>. Para o filósofo a biologia toma um sentido autenticamente *ontológico* ao mostrar que “c’est l’univers de la physique qui est *enveloppé* dans celui de la vie et non l’inverse”<sup>175</sup>. O conhecimento biológico desenvolve-se a partir de uma *Einfühlung* entre organismos, e é por isso “théorie du *Lebenswelt*, emprunte à notre contact d’avant l’idealisation”<sup>176</sup>. A vida, como mostram as pesquisas que tomou em consideração nos seus cursos sobre a natureza, não é o mero *efeito* de certas relações químicas, mas, ao mesmo tempo, não é um princípio exterior simplesmente acrescentado a uma base material. A vida surge antes “comme pli ou singularité de la physico-chimie – ou structure”<sup>177</sup>, entre os dois níveis há uma relação de inerência recíproca, de *Ineinander*. Trata-se da mesma relação de inerência que liga humanidade e animalidade. O ser humano aparece “par échappement et non par superposition »<sup>178</sup> face à vida animal.

Compreendemos então ainda melhor a razão do interesse demonstrado por Merleau-Ponty pelas máscaras esquimó de que falamos mais acima: “les masques réalisant dans le visible ces *adhérences primordiales* qui sont devenues invisibles”<sup>179</sup>. Não se trata portanto de ver nelas uma vívida ilustração da indivisão originária entre animalidade e humanidade, mas da inerência que os liga constantemente: a identidade do ser humano acontece unicamente enquanto diferença face ao ser animal. Por isso é importante chamar a atenção para o facto de que a representação da unidade entre

---

<sup>174</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l’invisible*, cit., p. 158.

<sup>175</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-61*, texte établi par S. Ménéasé, Gallimard, Paris 1996, p. 91.

<sup>176</sup> *Ibidem*, p. 387.

<sup>177</sup> MERLEAU-PONTY, *La Nature*, cit., p. 269.

<sup>178</sup> *Ibidem*, p. 277.

<sup>179</sup> *Ibidem*, subl. nosso.

homens e animais nas máscaras *Inua* remete sempre para um tempo mítico, ou seja, um tempo que é presente enquanto for sempre já passado, um passado que não é a causa do presente mas que habita o presente. A relação *arquitectónica* entre processos físico-químicos, como a relação entre corpo e pensamento deve ser pensada para Merleau-Ponty:

dans le temps qu'expriment les mythes, qui n'est pas en série avec les événements quotidiens ou la spatialité profane; l'architectonique comme structure appartient à l'Entremonde, au monde de l'*Ineinander*.<sup>180</sup>

---

<sup>180</sup> *Ibidem*, p. 269. O texto de *La Nature* reporta “l'architectonique comme structure appartient à l'Entendement, au monde de l'*Ineinander*”. Propomos a leitura de “Entremonde” em vez de “Entendement”, para tornar a passagem mais inteligível. Cf. também *Ibidem*, p. 278: “Nous disions : architectonique et mythe : elle n'est pas une série aux événements parcellaires, elle est macrophénomène, structurale, dans l'ordre de l'Entremonde et de l'*Ineinander*”.



## Conclusão

Em Maio de 1961, Merleau-Ponty morre, enquanto, sentado no seu escritório, preparava aulas a leccionar no Collège de France. Com a morte do filósofo finda assim o diálogo intelectual com Lévi-Strauss que procurámos reconstruir e findam também os objectivos delimitados da nossa tese, conscientes que muitas questões ficam em aberto. A obra do antropólogo continua e a partir de 1962, entra-se na grande estação dos estudos sobre mitologia, com a edição de quatro volumes da monumental série *Mythologiques*<sup>1</sup>. Esta é sem dúvida uma parte importante do seu pensamento, parecendo abusivo não a tomar aqui em consideração, pois, seria um trabalho extremamente interessante estender a comparação entre Merleau-Ponty e Lévi-Strauss ao tema da mitologia e aos volumes das *Mythologiques*. Contudo, esta incursão sairia de forma demasiado evidente do percurso teórico que seguimos, que procura reconstruir o debate intelectual entre dois autores mais de que fazer uma comparação entre a generalidade das suas obras.

---

<sup>1</sup> LEVI-STRAUSS, *Mythologiques, I: Le cru et le cuit*, Plon, Paris 1964 ; *Mythologiques, II: Du miel au cendres*, Plon, Paris 1966 ; *Mythologiques, III: L'origine des manières de table*, Plon, Paris 1968 ; *Mythologiques, IV: L'homme nu*, Plon, Paris 1970.

### Um imbróglio chamado ‘carne’

Pensamos ter demonstrado que existiu de facto um diálogo intelectual entre Merleau-Ponty e Lévi-Strauss e um intercâmbio e circulação de ideias, que nunca tinha sido efectivamente reconstruído e desenvolvido academicamente. Procurámos acompanhar de perto o percurso deste debate principalmente através das referências, mais ou menos explícitas, que um fez ao outro. Na maior parte dos casos, a nossa reconstrução baseou-se em comentários ou críticas que o filósofo dirigiu às teorias do antropólogo, pois como observou este último, a circulação de ideias nem sempre foi biunívoca. No entanto, teria sido redutor limitar o nosso trabalho a algo que se intitulasse *Merleau-Ponty leitor de Lévi-Strauss* e procurámos estender a nossa análise a temas paralelos que ambos consideraram e que se afiguram fundamentais para apreciar plenamente os contornos do debate.

Concluimos que entre o final da década de 50 e o princípio dos anos ‘60, existia uma convergência significativa entre Merleau-Ponty e Lévi-Strauss, que ultrapassava a simples leitura e o comentário crítico. Havia um empenhamento de ambos em explorar em profundidade um território comum - o da relação entre experiência sensível e pensamento, entre natureza e cultura, entre animalidade e humanidade. Os seus percursos intelectuais apresentam pontos de contacto indiscutíveis, mas que no entanto, não eliminam uma diferença de fundo que sobressalta de imediato. Assim, já em 1936 Merleau-Ponty, contesta o primado daquela que define como *atitude espectacular*.

Tout se passe comme si le sens commun et les philosophes avaient longtemps pris pour type et idéal de la connaissance humaine notre contemplation des objets inanimés, des choses indifférentes, et qui ne nous *touchent* pas.<sup>2</sup>

Em consequência, o intuito fundamental da reflexão filosófica de Merleau-Ponty foi sempre o de encontrar uma forma de ultrapassar “la discordance entre la vue que l’homme peut prendre de lui-même, par réflexion ou par conscience, et celle qu’il obtient en reliant ses conduites à des conditions extérieures”<sup>3</sup>. Inversamente, a abordagem de Lévi-Strauss foi sempre marcada por um objectivismo radical, pela procura das leis universais e necessárias que se escondem por detrás da superfície mutável e contingente dos factos. Respondendo a Sartre o qual qualificava de *esteta*, o antropólogo escreve em 1962 que quem assumisse esta atitude objectivista<sup>4</sup>:

Sartre applique ce terme à qui prétend étudier les hommes comme si c’étaient des fourmis [...] Nous acceptons donc le qualificatif d’esthète, pour autant que nous croyons que le but dernier des sciences humaines n’est pas de constituer l’homme, mais de le dissoudre.<sup>5</sup>

E, no ano seguinte, numa entrevista à revista filosófica italiana ‘Aut Aut’, insiste em declarar convictamente o carácter objectivista da sua abordagem:

Sono un teologo in quanto ritengo che l’importante non sia il punto di vista dell’uomo ma quello di Dio, ovvero cerco di capire gli uomini e il mondo come se fossi completamente fuori gioco, come se fossi un osservatore d’un altro pianeta ed avessi una prospettiva assolutamente oggettiva e completa.<sup>6</sup>

---

<sup>2</sup> MERLEAU-PONTY, *Compte rendu de l’ouvrage de Gabriel Marcel Être et avoir*, cit., p. 35.

<sup>3</sup> MERLEAU-PONTY, ‘Titres et Travaux’, cit., p. 11.

<sup>4</sup> SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, cit., p. 183.

<sup>5</sup> LEVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, cit., p. 326.

<sup>6</sup> CLAUDE LÉVI-STRAUSS e PAOLO CARUSO, *Intervista a C. Lévi-Strauss*, in ‘Aut Aut’, n. 77, settembre 1963, p. 34 e, depois, in P. CARUSO (ed.), *Conversazioni con C. Lévi-Strauss*, M. Foucault, J. Lacan, Mursia, Milano 1969, p. 37.

Mas estaríamos profundamente enganados se considerássemos que as razões que estiveram na origem da polémica que opôs Lévi-Strauss a Sartre fossem mais ou menos *equivalentes* às que o distanciam de Merleau-Ponty. No primeiro caso poderíamos dizer – com uma aproximação que não pretende certamente dar conta de forma plena do debate que existiu entre os dois<sup>7</sup> – que se tratou de um confronto entre a defesa da prioridade da dimensão subjectiva, por parte de Sartre, e a afirmação da superioridade da dimensão objectiva, por parte de Lévi-Strauss. O objectivo da reflexão de Merleau-Ponty, pelo contrário, foi desde o princípio a de ultrapassar a contradição entre estas duas perspectivas opostas, intentando desvelar a relação dialéctica que as une ou, melhor, procurando um plano em que esta contradição deixa de se contraditória.

Já em *La structure du comportement*, Merleau-Ponty apontava de certa forma para o desenvolvimento de uma filosofia que fosse plenamente estrutural, um pensamento que renunciasse às dicotomias tradicionais entre substância e acidente, entre sujeito e objecto: “Dans une philosophie qui renoncerait vraiment à la notion de substance, il ne saurait y avoir qu’un univers, l’univers des formes”<sup>8</sup>. Como se verifica já nesta frase, e como constatámos aprofundadamente no segundo capítulo, o filósofo retirou a sua inicial inclinação para um pensamento estrutural à psicologia da *Gestalt*, cujos trabalhos sobre a percepção das formas revelam que a nossa relação originária com o mundo não possui o carácter de uma *operação intelectual*, e que portanto, “il est impossible d’y distinguer une matière incohérente et une forme intellectuelle”<sup>9</sup>. Porém, as

---

<sup>7</sup> Cf. mais acima pp. 259 e segs.

<sup>8</sup> MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, cit., p. 144.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 11-12.

formas são sempre formas *percepcionadas*, e por consequência evocam em causa o sujeito.

Merleau-Ponty procurou então compreender a relação entre este nível primordial e a actividade do intelecto, ou seja entre a consciência estruturada e a consciência estruturante, em *Phénoménologie de la perception*:

Il s'agit pour nous de concevoir entre les contenus linguistique, perceptif, moteur et la forme qu'ils reçoivent ou la fonction symbolique qui les anime un rapport qui ne soit ni la réduction de la forme au contenu, ni la subsumption du contenu sous un forme autonome.<sup>10</sup>

A noção de estrutura de Lévi-Strauss, por seu lado, baseou-se nas elaborações teóricas da linguística estrutural inaugurada por Saussure e aprofundada por Jakobson, como mostrámos no primeiro capítulo<sup>11</sup>. Aqui também encontramos preocupações análogas às de Merleau-Ponty, designadamente na vontade de preservar o carácter total dos fenómenos linguísticos não os reduzindo apenas à consciência dos sujeitos que exercem a linguagem. Contudo, para os estruturalistas, o plano em que se pode de facto ultrapassar a oposição entre sujeito e objecto já está alcançado, e é justamente o plano da linguagem e das suas leis inconscientes. Ou, no caso de Lévi-Strauss, da função simbólica, que encontra a sua expressão mais reveladora na linguagem, mas que se situa num nível mais profundo que sustenta todas as dimensões da experiência humana. No plano do inconsciente, das leis da linguagem ou da função simbólica, a oposição entre sujeito e objecto é ultrapassada, porque aqui o sujeito é reduzido ao seu mínimo, até desaparecer<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>11</sup> Cf. mais acima, p. 34 e segs.

<sup>12</sup> Cf. mais acima, p. 157.

Para Merleau-Ponty, o estruturalismo que reivindica a autonomia absoluta das estruturas da linguagem ou do inconsciente engana-se se julga poder acabar com o sujeito desta forma. Colocar a consciência do lado do objecto, equivale a remeter tudo para uma consciência última e irreduzível, a do antropólogo, do linguista ou do filósofo que observam distanciados o espectáculo do mundo. Afirmar a prioridade do inconsciente, faz com que este se torne numa *segunda consciência*. Concordamos então com Vicent Descombes quando declara que Merleau-Ponty *confunde* as estruturas com as *Gestalten*<sup>13</sup>, se com isso entendermos que para o filósofo um estruturalismo objectivista não representa uma alternativa viável ao subjectivismo da atitude transcendental. Subjectivismo que como Descombes sublinha – e como por outro lado já o próprio Merleau-Ponty reconheceu – ainda permanece na perspectiva do “être-au-monde” desenvolvida na *Phénoménologie de la perception*<sup>14</sup>. Porque, como observa Carbone, nesta obra o filósofo critica o sujeito constituinte através de um reenvio para outra subjectividade mais originária, opaca e corpórea.<sup>15</sup>

No entanto, Merleau-Ponty nunca deixou de procurar um caminho que permitisse ultrapassar o dualismo de sujeito e objecto de forma ainda mais eficaz, e fê-lo, a partir dos anos ‘50, justamente através das suas análises às teorias de Saussure. A amálgama de sistematicidade e mudança que Saussure evidencia nos fenómenos linguísticos, se bem que ainda de forma excessivamente antinómica, faz com que a linguagem seja uma manifestação eminente do carácter *intersubjectivo* da experiência

---

<sup>13</sup> DESCOMBES, *Le même et l'autre*, cit., p. 91 (Cf. mais acima, p. 253).

<sup>14</sup> Respectivamente, *Ibidem*, pp. 88-89, e MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, cit., pp. 224 e 290.

<sup>15</sup> CARBONE, *Ai confini dell'esprimibile*, cit., p. 59 e segs.

humana.<sup>16</sup> O filósofo, nesta fase ‘intermédia’ do seu pensamento<sup>17</sup>, procura uma forma de escapar às aporias ligadas ao que na *Phénoménologie* chamava “l’épaisseur du présent préobjectif”<sup>18</sup>, na direcção de uma teoria da *intersubjectividade generalizada*.<sup>19</sup> A subjectividade que anteriormente se diluiu na corporeidade dissemina-se agora na pluralidade.

Todavia este nível intersubjectivo continua a representar um fundo positivo e originário. Continua-se então a evocar a alternativa: ou não se consegue dar conta de forma satisfatória do aspecto objectivo das estruturas – porque continua a tratar-se, apesar de tudo, de um inter-*sujeito*; ou torna-se a cair numa interpretação de tipo *objectivista* (como a de Lévi-Strauss e dos estruturalistas), que procura esquecer o sujeito, mas continua a reintroduzi-lo justamente por este motivo. É por isso que Merleau-Ponty insiste no carácter *histórico* e *dialéctico* da experiência intersubjectiva, e na ligação tão estrita quanto possível da linguística saussuriana a uma teoria da história<sup>20</sup>. Uma interpretação que contrariava a leitura anti-historicista que Lévi-Strauss, e com ele a maioria dos estruturalistas, dava do estruturalismo. O filósofo, pelo contrário, procurava na linguística de Saussure e na noção de instituição uma teoria *não historicista* da história. Os trabalhos de Weber e de Lukács, de acordo com Merleau-Ponty, assumiram de forma mais penetrante a relação contraditória que une o historiador e a história, o intelecto e os seus objectos:

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>17</sup> Cf. mais acima, p. 93.

<sup>18</sup> MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, cit., p. 495.

<sup>19</sup> MERLEAU-PONTY, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, cit., p. 381.

<sup>20</sup> Cf. mais acima, p. 140.

La dialectique est la vie profonde de cette contradiction, la série des progrès qu'elle accomplit. Une histoire qui se fait et qui cependant est à faire, un sens qui n'est jamais nul, mais toujours à rectifier, à reprendre, à maintenir contre les hasards, un savoir qu'aucun irrationnel positif ne limite, mais qui pourtant ne contient pas actuellement la totalité du réel accompli et à accomplir...<sup>21</sup>

Mas, e as vicissitudes do seu empenho político tiveram com toda probabilidade um papel central nestas considerações, Merleau-Ponty acaba por reconhecer que, quando a dialéctica é elaborada de forma temática, quando é 'pensada', tende fatalmente a objectivar-se, a tornar-se mecânica:

La mauvaise dialectique commence presque avec la dialectique, et il n'est de bonne dialectique que celle qui se critique elle-même et se dépasse comme énoncé séparé; il n'est de bonne dialectique que l'hyperdialectique.<sup>22</sup>

Merleau-Ponty não pode assistir à polémica entre Sartre e Lévi-Strauss, mas de certa forma a posição que ele poderia ter tomado já está anunciada antecipadamente nas suas *notes de travail*. O cerne da questão não é o de opor o subjectivismo ao objectivismo, a *geografia* à *história*, e limitarmo-nos a postular uma relação dialéctica seria uma falsa solução. Trata-se de procurar uma maneira de pensar o seu *nexus* e a sua *reversibilidade*. Para Merleau-Ponty, isto equivale a empenhar-se na elaboração de uma *nova ontologia*, que devia necessariamente tornar-se uma *filosofia da estrutura*. Porque é justamente a partir da noção saussuriana de sistema diacrítico, ou seja de um sistema de diferenças sem termos positivos, que Merleau-Ponty procura pensar o Ser de forma não dualista. E não há dúvida que a torção diacrítica que confere à sua elaboração

---

<sup>21</sup> MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, cit., pp. 83-84.

<sup>22</sup> MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, cit., p. 129. "A hyperdialéctica é um pensamento da diferença na coexistência", MATOS DIAS, *Uma ontologia do sensível*, cit., p. 55.

filosófica no último período da sua vida<sup>23</sup>, foi também influenciada pela extensão vertiginosa do campo de aplicação da noção de sistema diacrítico praticada por Lévi-Strauss<sup>24</sup>.

O pensamento do último Merleau-Ponty, portanto, não está assim tão longe do que Descombes chama, como já tivemos maneira de ver, “imbroglio phénoménologico-structuraliste”<sup>25</sup>. Mas não conferiremos a esta constatação o mesmo valor negativo que o próprio atribui, e onde ele vê a fraqueza e a falha do projecto merleau-pontiano, nos vemos antes os sinais da originalidade do seu ponto de vista e da ambição da sua aposta teórica. Merleau-Ponty procurava, num certo sentido, uma maneira de pensar o *limiar* que separa, e une, fenomenologia e estruturalismo.<sup>26</sup>

O erro, de acordo com Descombes, está na pretensão de conciliar duas perspectivas inconciliáveis. A fenomenologia defende a prioridade absoluta do *Cogito* e reconduz tudo a uma correlação entre consciência e objecto, por quanto procure pensar esta correlação de forma cada vez mais subtil e refinada.<sup>27</sup> Já o estruturalismo é, pelo contrário, apenas um método de análise formal e, continua Descombes, “la seule définition acceptable de la structure est celle que fournissent les mathématiciens”<sup>28</sup>.

---

<sup>23</sup> Cf. CARBONE, *Ai confini dell'esprimibile*, cit., p. 97.

<sup>24</sup> “A recuperação da noção de Gestalt assimilada à de estrutura passa, sem duvida, pelo contacto de Merleau-Ponty com o estruturalismo, por volta dos anos '50. O filósofo engloba, na linha da hermenêutica integradora que exercita, gestaltismo, estruturalismo, fenomenologia” (ISABEL MATOS DIAS, *Uma ontologia do sensível. A aventura filosófica de Maurice Merleau-Ponty*, cit., p. 189, nota 8).

<sup>25</sup> DESCOMBES, *Le même et l'autre*, cit., p. 89.

<sup>26</sup> Cf. JAMES M. EDIE, *Was Merleau-Ponty a structuralist?* in ‘Semiotica’, 1971, vol. 4, pp. 297-323; JAMES SCHMIDT, *Between Phenomenology and structuralism*, St. Martin's Press, New York, 1985, pp. 160-163 e HUGH J. SILVERMAN, *Inscriptions: Between Phenomenology and Structuralism*, Routledge & Kegan Paul, London 1987 e SILVIA CHILETTI, *Ai limiti di fenomenologia e strutturalismo*, ‘Segni e Comprensione’, n. 62, XX, maggio-agosto 2007, pp. 102-118.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 94.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 104.

Aos seus olhos, o próprio Lévi-Strauss foi um “mauvais structuraliste”, na medida em que não se manteve inteiramente fiel ao carácter eminentemente metodológico da análise estrutural e procurou, nas leis do inconsciente, uma forma de fundamentação metafísica das estruturas. Um estruturalismo consequente baseia-se então nos seguintes princípios:

L'analyse structurale part de la structure, c'est-à-dire de relations, définies de façon purement formelle par quelques propriétés, dont est muni un ensemble d'éléments dont la nature n'est pas précisée... La structure est précisément ce qui se conserve dans un isomorphisme entre deux ensembles.<sup>29</sup>

Feita excepção pela atitude estritamente operativa e pela renúncia a qualquer veleidade metafísica, não se entende de que modo a ideia de estrutura deste *bom estruturalismo* se diferencia do que Lévi-Strauss designava “*super-objet*”<sup>30</sup>, não acabando por ser uma espécie de *objectivismo reformado*. O universo das estruturas com que nos deparamos continua a ter como pressuposto implícito o olhar espectacular de uma consciência, e não pode, por consequência, dar efectivamente conta da relação entre estes dois pólos. A aposta de Merleau-Ponty, sem dúvida muito ambiciosa e arriscada, foi, pelo contrário, a de conseguir tocar o Ser “du dedans”<sup>31</sup>, ou seja, de descrever o plano onde seja possível pensar a dualidade de sujeito e objecto, da consciência e das estruturas, não em termos de oposição nem de circularidade dialéctica, mas sim como *reversibilidade*. Não deixa de ser significativo que Lévi-Strauss, e mais em geral os estruturalistas, prefiram falar em termos de *homologia* e *metáfora* e *metonímia*, enquanto

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 104-105.

<sup>30</sup> ‘Compte rendu du colloque sur le mot structure’, em ROGER BASTIDE (ed.), *Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales*, cit., p. 144.

<sup>31</sup> MERLEAU-PONTY, *La Nature*, cit., p. 272, nota b.

Merleau-Ponty privilegia figuras como a *inerência* e o *quiasma*. No primeiro caso, tende-se a implicar uma operação de comparação entre dois objectos distintos, no segundo, pelo contrário, uma relação interna e uma troca de lugares, uma *reversibilidade*<sup>32</sup>.

Contudo, sublinha Merleau-Ponty retomando uma célebre passagem husserliana, nunca consigo surpreender a minha mão num momento em que seja ao mesmo tempo tocante e tocada: “Ma main gauche est toujours sur le point de toucher ma main droite en train de toucher les choses, mais je ne parviens jamais à la coïncidence”<sup>33</sup>. Posso sentir a minha mão direita tocar na esquerda e, um instante depois, passar a sentir que é a esquerda a tocar na direita, posso fazer e refazer esta experiência à vontade, mas nunca chego a capturar o momento exacto em que tem lugar a *transição*: “c’est seulement comme si la charnière entre elles, solide, inébranlable, me restait irrémédiablement cachée”<sup>34</sup>:

Puisque le visible total est toujours derrière, ou après, ou entre les aspects qu’on en voit, il n’y a accès vers lui que par une expérience qui, comme lui, soit toute hors d’elle-même : c’est à ce titre, et non comme porteur d’un sujet connaissant, que notre corps commande pour nous le visible, mais il ne l’explique pas, ne l’éclaire pas, il ne fait que concentrer le mystère de sa visibilité éparse; et c’est bien d’un paradoxe de l’Être, non d’un paradoxe de l’homme, qu’il s’agit ici.<sup>35</sup>

A experiência perceptiva ensina-nos que o visível implica sempre um fundo de invisibilidade, que a linguagem implica um fundo de silêncio, que a actividade implica um fundo de passividade. Mas também o inverso: “Et ce qu’il faut comprendre, c’est

---

<sup>32</sup> É possível, por outro lado, interpretar a noção de metáfora visando um seu enraizamento numa relação mais intrínseca entre sujeito e mundo. Cf. CORREIA, *Ricoeur e a expressão simbólica do sentido*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1999 (em particular o cap. I, ‘Símbolo e Metáfora’, pp. 39-90).

<sup>33</sup> MERLEAU-PONTY, *Le visible et l’invisible*, cit., p. 194.

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 194-195.

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 180.

que, de l'une à l'autre de ces vues, il n'y a pas renversement dialectique, nous n'avons pas à les rassembler dans une synthèse : elles sont deux aspects de la réversibilité qui est vérité ultime".<sup>36</sup> Merleau-Ponty pensa esta "réversibilité toujours imminente et jamais réalisée en fait"<sup>37</sup>, em termos de "chair", de 'carne'.

Seguindo a análise desenvolvida de forma magistral por Mauro Carbone<sup>38</sup>, a noção de 'carne', na reflexão filosófica do século XX, insere-se numa tentativa de repensar a relação entre corpo e Natureza que ultrapasse o objectivismo de ascendência cartesiana. Foi justamente Merleau-Ponty o primeiro a assumir e a articular o valor filosófico do conceito de 'carne', no âmbito da elaboração de uma ontologia não dualista que empreendeu no último período da sua vida. Ao falar de 'carne', o filósofo procura pensar o Ser sem o reconduzir às noções tradicionais de matéria, substância ou espírito, procura nomear algo para o qual "il n'y a pas de nom en philosophie traditionnelle". A coisa que mais se lhe se aproxima, observa, será talvez o conceito pré-socrático de 'elemento'. O termo surge em primeiro lugar como possível tradução do *Leib* husserliano.

Como sabemos, Husserl observa que o nosso corpo tem a peculiaridade única, entre todos os corpos que encontro na minha experiência, de não ser apenas um cor-

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, pp. 203-204.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 194.

<sup>38</sup> CARBONE, 'Carne. Per la storia di un fraintendimento', in M. CARBONE e D. M. LEVIN, *La carne e la voce. In dialogo tra estetica ed etica*, Mimesis, Milano 2003. Vejam-se também, MARIO TEODORO RAMIREZ, *Scienza e carnalità*, in 'Chiasmi International', n. 8, pp. 43-61; MATOS DIAS, 'Maurice Merleau-Ponty: Une esthésiologie ontologique', in MERLEAU-PONTY, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, P.U.F., 1998, pp. 269-288; FEDERICO LEONI, *Carne come ritmo, Teologia e fenomenologia della carne*, in 'Chiasmi International', n. 5, 2003, pp. 43-64 e LUCA VANZAGO, *Relations and the irrelative. A relationist interpretation of Merleau-Ponty's Ontology of flesh*, 'Chiasmi International', n. 5, 2003, pp. 65-85.

po físico (*Körper*), mas um corpo orgânico (*Leib*)<sup>39</sup>. O que revelou a Merleau-Ponty o caminho de um possível desenvolvimento ontológico da noção de *Leib*, que ficaria comprometido ao traduzir simplisticamente o termo como ‘corpo próprio’<sup>40</sup>, é a leitura do manuscrito de Husserl conhecido como *Umsturz der kopernikanische lehre*<sup>41</sup>. Comentando este texto, Merleau-Ponty chama a atenção para a necessidade urgente de reaprender a pensar um “mode d’être” que o homem ‘copernicano’ esqueceu e que nos permita conceber o *estranho parentesco* que nos liga aos outros, aos animais e às coisas, ao mundo na sua totalidade, sem cair nas armadilhas da dicotomia de sujeito e objecto:

Il y a parenté entre l’être de la terre et celui de mon corps (*Leib*), dont je ne peux dire exactement qu’il se meut puisqu’il est toujours à la même distance de moi, et la parenté s’étend aux autres, qui m’apparaissent comme « autre corps », aux animaux, que je comprends comme variantes de ma corporéité, et finalement aux corps terrestres eux-mêmes puisque je le fais entrer dans la société des vivants en disant par exemple qu’une pierre « vole ».<sup>42</sup>

Como observa Carbone,

Su questa base Merleau-Ponty giunge allora ad affermare la *co-appartenenza* del senziente e del sensibile a una medesima “carne” che intesse il nostro corpo, quello dell’altro e le cose del

---

<sup>39</sup> Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, cit., p. 128. Veja-se também CARBONE, *Attualità e non attualità del Leib*, ‘Leitmotiv’, n. 3, 2003, pp. 81-91 e DIDIER FRANCK, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Éd. De Minuit, Paris 1981.

<sup>40</sup> Também Paul Ricoeur defendeu a necessidade de traduzir *Leib* como ‘carne’. Cfr. PAUL RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, p. 373, citado em M. CARBONE, *Attualità e non attualità del Leib*, cit., p. 87.

<sup>41</sup> HUSSERL, ‘Umsturz der kopernikanischen Lehre’, cit. (tr. it. di G. D. Neri, *Rovesciamento della dottrina copernicana nell’interpretazione della corrente visione del mondo*, in ‘Aut Aut’, n. 245, 1991, pp. 3-18).

<sup>42</sup> MERLEAU-PONTY, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, cit., p. 169. O comentário surge no âmbito do curso ‘Husserl et la phénoménologie’ de 1959-1960; a passagem sobre ‘a pedra que voa’ refere-se a um exemplo feito por Husserl no manuscrito citado.

mondo, avvolgendoli in un orizzonte di “essere grezzo” o “selvaggio” in cui soggetto e oggetto non sono ancora costituiti [...].<sup>43</sup>

Não se trata portanto de recorrer ao poder explicativo de um princípio vital unitário e de reduzir tudo a um plano único, mas de pensar a sua diferenciação interna como “*ècart*”. Há uma relação interna, uma *Einfühlung*, com as coisas assim como com os outros. As coisas, como é óbvio, apresentam-se-me de forma diferente, não são interlocutores, são *mudas*, mas justamente por isso podem ser encaradas como “variantes de l’*Einfühlung* réussie”. “Comme les fous ou les animaux” prossegue o filósofo, “elles sont des *presque compagnons*. Elles sont prélevées sur ma substance, épines dans ma chair”.<sup>44</sup> Em virtude do seu carácter eminentemente diacrítico, ou seja, de sistema de diferença sem termos positivos, de acordo com Merleau-Ponty, será possível descrever o Ser “comme quelque chose qui se réalise à travers l’homme, mais qui n’est nullement anthropologie”<sup>45</sup>. O sentido que precede o confronto entre consciência e objecto, entre actividade e passividade, que na *Phénoménologie* se identificou como “intentionnalité « opérante »”<sup>46</sup>, já não é, como naquela obra, o atributo exclusivo de uma subjectividade corpórea primordial, mas é inerente ao próprio Ser. É “Logos sauvage” ou seja, auto-constituição de sentido.

---

<sup>43</sup> CARBONE, ‘Carne. Per la storia di un fraintendimento’, cit., p. 14.

<sup>44</sup> MERLEAU-PONTY, *Le visible et l’invisible*, cit., p. 234.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 328. “O horizonte ontológico da Carne traduz o intuito de des-antropocentrização da filosofia de Merleau-Ponty”. (ISABEL MATOS DIAS, *Uma ontologia do sensível. A aventura filosófica de Maurice Merleau-Ponty*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1999, p. 62).

<sup>46</sup> MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, cit., p. 479.

Quand je retrouve le monde actuel, tel qu'il est, sous mes mains, sous mes yeux, contre mon corps, je retrouve beaucoup plus qu'un objet : *un Être dont ma vision fait partie*, une visibilité plus vieille que mes opérations ou mes actes.<sup>47</sup>

E é justamente nesta extensão da intencionalidade 'operante' a todo o Ser – como “visibilité en général”<sup>48</sup> – que, como nota ainda Carbone, se realiza a junção entre uma abordagem fenomenológica, levada aos seus limites, e a ideia do sentido como 'autoprodução de um sistema diacrítico' defendida pelo estruturalismo.<sup>49</sup>

Este imbróglio estrutural-fenomenológico, em que Merleau-Ponty proposadamente penetra e que se refere com o nome de 'carne', torna-se, no último período da sua reflexão, o princípio de uma filosofia interrogativa cuja tarefa principal é a de “s'installer sur le bord de l'être, ni dans le pour Soi, ni dans l'en Soi, à la jointure, là où se croisent les multiples *entrées* du monde”<sup>50</sup>:

Telles sont les conséquences extravagantes où l'on est conduit quand on prend au sérieux, quand on interroge, la vision. Et certes on peut s'en abstenir et passer outre, mais ce serait pour retrouver confus, indistincts, non-éclaircis, des lambeaux de cette ontologie du visible mêlés à toutes nos théories de la connaissance, et notamment à celles que, cahin caha, véhiculent les sciences. Nous n'avons certes pas fini de les ruminer. Il ne s'agissait dans cette première esquisse que de faire entrevoir ce domaine étrange auquel l'interrogation proprement dite donne accès...<sup>51</sup>

\* \* \*

O falecimento inadvertido de Merleau-Ponty, deixa inacabado o livro que devia ser o seu legado mais importante e que se intitularia *Le visible et l'invisible*. Como

---

<sup>47</sup> MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, cit., pp. 164-165, subl. nossos.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 195.

<sup>49</sup> CARBONE, *Ai confini dell'esprimibile*, cit., p. 168.

<sup>50</sup> MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, cit., p. 314.

<sup>51</sup> *Ibidem*, pp. 184-185.

sabemos foram publicados desta obra os primeiros capítulos, que se encontravam já relativamente desenvolvidos, assim como um conjunto de notas de trabalho. Como perante um gesto suspenso, de que não conseguimos compreender plenamente o sentido e que nos deixa por vezes perplexos, não é sempre fácil vislumbrar e entender a direcção que a reflexão de Merleau-Ponty estaria a seguir no seu último período, altura em que o filósofo se empenhava na elaboração de uma *nova ontologia*. É apenas graças ao esforço de interpretação que tem vindo a ser desenvolvido nos últimos vinte anos que podemos hoje acompanhar mais de perto a linha teórica do seu último pensamento. Os que deram os passos maiores, e que nos levaram mais a frente, são conhecidos e já foram amplamente citados. Mas a filosofia é, afinal, um trabalho colectivo. Se esta nossa pesquisa conseguir dar um contributo à interpretação da obra de Merleau-Ponty – aqui abordada na perspectiva, pouco explorada, da sua relação com o pensamento de Lévi-Strauss, – teremos então alcançado o nosso objectivo.



## Bibliografia

### Obras de Maurice Merleau-Ponty

#### Livros

*La structure du comportement* [datado 1938], P.U.F., Paris 1942 ; nova edição, precedida de ‘Une philosophie de l’ambiguïté’ de Alphonse De Waelhens, a partir de 1990.

*Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945.

*Humanisme et Terreur. Essais sur le problème communiste*, Gallimard, Paris 1947.

*Sens et Non-sens*, Nagel, Paris 1948 ; nova edição, Gallimard, Paris 1996.

*Les relations avec autrui chez l’enfant* (primeira parte, 1950-1951), Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1951, texto dactilografado, e, depois, in *Parcours deux 1951-1961*, édition établi par Jacques Prunair, Éd. Verdier, Lagrasse 2000, pp. 147-229.

*Les sciences de l’homme et la phénoménologie* (primeira parte, 1951 -1952), Paris, Centre de Documentation Universitaire. 1952, texto dactilografado, e, depois, in *Parcours deux 1951-1961*, cit., pp. 49-128.

*Eloge de la philosophie*, lição inaugural no Collège de France a 15 de Janeiro de 1953, Gallimard, Paris 1953 e, depois, *Éloge de la philosophie. Et autres essais*, Gallimard, Paris 1985 (inclui os seguintes ensaios : ‘Sur la phénoménologie du langage’, ‘Le philosophe et la sociologie’, ‘De Mauss à Claude Lévi-Strauss’, ‘Partout et nulle part’, ‘Le philosophe et son ombre’, ‘Bergson se faisant’, ‘Einstein et la crise de la raison’, ‘Lectures de Montaigne’, ‘Notes sur Machiavel’, todos já publicados em *Signes*, cit.)

*Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955.

*Signes*, Gallimard, Paris 1960.

*Maurice Merleau-Ponty à la Sorbonne (1949-1952). Résumé de ses cours établi par des étudiants et approuvé par lui-même*, ‘Bulletin de psychologie’, XVIII, 3-6, 236, Paris, novembre 1964, pp. 109-336 (depois, juntamente com o curso ‘L’expérience d’autrui’, texto estabelecido por M.-A. Raigneau e com a segunda parte do curso ‘Psychosociologie de

l'enfant'), in *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Cynara, Grenoble 1988).

*Le visible et l'invisible*, texte établi par C. Lefort, 'Postface' de C. Lefort, Gallimard, Paris 1964.

*L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, notes prises au cours de M. Merleau-Ponty à l'École Normale Supérieure (1947-1948) recueillies et rédigées par J. Deprun, Vrin, Paris 1968.

*Résumés de cours (Collège de France, 1952-1960)*, Gallimard, Paris 1968.

*La prose du monde*, texte établi et présenté par Claude Lefort, Gallimard, Paris 1969.

*Philosophie et non philosophie depuis Hegel* [1961], notes de cours, texte établi et présenté par Claude Lefort, 'Textures', n. 8-9, 1974, pp. 83-129, e n. 10-11, 1975, pp. 145-173 e, depuis, in *Notes des cours au Collège de France: 1958-1959 et 1960-1961*, 'Préface' de Claude Lefort, texte établi par Stephanie Menasé, Gallimard, Paris 1996.

*La nature, notes: cours du Collège de France*, établi et annoté par Dominique Seglard, suivi des résumés de cours correspondants de Maurice Merleau-Ponty, Éd. du Seuil, Paris 1995.

*Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Éditions Verdier, Lagrasse 1996.

*Notes des cours au Collège de France: 1958-1959 et 1960-1961*, cit.

*Parcours. 1935-1951*, édition établi par Jacques Prunair, Éd. Verdier, Lagrasse 1997.

*Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*. Suivi de *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, sous la direction de R. Barbaras, P.U.F., Paris 1998.

*Parcours deux. 1951-1961*, cit.

*Causeries 1948*, établies et annotées par Stephanie Menasé, Seuil, Paris 2002.

*L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, textes établis par Dominique Darmaillacq, Claude Lefort et Stéphanie Ménasé, 'Préface' de Claude Lefort, Belin, Paris 2003.

### **Principais artigos incluídos em revistas e colectâneas**

*Projet de travail sur la nature de la Perception* [1933], in *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, cit., pp. 9-14.

*La Nature de la Perception* [1934], in *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, cit., pp. 15-38.

*Être et avoir*, in 'La Vie Intellectuelle', n.8, 1936, pp. 98-109 e, depuis, in *Parcours. 1935-1951*, Éd. Verdier, 1997, pp. 35-44.

*Le roman et la métaphysique*, in 'Cahiers du Sud', vol. 22, n. 270, mars-avril 1945 e, depuis, in *Sens et non-sens*, cit., pp 34-52.

*La guerre a eu lieu*, in 'Les Temps modernes', vol. 1, n. 1, octobre 1945 (écrit en juin 1945) e, depuis, in *Sens et non-sens*, cit., pp. 169 à 185 e, depuis, in *La guerre a eu lieu*, Éd. Champ Social, Nîmes 2007.

*La querelle de l'existentialisme*, in 'Les Temps Modernes', n. 2, nov. 1945, pp. 344-356 e, depuis, in *Sens et non-sens*, cit., pp. 88-101.

*Le doute de Cézanne*, in 'Fontaine', vol. 8, n. 47, décembre 1945 e, depuis, in *Sens et non-sens*, pp. 13-33.

*Autour du marxisme*, in 'Fontaine', vol. 5, n. 48-49, janvier-février 1946 e, depuis, in *Sens et non-sens*, pp. 120-151.

*Le culte du héros*, in 'Action', n. 74, 1er février 1946. e, depuis, in *Sens et non-sens*, pp. 221-226.

*Pour la vérité*, in 'Les Temps Modernes', vol. 1, n. 4, 1946 e, depuis, in *Sens et non-sens*, pp. 186-188.

*Foi et bonne foi*, in 'Les Temps Modernes', vol.1, n. 5, 1946 e, depuis, in *Sens et non-sens*, pp. 209-220.

*Marxisme et philosophie*, in 'Revue Internationale', vol. 1, n. 6, juin-juillet 1946 e, depuis, in *Sens et non-sens*, cit., pp. 152 -166.

*L'existentialisme chez Hegel*, in 'Les Temps modernes', vol. 1, n. 7, 1946 e, depuis, in *Sens et non-sens*, cit., pp. 79-87.)

*Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, in 'Bulletin de la société française de philosophie', XLI, oct.-déc. 1947, pp. 119-153 e, depuis, Éditions Verdier, Lagrasse 1996.

*Le Métaphysique dans l'homme*, in 'Revue de Métaphysique et de Morale', LII, 1947, pp. 290-307 e, depuis, in *Sens et non-sens*, cit., pp. 145-172.

*Le cinéma et la nouvelle psychologie*, in 'Les Temps Modernes', vol. 3, n. 26, nov. 1947 e, depuis, in 1996, pages 61 à 75.)

*Lecture de Montaigne*, in *Les Temps modernes*, volume 3, numéro 27, 1947 e, depuis, in *Signes*, cit., pp. 250-266.

*Le philosophe et la sociologie*, 'Cahiers internationaux de Sociologie', VI, 1951, pp. 50-69 e, depuis, in *Signes*, cit., pp. 123-142.

'Sur la phénoménologie du langage', in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Actes du premier Colloque international de phénoménologie, Bruxelles, avril 1951, Desclée- De Brouwer, Paris 1952, pp. 89-109 e, depuis, in *Signes*, cit, pp. 105-122.

*Le langage indirect et les voix du silence*, in 'Les Temps Modernes', n. 80 e 81, juin - juillet 1952 e, depuis, in *Signes*, cit., pp. 49-104.

*Partout et nulle part*, in M. Merleau-Ponty (ed.), *Les philosophes célèbres*, Éditions Lucien Mazenod, 1956 e, depuis, in *Signes*, cit., pp. 158-200.

*Le Philosophe et son ombre*, in H. L. Van Breda e J. Taminiaux (eds.), *Edmund Husserl 1859-1959*, Éditions Martinus Nijhoff, 1959 e, depois, in *Signes*, cit., pp. 201-228.

*De Mauss à Claude Lévi-Strauss*, in 'La nouvelle revue Française', 82, 1 oct. 1959, pp. 615-631 e, depois, in *Signes*, cit., pp. 143-157.

*Bergson se faisant*, in 'Bulletin de la Société Française de philosophie', n. 54, 1960 e, depois, in *Signes*, cit., pp. 229-241.

*L'œuvre et l'esprit de Freud. Préface à l'ouvrage de Angelo Hesnard*, in A. Hesnard, *L'œuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*, Éditions Payot, 1960 e, depois, in *Parcours deux, 1951-1961*, cit., pp. 276-284.

*Un inédit de Merleau-Ponty* [1952], editado por M. Gueroult, 'Revue de Métaphysique et de Morale', a. LXVII, n. 4, oct. 1962, pp. 401-409 e, depois, in *Parcours deux, 1951-1961*, cit., pp. 36-48.

*L'œil et l'esprit* [Jul.-Ago. 1960], 'Art de France', n. 1, janvier 1961, pp. 187-208 e, depois, in 'Les Temps Modernes', n. 184-185, oct. 1961, pp. 197-227 e, depois, Gallimard, Paris 1964.

Intervenção ao *Colloque sur le mot « structure »* [Paris, 10-12 Jan. 1959], in R. Bastide (ed.), *Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales*, Mouton & Co., La Haye 1962, pp. 153-155, e, depois, in *Parcours deux. 1951-1961*, cit., pp. 315-319.

*Deux inédits sur la musique*, in 'Chiasmi International. Publication trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty', 2002, n. 3.

## Obras sobre Merleau-Ponty

Limitamo-nos aqui a assinalar os textos mais relevantes para os temas que abordámos nesta tese. Para uma bibliografia completa dos estudos de Merleau-Ponty veja-se FRANÇOISE e CLAIRE Lapointe, *Maurice Merleau-Ponty and his critics. An international bibliography 1942-1976*, Garland Publications, New York 1976 e DANIELA CALABRÒ, *Bibliografia Merleau-Pontyana 1976-1996*, in 'Chiasmi, pubblicazione della società di studi su Maurice Merleau-Ponty', n. 1, 1998, pp. 129-174.

### Livros

R. BARBARAS, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Millon, Grenoble 1991.

ID., *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 1998.

ID., *Pulsione e percezione*, in 'Aut Aut', n. 324, nov.-dic. 2004, pp. 63-74.

R. BARBARAS, E. BIMBENET e M. CAROU, (eds.), *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, Mimesis, Milano 2003.

A. BONOMI, *Esistenza e Struttura*, Il Saggiatore, Milano 1967.

- G. L. BRENA, *Alla ricerca del marxismo: M. Merleau-Ponty*, Dedalo Libri, Bari 1977.
- M. CARBONE, *Ai confini dell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust*, Guerini e Associati, Milano 1990.
- ID., *Il sensibile e l'eccedente. Mondo estetico, arte, pensiero*, Guerini e Associati, Milano 1996.
- ID., *La visibilité de l'invisible*, Olms, Hildesheim 2001.
- ID., *Una deformazione senza precedenti*, Quodlibet, Macerata 2004.
- ID., *The Thinking of the Sensible. Merleau-Ponty's A-Philosophy*, Northwestern, Evanston 2004.
- M. CARBONE e D. LEVIN, *La carne e la voce. In dialogo tra estetica ed etica*, Mimesis, Milano 2003.
- E. CENTINEO, *Una fenomenologia della storia: l'esistenzialismo di M. Merleau-Ponty*, Palumbo, Palermo 1959.
- P. CHIODI, *Esistenzialismo e fenomenologia*, Comunità, Milano 1963.
- F. COLLI e A. PRANDONI, *L'Essere a due facce. Filosofia e ontologia nell'ultimo Merleau-Ponty*, Mimesis, Milano 2002.
- S. COSTANTINO, *La testimonianza del linguaggio. Saggio su Merleau-Ponty*, Franco Angeli, Milano 1999.
- N. CROSSLEY, *Intersubjectivity. The Fabric of social becoming*, Sage Publications, London 1996.
- M. DAYAN, *Merleau-Ponty: existence et dialectique*, Presses Universitaires de France, Paris 1971.
- F. DASTUR, *Corps et Langage, essais sur Merleau-Ponty*, Encre Marine, 2002.
- F. FERGNANI, *Esistenza e corporeità nel pensiero di Maurice Merleau-Ponty*, 'Introduzione' de M. Merleau-Ponty, *Il corpo vissuto*, Il Saggiatore, Milano 1979, pp. 7-55.
- L. FONTAINE-DE VISSCHER, *Phénomène ou structure ? Essai sur le langage chez Merleau-Ponty*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1974.
- T. F. GERAETS, *Vers une nouvelle philosophie transcendentale*, Martinus Nijhoff, La Haye 1971.
- G. INVITTO, *Merleau-Ponty politico: l'eresia programmatica*, Lacaia, Bari 1971.
- R. C. KWANT, *From Phenomenology to Metaphysics. An Inquiry into the Last Period of Merleau-Ponty's Philosophical Life*, Duquesne University Press-Nauwelaerts, Pittsburgh-Louvain, 1966.
- R. L. LANIGAN, *Speaking and Semiology. Merleau-Ponty's Phenomenological Theory of Existential Communication* (1972), Mouton de Gruyter, Berlin-New York, 1991.
- G. B. MADISON, *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*, Klincksieck, Paris, 1973.

- I. MATOS DIAS, *Uma ontologia do sensível. A aventura filosófica de Maurice Merleau-Ponty*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1999.
- J.-Y. MERCURY, *Approches de Merleau-Ponty*, L'Harmattan, Païas-Budapest-Turin 2001.
- P. NEPI, *Merleau-Ponty. Tra il visibile e l'invisibile*, Edizioni Studium, Roma 1984.
- M. PANGALLO, *Il problema filosofico dell'alterità. Saggio sul solipsismo e l'intersoggettività in Maurice Merleau-Ponty*, Euroma, Roma 1989.
- M. RICHIR E E. TASSIN (eds.), *Merleau-Ponty. Phénoménologie et expériences*, Millon, Grenoble 1992.
- E. de SAINT AUBERT, *Du liens des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Vrin, Paris 2004.
- ID., *Le Scénario cartésien: recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Vrin, 2005.
- J. SCHMIDT, *Maurice Merleau-Ponty: Between Phenomenology and Structuralism*, Macmillan, Basingstoke 1985.
- H. J. SILVERMAN, *Inscriptions: Between Phenomenology and Structuralism*, Routledge & Kegan Paul, London 1987.
- ID., *Inscriptions: After Phenomenology and Structuralism*, Northwestern University Press, Evanston 1997.

### **Artigos em revistas e obras colectivas**

- R. BARBARAS, 'L'ambiguïté de la chair. Merleau-Ponty entre philosophie transcendente et ontologie de la vie', em *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, textos réunis par M. Carou, R. Barbaras et E. Bimbenet, Mimesis, Milano 2003, pp. 183-188.
- ID., *La pulsion*, in 'Alter. Revue de Phénoménologie', n.1, 2001, pp. 13-26
- R. BERNET, 'L'existence corporelle et le pouvoir du regard', in ID., *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, PUF, Paris 2004, pp. 227-246.
- ID., 'Le sujet dans la nature. Réflexions sur la phénoménologie de la perception chez Merleau-Ponty', in *Merleau-Ponty. Phénoménologie et expériences*, textos réunis par Marc Richir et Etienne Tassin, Millon, Grenoble 1992, pp. 57-77.
- E. BIMBENET, "*Les pensées barbares du premier âge*": *Merleau-Ponty et la psychologie de l'enfant*, in 'Chiasmi International', n.4, pp. 65-85.
- M. CARBONE, 'Alla ricerca dell' a-filosofia. Merleau-Ponty e la Einleitung alla Phänomenologie des Geistes', in M. CARBONE, C. FONTANA (eds.), *Negli specchi dell'Essere. Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, Hestia Edizioni, Cernusco Lombardone 1993, pp. 211-235.

- ID., *Il sensibile e il desiderio. Merleau-Ponty, Lyotard e la pittura*, in 'Aut Aut', n. 232-233, luglio-ottobre 1989, pp. 63-86.
- ID., *Carne*, in 'Aut Aut', n. 304, 2001, pp. 99-119.
- P. CARUSO, *Il problema dell'esistenza altrui in Merleau-Ponty*, in 'Aut Aut', n. 66, Novembre 1961.
- B. CAVALIERI, *Sguardi e parole: lo stupore. Il paesaggio della "nuova ontologia"*, in 'Aut Aut', n. 232-233, luglio-ottobre 1989, pp. 43-62.
- S.CHILETTI, *Ai limiti di fenomenologia e strutturalismo*, 'Segni e Comprensione', n. 62, XX, maggio-agosto 2007, pp. 102-118.
- C. DA SILVA-CHARRAK, 'Néant et invisible. L'interprétation merleau-pontienne de la notion d'évidence', in *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, textes réunis par M. Carrou, R. Barbaras et E. Bimbenet, Mimesis, Milano 2003, pp. 221-229.
- C. DAULIACH, 'Expression et onto-anthropologie chez Merleau-Ponty', in M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, cit., pp. 306-330.
- F. DASTUR, 'L'in-visible et le négatif chez le dernier Merleau-Ponty' in *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, cit., pp. 209-218.
- JACQUES DEWITTE, *L'interanimalité comme intercorporeité et intervisibilité: Merleau-Ponty lecteur de Portmann*, in Jean Gayon e Pierre-François Moureau (eds.), *Corps et individuation*, Editions Universitaires de Dijon, 1998.
- M. C. DILLON, *Merleau-Ponty and the psychogenesis of the self*, in 'The Journal of Phenomenological Psychology', n. 9, 1978, pp. 84-98.
- P. DUPOND, *Temps, nature et histoire dans la Phénoménologie de la perception*, in 'Études phénoménologiques', n. 31-32, 2000, pp. 3-33.
- ID., *Du cogito tacite au cogito vertical*, in 'Chiasmi International', n. 2, 2000, pp. 281-299.
- J. M. EDIE, *Was Merleau-Ponty a structuralist?* in 'Semiotica', 1971, vol. 4, pp. 297-323.
- V. FLAK, *Per un'estetica animale fenomenologica*, in 'Leitmotiv', n. 3, 2003, pp. 105-111.
- A. FIRENZE, *Il corpo e l'ontologia interrogativa. Riflessioni sull'impensato merleau-pontiano*, in 'Chiasmi International', n. 6, 2005, pp. 191-201.
- REINALDO FURLAN, *Freud, Politzger and Merleau-Ponty*, *Psicol. USP*, 1999, vol. 10, n. 2, pp. 117-138.
- P. GAMBAZZI, *Fenomenologia e psicoanalisi nell'ultimo Merleau-Ponty*, in 'Aut Aut', n. 232-233, luglio-ottobre 1989, pp. 105-129.
- ID., *La piega e il pensiero. Sull'ontologia di Merleau-Ponty*, in 'Aut Aut', n. 262-263, luglio-ottobre 1994, pp. 21-47.
- J. GARELLI, 'L'héritage husserlien et l'expérience merleaupontienne du commencement', in M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl. Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, cit., pp. 95-122.

- S. GALLAGHER - A. N. MELTZOFF, *The earliest sense of self and others: Merleau-Ponty and recent developmental studies*, in 'Philosophical Psychology', Vol. 9, No. 2, 1996, pp. 211-233.
- J. LACAN, *Maurice Merleau-Ponty*, in 'Les Temps Modernes', n. 184-185, octobre 1961.
- E. LEVINAS, *De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty*, in *Paradigmes de Théologie philosophique*, Éd. Universitaires, Fribourg 1983, pp. 181-186 e, depois, in ID., *Hors Sujet*, Fata Morgana, Montpellier 1987, pp. 143-153.
- C. LEVI-STRAUSS, *De quelques rencontres*, in 'L'Arc', n. 46, 1971.
- S. MANCINI, 'L'idea della filosofia nella fenomenologia di Merleau-Ponty', in A.-M. Sauzeau Boetti (ed.), *La prosa del mondo. Omaggio a Maurice Merleau-Ponty*, Edizioni Quattro Venti, Urbino 1990, pp. 13-22.
- I. MATOS DIAS, 'O enigma da visão', in *Pensar a cultura portuguesa*, Edições Colibri / Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras de Lisboa, Lisboa, 1993, pp. 103-111.
- ID., 'Maurice Merleau-Ponty: Une esthésiologie ontologique', em M. MERLEAU-PONTY, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, cit, pp. 269-288.
- G. D. NERI, *Storia e possibilità*, in 'Aut Aut', n° 232-233, 1989, agora in ID., *Il sensibile, la storia, l'arte*, Ombre Corte, Verona 2003, pp. 219-220.
- C. NORMAND, *Le sujet dans la langue*, in 'Langages', n. 77, 1985, pp. 7-19.
- S. A. NOBLE, *Entre le silence des choses et la parole philosophique. Merleau-Ponty, Fink et les paradoxes du langage*, in 'Chiasmi International', n. 6, 2005, pp. 111-143.
- J. PAISANA, 'A questão ontológica na filosofia de Maurice Merleau-Ponty', in ID., *História da filosofia e tradição filosófica*, Ed. Colibri, Lisboa 1993.
- M.-L. PINTOS, *Gurwitsch, Goldstein, Merleau-Ponty. Analyse d'une étroite relation*, in 'Chiasmi International', n. 6, 2005, pp. 147-170.
- C. PUECH, *Merleau-Ponty. La langue, le sujet et l'institué: la linguistique dans la philosophie*, in 'Langage', n. 77, 1985, pp. 21-32.
- M. RICHIR, 'Essences et « intuition » des essences chez le dernier Merleau-Ponty', in ID., *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie*, Millon, Grenoble 1987.
- J.-P. SARTRE, *Merleau-Ponty vivant*, in 'Les Temps Modernes', n. 184-185, oct. 1961, pp. 304-376.
- ID., *Merleau-Ponty*, in 'Revue Internationale de Philosophie', n. 153-153, 1985.
- SCARSO, *Intersoggettività e inconscio nei corsi di Merleau-Ponty alla Sorbona*, 'Chiasmi International', n. 3, 2002, pp. 213-223.
- ID., *Merleau-Ponty, Lévi-Strauss e la percezione sociale*, 'Chiasmi International', n.7, 2005, pp. 371-391.

ID., *Inerenza ed omologia: l'animalità in Merleau-Ponty e Lévi-Strauss*, 'Chiasmi International', n.8, 2006, pp. 317-331.

M. SIGNORE, 'Corporeità e teoria della socialità in A. Schütz e M. Merleau-Ponty', in G. Invitto (ed.), *Merleau-Ponty. Filosofia, esistenza, politica*, Guida, Napoli 1982.

R. VALLIER, *The indiscernible joining: Structure, Signification and Animality in Merleau-Ponty's La Nature*, in 'Chiasmi International', n. 3, pp. 187-202.

L. VANZAGO, *Ontologia della percezione*, in 'Aut Aut', n. 232-233, luglio-ottobre 1989, pp. 49-61.

B. WALDENFELS, «Vérité à faire». La questione della verità in Merleau-Ponty', in *La prosa del mondo. Omaggio a Maurice Merleau-Ponty*, cit., pp. 81-90.

ID., 'Le paradoxe de l'expression chez Merleau-Ponty', in *Maurice Merleau-Ponty, Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, cit., pp. 331-348.

C. ZAMBONI, *Il linguaggio nella riflessione di Merleau-Ponty e i legami con lo strutturalismo*, em 'Aut Aut', n. 232-233, luglio-ottobre 1989, pp. 17-42.

### **Revistas e numeros especiais interamente dedicados a Merleau-Ponty**

*Merleau-Ponty*, numero special de 'Les Temps Modernes', 184-185, 1961.

*Merleau-Ponty*, numero special de 'L'Arc', Aix-en-Provence, 1971.

*Merleau-Ponty*, numero special de 'Esprit', juin 1982.

*Maurice Merleau-Ponty : le philosophe et son langage*, 'Recherches sur la philosophie et le langage', 1993.

*Merleau-Ponty: L'héritage contemporain*, 'Chiasmi International', n. 1, 1999.

*Merleau-Ponty: De la Nature à l'ontologie*, 'Chiasmi International', n. 2, 2000.

*Merleau-Ponty: Non philosophie et philosophie, avec deux notes inédites sur la musique*, 'Chiasmi International', n. 3, 2001.

*Merleau-Ponty. Le philosophe et les sciences humaines*, numero special de 'Etudes philosophiques', avril-juin 2001.

*Merleau-Ponty: Figures et fonds de la Chair*, 'Chiasmi International', n. 4, 2002.

*Merleau-Ponty: Le réel et l'imaginaire*, 'Chiasmi International', n. 5, 2003.

*Merleau-Ponty: Entre esthétique et psychanalyse*, 'Chiasmi International', n. 6, 2005.

*Merleau-Ponty: Vie et individuation*, 'Chiasmi International', n. 7, 2005.

*Merleau-Ponty: Science et philosophie*, 'Chiasmi International', n. 8, 2006.

## Obras de Claude Lévi-Strauss

### Livros

*La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, Société des Américanistes, Paris 1948.

*Les structures élémentaires de la parenté*, Presses Universitaires de France, Paris 1949; nova edição Mouton, La Haye-Paris 1967.

*Race et Histoire*, Unesco, Paris 1952.

*Tristes tropiques*, Plon, Paris 1955.

*Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958.

*Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, editado por Georges Charbonnier, Plon, Paris 1961.

*La pensée sauvage*, Plon, Paris 1962.

*Le totémisme aujourd'hui*, PUF, Paris 1962.

*Mythologiques*, I: *Le cru et le cuit*, Plon, Paris 1964.

*Mythologiques*, II: *Du miel au cendres*, Plon, Paris 1966.

*Mythologiques*, III: *L'origine des manières de table*, Plon, Paris 1968.

*Mythologiques*, IV: *L'homme nu*, Plon, Paris 1970.

*Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris 1973, nova edição Pocket, Paris 1997.

*La voie des masques*, Skira, Genève 1975 (2 volumes) ; nova edição Plon, Paris 1979.

*Myth and Meaning*, Schocken Books, New York 1979.

*Le regard éloigné*, Plon, Paris 1983.

*Paroles données*, Plon, Paris 1984.

*La potière jalouse*, Plon, Paris 1985.

*De près et de loin*, editado por Didier Eribon, Odile Jacob, Paris 1988.

*Des symboles et leurs doubles*, Plon, Paris 1989.

*Histoire de Lynx*, Plon, Paris 1991.

*Regarder, écouter, lire*, Plon, Paris 1993.

*Saudades do Brasil*, Plon, Paris 1994.

*Saudades de São Paulo*, Companhia das Letras, São Paulo 1995.

Apesar de não ter tido oportunidade de o consultar, tendo sido publicado a tese ultimada, assinalamos também:

*Oeuvres*, Préface de Vincent Debaene, édition établie par Vincent Debaene, Frédéric Keck, Marie Mauzé et Martin Rueff, 'Bibliothèque de la Pléiade', Gallimard 2008. Inclui : 'Tristes tropiques', 'Le Totémisme aujourd'hui', 'La Pensée sauvage', 'La Voie des masques', 'La Potière jalouse' et 'Histoire de lynx'.

### **Principais artigos incluídos em revistas e colectâneas**

Para uma bibliografia mais completa, Cf. F. e C. LAPOINTE, *Claude Lévi-Strauss and His Critics: An International Bibliography of Criticism (1950-1976); Followed by a Bibliography of the Writings of Claude Lévi-Strauss*, cit.

*Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororó*, 'Journal de la Société des Américanistes', n. 18, 1936, fasc. 2, pp. 269-304.

*Entre os selvagens civilizados*, 'O Estado de São Paulo', 1936.

*Os mais vastos horizontes do mundo*, 'Filosofia, Ciências e Letras', n. 1, 1936, pp. 66-69.

*A civilização chaco-santiaguena*, 'Revista do Arquivo Municipal', n. 4, 1937.

*La sociologie culturelle et son enseignement*, 'Filosofia, Ciências e Letras', n. 2, 1937.

*Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud*, 'Renaissance, revue trimestrielle publiée par l'Ecole Libre des Hautes Etudes', n. 1, 1943, pp. 122-39.

*The Social Use of Kinship Terms among Brazilian Indians*, 'American Anthropologist', 45, 1943, n. 3, pp. 398-409.

*On Dual Organization in South America*, 'America Indígena', 1944, pp. 37-47.

*Reciprocity and Hierarchy*, 'American Anthropologist', XLVI, 1944, n. 2, pp. 266-68.

*The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe*, 'Transactions of the New York Academy of Sciences', series II, n. 7, 1944, pp. 16-32.

*L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie*, 'Word. Journal of the Linguistic Circle of New York', n. 1, 1945, pp. 1-12 e, depois, in *Anthropologie structurale*, cit, pp. 37-62.

*Le dédoublement de la représentation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique*, 'Renaissance, revue trimestrielle publiée par l'Ecole Libre des Hautes Etudes', nn. 2-3, 1945, pp. 168-86 e, depois, in *Anthropologie structurale*, cit, pp. 269-294.

*French Sociology*, in G. Gurvitch e E. Moore (ed.), *Sociology in the Twentieth Century*, Philosophical Library, New York 1946, pp. 503-37.

- The Name of the Nambikwara*, 'American Anthropologist', XLVIII, 1946, n. 1, pp. 139-40.
- La théorie du pouvoir dans une société primitive*, in 'Les doctrines politiques modernes', Brentano's, New York 1947, pp. 41-63.
- Le serpent au corps rempli de poissons*, 'Actes du XXVII Congrès International des Américanistes', Paris 1947, pp. 633-36 e, depois, in *Anthropologie structurale*, cit, pp. 295-299.
- Histoire et ethnologie*, 'Revue de métaphysique et de morale', LIII, 1949, pp. 363-91 e, depois, in *Anthropologie structurale*, cit, pp. 3-33.
- L'efficacité symbolique*, 'Revue de l'Histoire des Religions', n. 85, 1949, pp. 5-27 e, depois, in *Anthropologie structurale*, cit, pp. 205-226.
- Le sorcier et sa magie*, 'Les Temps Modernes', n. 4, 1949, pp. 3-24 e, depois, in *Anthropologie structurale*, cit, pp. 183-204.
- 'Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss', in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, P.U.F., Paris 1950, pp. IX-LII.
- Marcel Mauss*, 'Cahiers Internationaux de Sociologie', n. 8, 1950, pp. 72-112.
- 'The Use of Wild Plants in Tropical South America', in J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, Smithsonian Institution, Washington 1950, vol. 6, pp. 465-86.
- Language and the Analysis of Sodai Laws*, 'American Anthropologist', LIII, 1951, n. 2, pp. 155-63.
- Le Père Noël supplicié*, 'Les Temps Modernes', VII, 1952, n. 77, pp. 1572-90.
- Les structures sociales dans le Brésil central et oriental*, 'Proceedings of the 29th International Congress of Americanists', University of Chicago Press, Chicago 1952, vol. 3, pp. 302-10 e, depois, in *Anthropologie structurale*, cit, pp. 133-146.
- Toward a General Theory of Communication*, Paper submitted to the International Conference of Linguists and Anthropologists, University of Indiana, Bloomington 1952.
- Panorama de l'ethnologie*, 'Diogène', n. 24, 1953, pp. 96-123.
- Social Structure*, in A.L. Kroeber (ed.), *Anthropology Today*, University of Chicago Press, Chicago 1953, pp. 524-58 e, depois, em francês com o título 'La notion de structure en ethnologie' in *Anthropologie structurale*, cit., pp. 303-352.
- L'art de déchiffrer les symboles*, 'Diogène', n. 25, 1954, pp. 128-35.
- 'Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement', in *Les Sciences Sociales dans l'Enseignement Supérieur*, Unesco, Paris 1954 e, depois, in *Anthropologie structurale deux*, cit., pp. 377-418.
- Qu'est-ce qu'un primitif ?*, 'Le Courrier Unesco', VII, 1954, n. 8-9, pp. 5-7.
- Diogène couché*, 'Les Temps Modernes', X, 1955, n. 110, pp. 1187-1220.
- Les mathématiques de l'homme*, 'Bulletin International des Sciences Sociales', n. 4, 1955, pp. 643-53.

*The Structural Study of Myth*, 'Journal of American Folklore', 68 (1955), pp. 428-44 e, depois, em francês com o título 'La structure des mythes', in *Anthropologie structurale*, cit., pp. 227-255.

*Sur les rapports entre la mythologie et le rituel*, Bulletin de la Société de Philosophie, L, n. 3, juillet-septembre 1956.

*Les organisations dualistes existent-elles?*, 'Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde', 112 (1956), pp. 99-128 e, depois, in *Anthropologie structurale*, cit., pp. 147-180.

*Sorciers et psychanalyse*, 'Le Courrier Unesco', IX, 1956, n. 7-8, pp. 8-10.

'Structures et dialectique', in *For Roman Jakobson, Essays on the Occasion of His Sixtieth Birthday*, Mouton, La Haye 1956, pp. 289-94 e, depois, in *Anthropologie structurale*, cit., pp. 257-266.

*La Geste d'Asdival*, 'Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes', Sect. Sciences Religieuses 1959, pp. 3-43 e, depois, in *Anthropologie structurale deux*, cit., pp. 175-234.

*Le Masque*, 'L'Express', n. 443, 1959.

'Amérique du Nord et Amérique du Sud', in *Le Masque*, Editions des Musées Nationaux, Paris 1960, pp. 21-27.

*Ce que l'ethnologie doit à Durkheim*, 'Annales de l'Université de Paris', 1 (1960), pp. 45-50 e, depois, in *Anthropologie structurale deux*, cit., pp. 57-62.

*Four Winnebago Myths: a Structural Sketch*, in S. Diamond (a cura di), *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, Columbia University Press, New York 1960, pp. 351-62 e, depois, em francês, in *Anthropologie structurale deux*, cit., pp. 235-250.

*L'anthropologie sociale devant l'histoire*, 'Annales', XV, 1960, n. 4, pp. 625-37.

*La structure et la forme: réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp*, 'Cahiers de l'Institut de Sciences Economiques Appliquées', n. 9, 1960, pp. 3-36 e, depois, in *Anthropologie structurale deux*, cit., pp. 139-174.

*Le problème de l'invariance en anthropologie*, 'Diogène', n. 31, 1960, pp. 23-33.

*Les trois sources de la réflexion ethnologique*, 'Revue de l'Enseignement Supérieure', 1960, pp. 43-50.

*La crise moderne de l'anthropologie*, 'Le Courrier Unesco', XIV, 1961, n. 11, pp. 12-17.

'Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme', in *Jean-Jacques Rousseau*, Université de Genève, Neuchâtel 1962 e, depois, in *Anthropologie structurale deux*, cit., pp. 45-56.

*Les Chats de Charles Baudelaire* (com R. Jakobson), 'L'Homme', n. 2, 1962, pp. 202-21.

'Les limites de la notion de structure en ethnologie', in R. Bastide (ed.), *Sens et usage du terme structure*, cit., pp. 40-45.

*Autour de la Pensée sauvage. Réponses à quelques questions*, 'Esprit', n. 322, novembre 1963 e, depois, in 'Esprit', n.1, janvier 2004, pp. 169-192.

*Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines*, 'Revue Internationale des Sciences Sociales', XVI, 1964, n. 4, pp. 579-97 e, de pois, in *Anthropologie structurale deux*, cit., pp. 339-364.

*Civilisation urbaine et santé mentale*, 'Les Cahiers de l'Institut de la Vie', n. 4, 1965, pp. 31-36 e, de pois, in *Anthropologie structurale deux*, cit., pp. 333-336.

*Le triangle culinaire*, 'L'Arc', n. 26, 1965, pp. 19-29.

*Le sexe des astres*, in *Mélanges offerts à Roman Jakobson pour sa soixante-dixième année*, Mouton, La Haye 1967, pp. 1163-70 e, de pois, in *Anthropologie structurale deux*, cit., pp. 251-262.

*Vingt ans après*, 'Les Temps Modernes', 23 (1967), n. 256, pp. 385-40 e, de pois, in *Les structures élémentaires de la parenté*, 2 éd., 'Préface à la deuxième éd.', cit., pp. XIV-XXX.

'Religions comparés des peuples sans écriture', in *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*, PUF, Paris 1968, pp. 1-7 e, de pois, in *Anthropologie structurale deux*, cit., pp. 77-85.

*Les champignons dans la culture: à propos d'un livre de M.R. Wasson*, 'L'Homme', x (1970), n. 1, pp. 5-16 e, de pois, in *Anthropologie structurale deux*, cit., pp. 263-280.

*Comment meurent les mythes*, 'Esprit', n. 39, 1971, pp. 684-706 e, de pois, in *Anthropologie structurale deux*, cit., pp. 301-315.

*Le temps du mythe*, 'Annales', XXVI, 1971, n. 3-4, pp. 533-40.

'Rapports de symétrie entre rites et mythes de peuples voisins', in T. Beidelman (a cura di), *The Translation of Culture: Essays to Honor E.E. Evans-Pritchard*, Tavistock, London 1971, pp. 161-78 e, de pois, in *Anthropologie structurale deux*, cit., pp. 281-300.

*Structuralism and Ecology*, 'Social Sciences Information', 12 (1972), n. 1 e, de pois, in *Le Regard éloigné*, cit., pp. 143-166.

*Anthropologie, histoire, idéologie* (discussão com Marc Augé e Maurice Godelier), 'L'Homme', xv, 1975, n. 3-4, pp. 177-188.

'Avant-propos', in C. LEVI-STRAUSS (ed.), *L'identité*, Grasset, Paris 1977.

*Histoire et ethnologie*, 'Annales ESC', XXVIII, 1983, n. 6, pp. 1217-1231.

*D'un oiseau l'autre: un exemple de transformation mythique*, 'L'Homme', xxv, 1985, n. 1, pp. 5-12.

*Un autre regard*, 'L'Homme', n. 126-128, 1993, pp. 7-10.

'L'origine de la couleur des oiseaux', in *Comme un oiseau*, Gallimard-Electa, Paris 1996, pp. 23-41.

*Retours en arrière*, in 'Les Temps Modernes', LII, Mars-Avril 1998, n. 598.

## Estudos sobre a obra de Lévi-Strauss

Limitamo-nos aqui a assinalar os textos mais relevantes para os temas que abordámos nesta tese. Para uma bibliografia mais completa, mas não muito recente, cfr. F. Lapointe e C. Lapointe, *Claude Lévi-Strauss and His Critics: An International Bibliography of Criticism (1950-1976); Followed by a Bibliography of the Writings of Claude Lévi-Strauss*, Garland, New York 1977.

### Livros

R. BELLOUR e C. CLEMENT (eds.), *Lévi-Strauss*, Gallimard, Paris, 1979.

D. BERTHOLET, *Claude Lévi-Strauss*, Plon, Paris, 2003.

J. CHEMOUNI, *Psychanalyse et anthropologie: Lévi-Strauss et Freud*, L'Harmattan, Paris 2000.

C. CLEMENT, *Claude Lévi-Strauss ou la structure et le malheur*, Seghers, Paris, 1970.

J. COURTES, *Claude Lévi-Strauss et les contraintes de la pensée mythique. Une lecture sémiotique des « Mythologiques »*, Marne, Paris, 1973.

C. DELACAMPAGNE e B. TRAIMOND, *La polémique Sartre/Lévi-Strauss revisitée*, in 'Les Temps Modernes', LIII, nov-dec 1997, n. 596, pp. 10-31.

R. DELIEGE, *Introduction à l'anthropologie structurale, Lévi-Strauss aujourd'hui*, Seuil, Paris, 2001.

A. DELRIEUX, *Lévi Strauss lecteur de Freud*, Erès, Ramonville 1996.

E. DELRUELLE, *Lévi-Strauss et la philosophie*, Éditions universitaires, Bruxelles, 1989.

P. DESCOLA, *Les deux nature de Lévi-Strauss*, in Michel Izard (ed.), 'Cahier de l'Herne n. 82 : Claude Lévi-Strauss'.

M. HENAFF, *Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale*, Belfond, Paris, 1991.

C. IMBERT, 'Philosophie, anthropologie : la fin d'un malentendu' in A. Abensour (éd.), *Philosophie et sciences humaines. Pensée et création : un sujet éclaté*, Paris, Berger-Levrault, 2000, p. 223-237.

ID., *Phénoménologie et langues formulaires*, Paris, PUF, 1992.

M. IZARD (ed.), *Lévi-Strauss*, L'Herne, Paris, 2004.

M. IZARD e P. SMITH (eds.), *La Fonction symbolique*, Gallimard, Paris, 1979.

F. KECK, *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, La découverte, Paris 2005.

ID., *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*, P.U.F., Paris, 2004.

E. LEACH, *Lévi-Strauss*, Seghers, Paris, 1971.

P. MANIGLIER, *Le Vocabulaire de Lévi-Strauss*, Ellipses, Paris, 2002.

M. MARC-LIPIANSKY, *Le Structuralisme de Lévi-Strauss*, Payot, Paris, 1973.

J. G. MERQUIOR, *L'Esthétique de Claude Lévi-Strauss*, P.U.F., Paris, 1977.

- S. MORAVIA, *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di Claude Lévi-Strauss*, Sansoni, Firenze 1969, agora numa edição nova e ampliada com o título *Ragione strutturale e universi di senso. Saggio sul pensiero di Lévi-Strauss*, Le Lettere, Firenze 2004.
- S. NANNINI, *Il pensiero simbolico. Saggio su Lévi-Strauss*, Bologna, Il Mulino.
- J. POUILLON e P. MARANDA (eds.), *Échanges et Communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son soixantième anniversaire*, Mouton, Paris-La Haye, 1970.
- L. SCUBLA, *Lire Lévi-Strauss. Le Déploiement d'une intuition*, Odile Jacob, Paris, 1998.
- L. SEBAG, *Marxisme et Structuralisme*, Payot, Paris, 1964.
- Y. SIMONIS, *Claude Lévi-Strauss ou « la passion de l'inceste ». Introduction au structuralisme*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968.
- D. SPERBER, *Le savoir des anthropologues*, Éditions Hermann. Paris 1982.
- J. PIAGET, *Le Structuralisme*, P. U. F., Paris, 1968.
- F. REMOTTI, *Lévi-Strauss. Struttura e Storia*, Einaudi, Torino 1971.
- I. ROSSI (ed.), *The Unconscious in Culture. The Structuralism of Claude Lévi-Strauss in Perspective*, Dutton paperback, New York, 1974.
- J.-Y. SIMONIS, *Claude Lévi-Strauss ou la « passion de l'inceste »* (1968), Flammarion, Paris 1980.
- J. VIET, *Les Méthodes structuralistes dans les sciences sociales*, Mouton, Paris, 1965.
- M. ZAFIROPOULOS, *Lacan et Lévi-Strauss, ou le retour à Freud, 1951-1957*, P.U.F., Paris 2003.

### **Artigos em revistas ou obras coletâneas**

- G. BATAILLE, *Un livre humain, un grand livre*, Critique, février 1956.
- S. de BEAUVOIR, *Les structures élémentaires de la parenté*, 'Les Temps Modernes', n. 49, novembre 1949.
- R. BELLOUR, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, 'Les Lettres Françaises', n. 1165, 12 janvier 1967.
- R. CAILLOIS, *Illusions à rebours*, 'La Nouvelle Revue Française', n. 24, 1954 et n° 25, 1955.
- J. CORREIA, 'Édipo reinventado', in *Pensar a cultura portuguesa*, Edições Colibri - Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras de Lisboa, Lisboa, 1993, pp. 40-53.
- V. DEBAENE, L'adieu au voyage. À propos de *Tristes Tropiques*, in 'Gradhiva', n. 32, 2003, pp. 13-36.

- G. DELEUZE, 'À quoi reconnaît-on le structuralisme ?', in *L'île déserte et autres textes*, Minit, Paris, 2003.
- E. DESVEAUX, *Un itinéraire de Lévi-Strauss : de Rousseau à Montaigne*, 'Critique', n. 540, 1992.
- P. DESCOLA, 'Les deux natures de Lévi-Strauss', in M. IZARD (ed.), *Lévi-Strauss*, L'Herne, 2004, pp. 296-305.
- M.-P. EDMOND, *L'anthropologie structuraliste et l'Histoire*, in 'La Pensée', n° 123, octobre 1965.
- E. FLEISCHMANN, *L'esprit humain selon Claude Lévi-Strauss*, in 'Archives européennes de sociologie', tome VII, n. 1, 1966, pp. 27-57.
- F. FURET, *Les Français et le structuralisme*, 'Preuves', n. 192, février 1967.
- A. GALIMBERTI, *Méthode, langage et société*, 'Revue de Métaphysique et de Morale', mars-juin 1960.
- A. GLUSKSMANN, *Le structuralisme ventriloque*, 'Les Temps Modernes', mars 1967.
- M. GODELIER (em colaboração com C. Lévi-Strauss e M. Augé), *Anthropologie, histoire et idéologie*, 'L'Homme' XV, 3-4, 1975.
- G. GURVITCH, *Le concept de structure sociale*, 'Cahiers internationaux de Sociologie', vol. 19, 1955.
- A. HAUDRICOURT et G. GRANAI, *Linguistique et sociologie*, 'Cahiers internationaux de Sociologie', vol. 19, 1955.
- L. de HEUSCH, L'œuvre de C. Lévi-Strauss et l'évolution de l'ethnologie française, 'Zaire', n° 8, 1958.
- ID., *Anthropologie structurale et symbolisme*, 'Cahiers internationaux du Symbolisme', vol. 2, 1963.
- B. KARSENTI, *Le problème des sciences humaines. Comte, Durkheim, Lévi-Strauss*, 'Archives de philosophie', n. 63, 2000, pp. 445-465.
- H. LEFEBVRE, *Réflexions sur le structuralisme et l'histoire*, 'Cahiers internationaux de Sociologie', vol. XXXV, juillet-décembre 1963.
- C. LEFORT, *L'échange et la lutte des hommes*, Les Temps Modernes, février 1951.
- ID., *Sociétés sans histoire et historicité*, 'Cahiers internationaux de Sociologie', vol. 12, 1952.
- J. F. LYOTARD, *Les Indiens ne cueillent pas les fleurs*, 'Annales E. S. C', n. 1, janvier-février 1965.
- A. MIOTTO, *Antropologia strutturale e antropologia culturale*, 'Rivista Internazionale di Scienze Sociali', vol. XXIX, fasc. VI, 1958.
- E. PACI, *Il senso delle parole : struttura*, 'Aut Aut', n. 73, 1963.

- ID., *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Il Saggiatorie, Milano 1963
- ID., *Antropologia strutturale e fenomenologia*, em 'Aut Aut', n. 88, 1965, pp. 42-54.
- M. PANOFF, *Les frères ennemis. Roger Caillouis et Claude Lévi-Strauss*, Payot, Paris, 1993.
- J. POUILLON, *L'œuvre de Claude Lévi-Strauss*, 'Les Temps Modernes', juillet 1956.
- J.-F. REVEL, *Pourquoi des philosophes ?* Paris, 1957.
- P. RICŒUR, *Symbolique et temporalité*, 'Archivio di Filosofia', n. 1-2, Roma, 1963.
- ID., *Le symbolisme et l'explication structurale*, 'Cahiers internationaux du Symbolisme', n. 4, 1964.
- RUYER R., *Perception, croyance, monde symbolique*, 'Revue de Métaphysique et de Morale', n. 1, janvier-mars 1962.
- ID., *Le mythe de la raison dialectique*, 'Revue de Métaphysique et de Morale', n. 1-2, janvier-juin 1961.
- L. SEBAG, *Le mythe : code et message*, in 'Les Temps modernes', 1965, pp. 1607-1623.
- D. SPERBER, 'Le structuralisme en anthropologie' dans O. DUCROT, T. TODOROV, *Qu'est-ce que le structuralisme ?* Paris, Éditions du Seuil, 1968, pp. 169-237.

### **Revistas e numeros especiais interamente dedicados a Lévi-Strauss**

- La pensée sauvage et le structuralisme*, Esprit, n. 322, novembre 1963.
- Annales ESC*, n° 6, novembre-décembre 1964.
- Claude Lévi-Strauss*, L'Arc, n. 26, 1965.
- Lévi-Strauss dans le XVIII<sup>e</sup> siècle*, Cahiers pour l'analyse, n. 4, 1966.
- Structuralisme : idéologie et méthode*, Esprit, n. 360, mai 1967.
- Claude Lévi-Strauss*, Magazine littéraire, n. 223, octobre 1985.
- Claude Lévi-Strauss : esthétique et structuralisme*, Magazine littéraire, n. 311, juin 1993.
- Claude Lévi-Strauss*, Critique, n° 620-621, janvier-février 1999.
- Anthropologie structurale et philosophie. Lévi-Strauss*, Archives de philosophie, n. 6, 2003.
- Claude Lévi-Strauss: une anthropologie bonne à penser*, Esprit, n. 301, janvier 2004.
- Claude Lévi-Strauss, le penseur du siècle*, Magazine littéraire, n. 475, mai 2008.

## Outras obras consultadas

- M. AUJE, *Le sens des autres: actualité de l'anthropologie*, Fayard, Paris 1994, trad. it. Il senso degli altri, Anabasi, Milano 1995.
- R. BENEDICT, *Patterns of Culture*, Houghton Mifflin, Boston 1934.
- H. BERGSON, *Matière et mémoire, essai sur la relation du corps a l'esprit*, F. Alcan, Paris 1912.
- A. BOSCHETTI, *L'impresa intellettuale: Sartre e 'Les Temps modernes'*, Edizioni Dedalo, Bari 1984.
- P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, Ed. du Seuil 1997.
- P. BURKE, *The French Historical Revolution: The Annales School, 1929-89*, Stanford University Press, Stanford 1990.
- M. CARBONE, *Essere morti insieme*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- E. CASSIRER, *Structuralism in Modern Linguistics*, in 'Word', n. 1, 1945.
- C. J. CORREIA, *Ricoeur e a expressão simbólica do sentido*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1999.
- C. DESCAMPS, *Les existentialismes*, in François Châtelet (a cura di), *Histoire de la philosophie*, Librairie Hachette, Paris 1973, vol. 8 - *Le XX siècle*.
- F. DOSSE, *Histoire du structuralisme. I. Le champ du signe, 1945-1966*, Éd. La Découverte, Paris 1991.
- ID., *L'histoire en miettes: Des Annales à la nouvelle histoire*, Éd. La Découverte, Paris 1987.
- E. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique* [1895], Les Presses universitaires de France, Paris 1963.
- ID., *Le suicide: étude de sociologie* [1897], P.U.F., Paris 1967.
- L. FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle: la religion de Rabelais*, Albin Michel, Paris, 1947.
- ID., *Combats pour l'histoire*, A. Colin, Paris 1953.
- S. FREUD, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* [1905], in Id., *Gesammelte Werke*, Vol. 5, *Werke aus den Jahren 1904-1905*, Frankfurt am Main, Fischer 1999, pp. 27- 145.
- ID., *Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* [1912-1913], in *Gesammelte Werke*, Vol. 9, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1996.
- ID., *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* [1937-1939], in Id., *Gesammelte Werke*, Vol. 16, *Werke aus den Jahren 1932-1939*, Fischer, Frankfurt am Main 1993, pp. 103-246.
- G. GUILLAUME, *L'architectonique du temps dans les langues classiques*, Einar Munksgaard, Copenhagen 1945.
- P. GUILLAUME, *L'imitation chez l'enfant*, Presses Universitaires de France, Paris 1969.

- E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1954.
- ID., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950.
- ID., 'Umsturz der kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation. Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht. Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Körperlichkeit, der Raumlichkeit, der Natur im ersten naturwissenschaftlichen Sinne', datado 7-9 de maio de 1934, D17, in M. Farber (ed.), *Philosophical essays in memory of E. Husserl*, Harvard University Press, Cambridge 1940, pp. 307-325.
- R. JAKOBSON, *Essais de linguistique générale*, Minuit, Paris, 1963.
- A. KARDINER (em colaboração com R. Linton, C. Du Bois e J. West), *The psychological frontiers of society*, Columbia University Press, New York 1945.
- K. KOFFKA, *Principles of gestalt psychology*, Harcourt, Brace and Company, New York 1935.
- W. KÖHLER, *Gestalt Psychology*, Liveright, New York 1947.
- J. LACAN, 'Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je', in *Écrits*, Éd. du Seuil, Paris 1966, pp. 93-100.
- J. LACAN, 'Propos sur la causalité psychique', in *Écrits*, cit., pp. 151-193.
- K. LEWIN, *A dynamic theory of personality*, McGraw-Hill, New York 1935.
- ID., *The Conflict between Aristotelian and Galileian Modes of Thought in Contemporary Psychology*, 'Journal of Genetic Psychology', n. 5, 1931, pp. 141-177.
- RALPH LINTON, *The Cultural Background of Personality*, Appleton Century, New York 1945;
- É. LOT-FALCK, 'Les masques eskimo', in *Le Masque*, Éditions des Musées Nationaux, Paris 1960.
- B. MALINOWSKI, *Sex and repression in savage society*, K. Paul, Trench, Trubner & co., London 1927.
- M. MAUSS, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in 'L'Année Sociologique', n. 1, 2<sup>a</sup> série, pp. 30-186<sup>e</sup>, depois, in ID., *Sociologie et anthropologie*, Puf, Paris 1950, pp. 145-279.
- M. MAUSS e H. HUBERT, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, in 'L'année Sociologique', n. 7, 1904 e, depois, in MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, cit.
- M. MEAD, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, William Morrow & C., New York 1935.
- ID., *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, cit. e ID., *Male and Female: The Classic Study of the Sexes*, Harper Trade, New York 1949.

- J. MOLINO, *Linguistique et économie politique: sur un modèle épistémologique du Cours de Saussure*, in 'L'age de la science', Vol. II, n. 4 (oct.-dec. 1969).
- F.-L. MUELLER, *Histoire de la psychologie*, Payot, Paris 1976.
- G. POLITZER, *Critique des fondements de la psychologie*, Rieder, Paris 1928.
- J.-P. SARTRE, *La transcendance de l'Ego: esquisse d'une description phénoménologique*, in 'Recherches philosophiques', 1936, poi ripubblicato a cura di S. Le Bon, Vrin, Paris 1966.
- J.-P. SARTRE, *L'imaginaire; psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard, Paris 1940.
- J.-P. SARTRE, *L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943.
- ID., *Questions de méthode*, in 'Les Temps Modernes', n. 139, pp. 228-417 e n. 140, pp. 658-698 e, depois, in ID., *Critique de la raison dialectique (précédé de Question de méthode)*, Gallimard, Paris 1960, pp. 17-132.
- ID., *Critique de la Raison dialectique*, cit.
- F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Ed. Payot 1922.
- M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, Cohen, Bonn 1931.
- P. THÉVENAZ, *De Husserl à Merleau-Ponty, qu'est-ce que la phénoménologie?*, Éd. de la Baconnière, Neuchâtel 1966.
- J.B. WATSON, *Psychology, from the standpoint of a behaviorist*, J. B. Lippincott, Philadelphia - London 1919.
- M. WERTHEIMER, *Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt*, 'Psychologische Forschung', 1, 1922.