

TITO CARDOSO e CUNHA *

**A ANTROPOLOGIA: FILOSOFIA OU CIÊNCIA?
UM DEBATE ENTRE SARTRE E LÉVI-STRAUSS ****

No pensamento contemporâneo o debate em torno dos conceitos, simultaneamente opostos e complementares, de Filosofia e de Ciência atingiu já proporções consideráveis. Tentaremos aqui abordar esse debate através da polémica que opôs — em torno da Antropologia, do seu estatuto teórico como filosofia ou ciência — Sartre e Lévi-Strauss.

Com efeito, ambos se situam no campo da Antropologia. As divergências surgem, porém, quanto à concepção que cada um propõe da Antropologia.

Trata-se, afinal, de uma questão central nas ciências humanas: a do seu estatuto de cientificidade.

Abordaremos a questão através de dois autores que são inegavelmente dos mais representativos das posições possíveis perante o problema e cujas obras — a que poderíamos chamar «simétricas», na expressão de J. Pouillon ⁽¹⁾ — são fundamentais no pensamento contemporâneo.

Sartre faz, muito claramente, uma leitura antropológica da filosofia; melhor dizendo, na sua perspectiva, toda a filosofia não é senão Antropologia ⁽²⁾. É assim que ele pensa o seu trabalho apenas como obra de filosofia e não de ciência,

* Assistente do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

** Este texto deve muito às críticas e sugestões de Boaventura de Sousa Santos, bem como à discussão no CR da RCCS.

⁽¹⁾ Cf. Jean Pouillon, «Sartre et Lévi-Strauss» in *Claude Lévi-Strauss*. Paris, Gallimard, 1979, p. 29.

⁽²⁾ «Considero que o campo filosófico é o homem, isto é, qualquer outro problema só pode ser concebido relativamente ao homem». J. P. Sartre, «L' anthropologie» in *Situations IX*, Paris, Gallimard, 1972, p. 83.

pretendendo simultaneamente ver na filosofia um saber autónomo em relação à ciência que, partindo de uma fonte insuperável e irreduzível — a consciência⁽³⁾ — tem um objecto real concreto: a existência em situação, a praxis histórica, o vivido (*le vécu*). Por outras palavras, para Sartre, só a filosofia permite uma perspectiva totalizante que integre as visões parcelares das ciências.

Contrariamente, Lévi-Strauss pretende situar-se a um nível estritamente científico, recusando mesmo toda e qualquer validade à filosofia, reconhecendo-lhe apenas e eventualmente um estatuto de «reflexão epistemológica», sem objecto real concreto para além do próprio discurso científico.

Estamos assim perante dois discursos que pretendem situar-se a níveis bastantes distintos: um que é filosófico (o existencialismo), outro que é científico (a etnologia). Há, no entanto, pontos de contacto e é disso que tentaremos falar tomando por objecto de estudo o debate que os opõe mas também os aproxima no diálogo que se estabelece.

1. SARTRE OU A FILOSOFIA COMO ANTROPOLOGIA

Há alguns textos em que Sartre define claramente a posição da sua filosofia em relação à antropologia e às ciências em geral. Um desses textos, datado de 1966, é uma entrevista que se intitula, precisamente: «L' Anthropologie»⁽⁴⁾. Desde logo aí fica bem explícita a identificação da filosofia ao campo antropológico: «O campo filosófico é limitado pelo homem» (op. cit., p. 83).

A filosofia e as ciências ditas humanas têm pois um mesmo objecto, isto é, o homem. Há, no entanto, uma diferença: enquanto que as ciências tomam, efectivamente, o homem por objecto, a filosofia, segundo Sartre, toma-o como sujeito — objecto. A questão que então é levantada pelas ciências humanas, nomeadamente a antropologia como ciência, pode enunciar-se assim: «O problema é saber se esgotamos na objectividade a sua realidade (do homem)» (op. cit., p. 84).

⁽³⁾ Cf. *L'Être et le Néant* (EN). Paris, Gallimard, 1943, p. 127: «Um estudo da realidade humana deve começar pelo Cogito». Alguns anos depois continua a afirmar na *Critique de la Raison Dialectique* (CRD), Paris, Gallimard, 1960, p. 142: «... o ponto de partida epistemológico deve ser sempre a *consciência* como certeza apodítica (de) si e como consciência de tal ou tal objecto».

⁽⁴⁾ *Situations IX*, p. 83-98.

Por outras palavras, a verdade do homem não está só na sua objectividade. Parafraseando Hegel dever-se-ia dizer que a verdade está no Todo; na totalidade objectiva e subjectiva. Sartre dirá: «... não há uma verdade parcial, ... a verdade humana é total» (op. cit., p. 12) ⁽⁵⁾.

Ora, esta perspectiva totalizante só pode ser dada pela filosofia. A Antropologia como ciência social, só vê no homem o objecto ou, na terminologia da CRD, o prático — inerte: «isto é, as actividades humanas enquanto são mediadas por um material rigorosamente objectivo que as reenvia à objectividade». (op. cit., p. 85).

O que falta a esta perspectiva, que apenas vê no homem o seu aspecto de objecto parcial, inserido numa estrutura que é ela própria um conjunto de partes, é a consideração do sujeito concebido como processo; o que quer dizer que ele muda e se desenvolve na história ⁽⁶⁾.

Sartre não nega a necessidade do momento estrutural no método das ciências humanas. A esse nível científico ele acha perfeitamente legítimo aquilo a que chamará a racionalidade analítica das ciências aplicada ao objecto homem. O que ele pretende dizer, parece-nos, é que a verdade do homem só se pode encontrar numa *compreensão totalizante* (não numa explicação analítica) ⁽⁷⁾ e que só a filosofia, com o seu método dialéctico, o pode conseguir. Porque só a filosofia é compreensiva e portanto capaz de nos dar conta, porque a sua perspectiva é interior e não exterior, da história.

⁽⁵⁾ As noções de *Totalidade/Totalização* são capitais no pensamento sartriano, sobretudo a partir da CRD. É também pela utilização desses conceitos que Sartre se aproxima do que foi chamado o «marxismo ocidental».

Com efeito, em 1921, Lukács — cuja presença no texto sartriano é notória — escreve em «Rosa Luxemburgo, marxista»: «Não é a predominância dos motivos económicos na explicação da história que distingue de maneira decisiva o marxismo da ciência burguesa, é o ponto de vista da Totalidade. A categoria da totalidade, a dominação, determinante e em todos os domínios, do todo sobre as partes, constitui a essência do método que Marx tomou de Hegel e que transformou de maneira original para dele fazer o fundamento de uma ciência inteiramente nova... O reino da categoria de Totalidade é o portador do princípio revolucionário na ciência inteiramente nova... O reino da categoria da totalidade é o portador do princípio revolucionário na ciência». Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*. Paris, Minuit, 1965, p. 47.

⁽⁶⁾ Cf. «L' anthropologie» in op. cit., p. 84.

⁽⁷⁾ Reencontramos aqui a problemática historicista própria daquele «marxismo ocidental» de que falámos na nota 5.

É, além disso, necessário que a filosofia desempenhe bem o seu papel de «totalização dos conhecimentos» (op. cit., p. 90). Com efeito: «todo o estudo é um momento analítico de racionalização mas supõe uma totalização dialéctica» (id. ibid.). E é esta exigência de «totalização dialéctica» que permite a Sartre afirmar: «considero o marxismo tal como se deveria desenvolver como um esforço para reintroduzir a totalização» (id., ibid.).

É bem claro que Sartre tem uma ideia muito precisa do marxismo «tal como se deveria desenvolver». Será certamente um Marx filósofo que o interessará. Mais precisamente, o «jovem Marx» que um certo marxismo quererá superar numa «ciência da história», deixando para trás do corte decisivo uma filosofia «humanista» identificada, sem mais, às ilusões ideológicas⁽⁸⁾.

Para Sartre, no entanto, o marxismo como filosofia dialéctica deverá dar um lugar central ao que ele chama, segundo Heidegger, a «realidade humana»⁽⁹⁾. Todo o seu projecto teórico, sobretudo depois da experiência da guerra e da resistência⁽¹⁰⁾, consiste precisamente em dar um fundamento existencial ao marxismo. Será então preciso reencontrá-lo na sua dimensão originária, ultrapassando assim as tendências de

⁽⁸⁾ Sobre o clima cultural e filosófico que envolvia estas posições podemos citar aqui o testemunho de N. Poulantzas: «Era o estruturalismo contra o historicismo, Lévi-Strauss contra Sartre. (...) Insistimos no facto de que o perigo principal para o marxismo não era o estruturalismo mas o historicismo (a problemática do sujeito)», in *Répères*, Paris, Maspero, 1976, p. 22-23.

⁽⁹⁾ A expressão «realidade humana» já é empregue em EN. E julgamos poder aproximá-la do *Dasein* heideggeriano cuja primeira tradução francesa, a de Henri Corbin (*Qu' est ce que la métaphysique?*, Paris, Gallimard. Cf. sobretudo o prefácio do tradutor, p. 13), que aliás é citada por Sartre (EN, p. 52), utiliza precisamente, esta expressão «realidade humana» para traduzir o *Dasein* que futuramente será traduzida pela expressão «Ser-aí» (*Être-là*). (Cf. a tradução De Waelhens, Biemel de *Sein und Zeit: L' Être et le Temps*. Paris, Gallimard, 1964).

⁽¹⁰⁾ A importância da biografia para compreender a evolução do seu pensamento é sublinhada pelo próprio Sartre: «O problema fundamental é o da minha relação com o marxismo. Queria tentar explicar, pela minha biografia, certos aspectos dos meus primeiros trabalhos, porque isso pode ajudar a compreender porque é que mudei tão radicalmente de ponto de vista depois da Segunda Guerra Mundial. Poderia dizer, por meio de uma simples fórmula, que a vida me ensinou «a força das coisas». «Sartre par Sartre», in *Situations IX*, p. 99.

um cientismo naturalista que o ameaçam irremediavelmente⁽¹¹⁾.

É isso que se anuncia muito claramente em *Question de Méthode* (QM). Nesse texto Sartre tenta situar a filosofia e definir-lhe uma tarefa.

Desde logo à filosofia é dada uma dimensão cultural: «serve de meio cultural aos contemporâneos» (QM, 15). E reconhece-lhe também uma função eminentemente social: serve para «dar expressão ao movimento geral da sociedade» (id., *ibid.*). E antes do mais à classe emergente de que representa a «tomada de consciência de si» (id., *ibid.*).

Esta socialização da filosofia implica, necessariamente, a sua historicização: já não se fala *da* filosofia mas *de* filosofias situadas historicamente. A diferença instaure-se tanto sobre o eixo diacrónico como sobre o eixo sincrónico. Quere-se dizer que as filosofias diferem diacronicamente e que não estão todas «vivas» no mesmo tempo. É assim que em determinada sociedade num dado momento histórico, várias filosofias se defrontam embora só uma delas esteja «viva», a da «classe emergente».

Deste modo, cada filosofia «permanece eficaz enquanto está viva a praxis que a engendrou, que a suporta e que a esclarece» (QM, 16).

Há pois uma certa relação de actualidade — inactualidade entre filosofias contemporâneas; é o que Sartre diz sob o modo da «morte» e da «vida» das filosofias. De qualquer modo esta predominância histórica da nova filosofia é insuperável «enquanto o momento histórico de que ela é a expressão não for superado» (QM, 17).

É o que se passa com o marxismo nas sociedades em que predomina o Modo de Produção Capitalista uma vez que ele exprime a tomada de consciência de si por parte da classe emergente: o proletariado.

É assim que, nessas sociedades, o existencialismo, na perspectiva sartriana, é uma «ideologia parasitária» (QM, 18) do marxismo.

(11) Cf. «Question de Méthode» (QM), in CRD, p. 110: «Enquanto a doutrina (marxista) não reconhecer a sua anemia, enquanto ela fundar o seu saber sobre uma metafísica dogmática (dialéctica da natureza) em vez de se apoiar sobre a compreensão do homem vivo, enquanto rejeitar, sob o nome de irracionalismo, as ideologias que — como o fez Marx — querem separar o Ser do Saber e fundar, em antropologia, o conhecimento do homem sobre a existência humana, o existencialismo prosseguirá as suas investigações».

Mas não nos devemos deixar enganar com a aparente humildade desta posição. Porque a sua intenção profunda consiste precisamente, como já o dissemos, em fundar o próprio marxismo, no seu solo antropológico, através do existencialismo. O que implica, já o vimos, uma certa leitura do marxismo. Leitura que passa pela crítica — e o projecto de Sartre assume-se como essencialmente crítico ⁽¹²⁾ — de um certo discurso dominante no campo marxista.

Vimos já como o existencialismo se quer integrar no campo do saber marxista, considerando-o insuperável no nosso tempo. Mas integrar-se esclarecendo o seu fundamento, isto é, o solo em que mergulha as suas raízes e esse solo é o homem, a realidade humana.

Deste modo Sartre traz o marxismo resolutamente para o campo da antropologia. E isso por diferentes razões e com diferentes tipos de consequências. Antes do mais recusa aquele «Materialismo Dialéctico» (Diamat) que se pretendia constituir como um saber tendo por objecto a Natureza. A dialéctica é, para Sartre, um processo totalizador que só se encontra na história humana. Assim, o marxismo deve ser entendido como uma antropologia filosófica e dialéctica. Aliás estes três termos reenviam-se uns aos outros: a filosofia tem o seu campo «limitado pelo homem», como já vimos; deve pois ser uma antropologia. A Razão dialéctica, por outro lado, tem o seu campo de eleição na antropologia porque «a existência humana e a compreensão do humano não são separáveis» (QM, 108). Só a dialéctica, enquanto método filosófico, permite a perspectiva totalizante que deve caracterizar a antropologia marxista ⁽¹³⁾.

Por outro lado, a antropologia filosófica deve compreender-se — de acordo com o que acabamos de dizer da filosofia ⁽¹⁴⁾ — como uma totalização de todos os saberes antropológicos. Totalização que, porque se situa ao nível filosófico — dialéctico da síntese, supera a «parcialidade» das diferentes ciências humanas. A síntese filosófica e dialéctica encontra-se ao nível do fundamento, o homem em totalidade.

⁽¹²⁾ «A nossa tentativa será crítica por tentar determinar a validade e os limites da Razão dialéctica». QM, in CRD, p. 11.

⁽¹³⁾ «Não é duvidoso, com efeito, que o marxismo apareça hoje como a única antropologia possível (...) É a única, ao mesmo tempo, que tomou o homem na sua totalidade, quer dizer a partir da materialidade da sua condição». QM, in CRD, p. 107.

⁽¹⁴⁾ «(A filosofia) deve apresentar-se como a totalização do Saber contemporâneo: a filosofia opera a unificação de todos os conhecimentos».

Por outro lado, «as ciências humanas — escreve Sartre (QM, 104) — não se interrogam sobre o homem». O seu objecto são os factos humanos particulares, e é aí que intervém, entre outras, a noção de estrutura (social, de parentesco, etc.) mas, justamente, como facto particular cuja inventariação, mesmo exaustiva, não permitirá aceder à «realidade humana» no sentido existencial que lhe dá Sartre.

Essa «realidade humana» não é uma «natureza humana» a descobrir nos homens para além das suas diferenças. É uma existência situada, em projecto, e como tal compreensível pelo próprio homem que é «o existente cujo ser é questionado no seu ser» (QM, 104).

A «compreensão» é uma noção capital na teorização sartriana. Com origem em Heidegger⁽¹⁵⁾, conserva aqui a sua identificação profunda à existência: «... a existência humana e a compreensão do humano não são separáveis». (QM, 108).

Esta «compreensão», no sentido sartriano, distingue-se, assim, de um «saber conceptual» exterior ao objecto de que fala, tal como o fazem as ciências, mesmo as ditas humanas. De facto, na compreensão do humano, sujeito e objecto são idênticos, existir e compreender também. É por isso que, na perspectiva sartriana, só uma Razão dialéctica pode disso dar conta. Nomeadamente quando se trata de um Outro cultural (como é o caso em etnologia) porque há sempre, entre as diferentes «realidades humanas», uma comunicação que torna possível a compreensão recíproca.

Compreender uma realidade humana diferente não o tentou Sartre ao nível de etnologia mas tentou-o no nível da biografia. É mesmo uma parte considerável da sua obra em que avultam as biografias de Baudelaire, Genet e sobretudo Flaubert⁽¹⁶⁾.

Compreender a realidade humana, é disso que se trata na biografia: «Que se pode saber de um homem, hoje?» escre-

⁽¹⁵⁾ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 31, p. 178 da tradução francesa: «o ser-aí» como «compreensão».

⁽¹⁶⁾ Trata-se, com efeito de um tema central na obra sartriana, de um tema em que as grandes linhas de força do seu pensamento estão presentes e encontram mesmo aí um campo privilegiado de expressão. Ao longo da sua obra é permanente o interesse de Sartre pelo problema da biografia, muito persistentemente centrado em Flaubert. Já em 1943 (EN, p. 663) e a propósito da psicanálise existencial como método da biografia ele promete: «esperamos poder tentar dar alguns exemplos, a propósito de Flaubert e de Dostoiewsky».

ve ele na primeira linha de *L' Idiot de la famille* ⁽¹⁷⁾. Mas para o saber, na opinião de Sartre, a melhor maneira é pegar num caso concreto: «que sabemos nós — por exemplo — de Gustave Flaubert?» (id, p. 7).

Com efeito, um homem nunca é apenas um indivíduo *Universal Singular*: «Universal pela universalidade singular da história humana, singular pela singularidade universalizante dos seus projectos, exige ser estudado pelos dois extremos» (id., p. 17).

É a partir daqui — destes dois extremos — que surge a questão do método. Para compreender o «Universal Singular» (simultaneamente em termos de biografia individual e de história social) é preciso encontrar a síntese metodológica (e o fundamento filosófico que permite essa síntese é neste caso a fundamentação do marxismo pelo existencialismo) entre aquilo a que ele chama «psicanálise existencial» — que nos fará compreender a dimensão da singularidade — e o marxismo que nos fará compreender a dimensão da história, isto é do Universal ⁽¹⁸⁾.

A resposta está na filosofia existencial. Não tanto a do *L' Être et le Néant*, mas a da segunda fase, posterior à *Critique*, que só atingirá a sua expressão final em *L' Idiot de la famille*. É que só aqui a «filosofia existencial» encontra, através de um caso biográfico concreto, a sua expressão mais significativa da filosofia como antropologia, isto é, compreensiva e dialéctica. Por outras palavras, trata-se da antropologia como compreensão totalizante, dando conta simultaneamente da Universalidade histórica da realidade humana (como o tentara já o marxismo), bem como da singularidade biográfica do indivíduo (como o tinha tentado a psicanálise).

A antropologia é, pois, essencialmente filosófica do mesmo modo que a filosofia é antropológica. Esta antropologia filosófica deve, finalmente, ser compreensiva e dialéctica, isto é, deve apreender a totalidade ⁽¹⁹⁾.

⁽¹⁷⁾ J. P. Sartre, *L' idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. I. Paris, Gallimard, 1971, p. 7.

⁽¹⁸⁾ Poderia dizer-se que Sartre procura conciliar ou sintetizar Kirkegaard e Marx. Isso é patente sobretudo num texto como QM.

⁽¹⁹⁾ O próprio Sartre fornece uma boa síntese das suas posições no seguinte passo: «Se se admite, como eu, que o movimento histórico é uma totalização perpétua, que cada homem é em cada momento totalizador e totalizado, a filosofia representa o esforço totalizado para reaprender o sentido da totalização. Nenhuma ciência a pode substituir, porque qualquer ciência a aplica a um domínio do homem já separado. O método das ciências é analítico, o

2. LÉVI-STRAUSS OU A ANTROPOLOGIA COMO CIÊNCIA

Bem diferente da de Sartre é a posição de Claude Lévi-Strauss.

Antes do mais, a filosofia, em Lévi-Strauss, é muito claramente renegada. Há duas espécies de posições críticas que se podem distinguir em Lévi-Strauss relativamente à filosofia. Primeiramente ele critica a sua própria formação filosófica⁽²⁰⁾ e seguidamente critica a exploração filosófica que se possa fazer do seu trabalho.

Na crítica feita à sua formação filosófica, Lévi-Strauss coloca-se numa posição assaz semelhante à de Descartes que, na primeira parte do *Discurso do Método*, põe em causa a filosofia que lhe foi ensinada, retirando-lhe todo o provável valor de verdade (a «recherche de la vérité» estará do lado da ciência)⁽²¹⁾ e reduzindo-a a uma actividade puramente doxográfica que reúne *opiniões* — as mais inverosímeis — das inumeráveis seitas filosóficas. Também para Lévi-Strauss a filosofia que lhe foi ensinada se reduziu a «exercícios verbais»⁽²²⁾ completamente vazios de conteúdo: «O significante não se referia a nenhum significado, já não havia referente» (TT, p. 38).

da filosofia só pode ser dialéctico. Enquanto interrogação sobre a praxis, a filosofia é ao mesmo tempo uma interrogação sobre o homem, quer dizer sobre o sujeito totalizador da história. Pouco importa que esse sujeito seja ou não descentrado. O essencial não é o que se fez do homem, mas o que ele faz do que fizeram dele. O que se fez do homem são as estruturas, os conjuntos significantes que as ciências humanas estudam. O que o homem faz é a própria história, a superação real dessas estruturas numa praxis totalizadora. A filosofia situa-se na charneira. A praxis é, no seu movimento, uma totalização completa; mas nunca atinge senão totalizações parciais, que serão por sua vez superadas. O filósofo é aquele que tenta pensar esta superação». «J. P. Sartre répond» in *L'Arc*, n.º 30, 1966, p. 95.

⁽²⁰⁾ Cf. *Tristes Tropiques* (TT). Paris, U. G. E., 1966, cap. VI, «Comment on devient ethnographe».

⁽²¹⁾ Cf. Cl. Lévi-Strauss, «... meditar e praticar essas ciências (humanas), e sobretudo a linha em que se colocam, na via da procura intransigente da verdade». *L'Homme Nu* (HN), Paris, Plon, 1971, p. 574.

⁽²²⁾ Cf. TT, p. 37: «Estes exercícios tornam-se rapidamente verbais, fundados num jogo de palavras que se substitui à reflexão e em que as assonâncias entre os termos, as homofonias e as ambiguidades fornecem, progressivamente, matéria para aqueles golpes de teatro especulativos pelo carácter engenhoso dos quais se reconhecem os bons trabalhos filosóficos.

Cinco anos de Sorbonne reduziam-se à aprendizagem dessa ginástica cujos perigos são no entanto manifestos».

Declarando-se por outro lado — «contrário a qualquer exploração filosófica que se quisesse fazer dos meus trabalhos» (HN, p. 570), Lévi-Strauss chega mesmo a desejar que eles contribuam «para uma abjuração daquilo que se entende hoje por filosofia» (id., *ibid.*).

E aquilo que ele critica na filosofia sua contemporânea é precisamente o que melhor é representado pelo existencialismo. Di-lo em TT (p. 38), onde acusa a filosofia de abandonar uma tarefa honrosa, a de *ancilla scientiarum*, para se entregar a qualquer coisa de bastante lamentável, quer dizer «uma espécie de contemplação estética da consciência por si própria» (id., *ibid.*)⁽²³⁾.

Será esta uma das suas preocupações maiores ao longo de toda a obra, no que será apoiado pela psicanálise cuja noção de inconsciente lhe permitirá criticar as «ilusões da subjectividade» (TT, p. 45), isto é superar o que Freud chamou o «obstáculo consciencialista»⁽²⁴⁾.

As noções de «consciência», como a de «vivido», que ele critica também explicitamente (TT, p. 44) são verdadeiros obstáculos epistemológicos para compreender o real⁽²⁵⁾. Esta compreensão do real só é possível em termos estritamente científicos. Aliás, contrariamente a Sartre que tem desse termo — compreender — uma concepção filosófica e totalizante, Lévi-Strauss utiliza-o diferentemente, num registo científico e reduccionista.

Escreve a propósito do que chama as suas «trois maîtresses», isto é, o marxismo, a psicanálise e a geologia: «todas elas demonstram que *compreender* consiste em *reduzir* um tipo de realidade a um outro», e acrescenta «que a realidade verdadeira nunca é a mais manifesta; e que a natureza do ver-

(23) Mais tarde, no «Finale» de HN, (p. 572) volta à carga contra o existencialismo mais ou menos nos mesmos termos: «Este empenhamento auto-admirativo onde, não sem vaidade, o homem contemporâneo se fecha em tête-à-tête consigo próprio e cai em êxtase diante de si, se corta de um saber científico que ele despreza e de uma humanidade real cuja profundidade histórica e dimensões etnográficas desconhece, para se construir um pequeno mundo fechado e reservado: Café do Comércio ideológico onde, presos entre as quatro paredes de uma condição humana talhada à medida de uma sociedade particular, os «habitués» reuniram ao longo do dia problemas de interesse local, para além dos quais a atmosfera carregada de fumo da sua tabagaria dialéctica os impede de dirigir o olhar».

(24) Cf. P. L. Assoun, *Freud, la philosophie et les philosophes*. Paris, P. U. F., 1976.

(25) Cf. TT, p. 44: «... para atingir o real é primeiramente necessário repudiar o vivido...».

dadeiro transparece já no cuidado que põe em se esquivar» (TT, p. 44).

E assim que o real não se reduz àquilo que aparece à consciência, como o quer a fenomenologia e o existencialismo. Pelo contrário, o real oculta-se perante esta abordagem centrada na consciência.

Na introdução à *Phénoménologie de la Perception*, Merleau-Ponty, falando do método fenomenológico, diz-nos que ele se propõe descrever uma paisagem, com os seus rios, as suas montanhas e os seus vales, antes da geografia, tal como apareceu originariamente à consciência⁽²⁶⁾.

Contrariamente, Lévi-Strauss, a propósito da geologia, escreve: «Qualquer paisagem se apresenta primeiramente como uma imensa desordem que nos deixa livres de escolher o sentido que preferirmos dar-lhe» (TT, p. 43). É disso que a consciência dá conta: o sentido consciente da paisagem. Mas para além dessa superfície aparente, uma linha de fractura entre duas camadas geológicas indica que aí, nessa contiguidade espacial se tocam duas idades diversas e que é aí que se deve ler o sentido profundo da paisagem, «aquele que precede, comanda e, numa larga medida, explica os outros» (TT, p. 43). «Um sentido mestre, obscuro sem dúvida, mas de que cada um dos outros é a transposição parcial e reformada» (TT, p. 43).

Em suma, trata-se de «compreender o ser em relação a si mesmo e não em relação a mim» (TT, p. 45). O que não se consegue ao nível da filosofia, mas somente ao nível das ciências, incluindo as ciências humanas.

A antropologia, para Lévi-Strauss, deve pois ser científica⁽²⁷⁾. Se a filosofia pôde falar do homem é muito simplesmente porque a ciência não era «suficientemente forte para a substituir» (TT, p. 45). Mas uma vez que a ciência tomou o lugar da filosofia, ele reconhece a esta, quando muito, um papel de «serva e auxiliar da investigação científica» (TT, p. 38).

(26) «Voltar às coisas mesmas, é voltar ao mundo de antes da consciência e de que a consciência fala sempre, e relativamente ao qual qualquer determinação científica é abstrata, significativa e dependente. Como a geografia relativamente à paisagem em que primeiramente aprendemos o que é uma floresta, uma pradaria ou um ribeiro». M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. III.

(27) E considera o saber científico «um mundo de conhecimento cuja absoluta superioridade não se poderá contestar» HN, p. 569.

A filosofia restaria, assim, uma tarefa de reflexão epistemológica; seria um discurso segundo que teria por objecto — na terminologia althusseriana — o discurso primeiro das ciências, o único a ter um objecto real concreto quer seja o homem ou a natureza ⁽²⁸⁾.

Acontece, no entanto que Lévi-Strauss admite, em várias ocasiões, ter uma filosofia. E é também isso que lhe permitirá estabelecer o diálogo com Sartre.

Com efeito Lévi-Strauss fala frequentemente do estruturalismo como se se tratasse de uma filosofia oposta a outras sobre certos pontos. Escreve, por exemplo, referindo-se a Sartre para quem a dialéctica é própria do humano mas rejeitada no que se refere à natureza: «Ao contrário de uma filosofia que confina a dialéctica à história humana e a interdita na ordem natural, o estruturalismo admite perfeitamente que as ideias por ele formuladas em termos psicológicos possam não ser mais do que aproximações hesitantes de verdades orgânicas e mesmo físicas» (HN, p. 616).

Este materialismo, que Lévi-Strauss aproxima por vezes do materialismo «tout court» ⁽²⁹⁾, e que o faz integrar o homem na natureza, parece-se muito com uma tomada de posição filosófica, mesmo se se pretende reclamar de argumentos científicos.

Talvez se trate, simplesmente, daquilo a que Althusser chamou uma filosofia espontânea do cientista e que, frequentemente, não é preferível à dos filósofos.

Trata-se, no entanto, de um dos temas de discussão com Sartre.

Lévi-Strauss encara a sua antropologia como uma disciplina científica e mesmo segundo um modelo de cientificidade

⁽²⁸⁾ Sobre a diferença entre as ciências humanas e as ciências da natureza, cf. HN, pp. 574-5.

⁽²⁹⁾ Cf. «Réponses à quelques questions», in *Esprit*, Novembro 1963: «... onde Ricoeur vê duas filosofias talvez contraditórias, aquela que se aproxima do materialismo dialéctico e que aceita o primado da *praxis*, e por outro lado, aquela que pende para o materialismo «tout court», eu vejo antes duas etapas de uma mesma reflexão», (p. 633).

E acrescenta (id., *ibid.*): «também me sinto em completo acordo com Ricoeur quando ele define — sem dúvida para a criticar — a minha posição como «um Kantismo sem sujeito transcendental». Esta deficiência inspira-lhe reservas, enquanto que a mim nada me impede de aceitar a sua fórmula».

que é homólogo — em todo o caso formalmente — do das ciências físicas e naturais ⁽³⁰⁾.

Entre os dois tipos de cientificidade existe — segundo Lévi-Strauss — uma afinidade formal pelo facto de que ambas «jamais atingem as coisas, mas os símbolos através dos quais o espírito as percebe em função dos constrangimentos e dos limiares da organização sensorial» (HN, p. 574). Mas, por outro lado, divergem pelo facto de que, enquanto as ciências da natureza utilizam símbolos que o são das coisas, as ciências humanas utilizam símbolos de outros símbolos» (id., *ibid.*).

3. O CONTENCIOSO

Se é certo que ambos os autores se ocupam do mesmo tema, isto é o Homem e a Sociedade, há, no entanto, diferenças que têm certamente a ver com as perspectivas diversas — filosóficas ou científicas — que cada um utiliza.

E desde logo, a visão algo empobrecida que cada um tem tanto da filosofia como da ciência.

Isto é, por um lado, Sartre tem uma visão demasiado simplista da ciência, que só entendida num sentido muito estritamente positivista pode corresponder à descrição que ele dela faz. Com efeito, a relação sujeito-objecto não está assim tão ausente da ciência como ele pretende, nomeadamente no domínio das ciências sociais. A própria noção de «compreensão» é também interior às ciências sociais contemporâneas com todo o seu cariz de intenção totalizante.

Por outro lado, Lévi-Strauss propõe uma visão da filosofia demasiado simplificadora reduzindo-a a um subjectivismo escolástico que já não corresponde à verdade. Não é, em todo o caso, toda a verdade.

Trata-se, como dissemos, de uma espécie de «ideologia espontânea» cuja análise valeria a pena fazer, noutra ocasião, mais detalhadamente.

⁽³⁰⁾ «Assim as ciências humanas só podem pretender uma homologia formal, não substancial, com o estudo do mundo físico e da natureza viva. É no momento em que tendem a aproximar-se mais do ideal de saber científico que melhor compreendemos como apenas prefiguram, nas paredes da caverna, operações que outras ciências terão de validar mais tarde, quando finalmente tiverem apreendido os verdadeiros objectos cujos reflexos prescrutamos.

... interpelando as ciências humanas, estabelecemos o diálogo com as ciências físicas e naturais...» HN, p. 575.

Por um lado, Lévi-Strauss estuda as sociedades selvagens, isto é as sociedades «frias», sem história. Pensa do exterior uma sociedade que não é a sua. Do ponto de vista etnológico, ele pensa a sociedade, mesmo no caso de se tratar da sua, enquanto outra, sob o modo da alteridade, mesmo se procurando colocar-se do interior⁽³¹⁾.

Sartre, pelo contrário, sempre pensou a partir da sua própria sociedade e sobre uma cultura que é a sua. De certo modo, pensa-se a si mesmo. Não sai do registo da mesmidade⁽³²⁾. Há certamente um risco de etnocentrismo numa tal posição e Lévi-Strauss não deixa de lho censurar⁽³³⁾. A categoria do Outro é fundamental para uma antropologia geral. Mas poderão encontrar-se nessas sociedades outras, os princípios da nossa? Não haverá fenómenos de *emergência* observáveis na passagem das sociedades «frias» às sociedades «quentes»?

Mas se Sartre pensa do interior numa sociedade, adoptando assim o ponto de vista que o etnólogo tenta adoptar em relação aos outros pretendendo ao mesmo tempo manter-se exterior, poderia censurar a Lévi-Strauss a sua «ilusão» de objectividade no que ao humano concerne; estamos sempre situados, isto é, subjectivamente implicados. Para Sartre o

⁽³¹⁾ A este propósito, Lévi-Strauss reconhece mesmo que enquanto etnólogo, «se sente muito próximo de Sartre cada vez que ele se aplica, com uma arte incomparável, a apreender no seu movimento dialéctico uma experiência social actual, mas interior à nossa cultura. Faz então o que qualquer etnólogo tenta fazer para as culturas diferentes: pôr-se no lugar dos homens que aí vivem, compreender a sua intenção no seu princípio e no seu ritmo, aperceber uma época e uma cultura como um conjunto signifiante». *La Pensée Sauvage* (PS). Paris, Plon, 1962, p. 331.

⁽³²⁾ Em várias ocasiões Sartre emprega a imagem do *espelho* para falar da cultura. Por exemplo, em *Les Mots*, Paris, Gallimard, 1964, p. 24, escreve: «A cultura não salva nada nem ninguém, não justifica. Mas é um produto do homem: ele projecta-se nela e reconhece-se; só esse espelho crítico lhe oferece a sua imagem». Deve-se notar que a «cultura» de que aqui se fala é bem a dele próprio. É assim que ela lhe pode enviar a sua própria imagem e não a de um outro, pertencente a uma outra cultura. É próprio do espelho reflectir a nossa própria imagem e nunca é aí que encontramos a imagem de um outro. Que a cultura seja definida em termos de «espelhos» é já significativo de um certo etnocentrismo que Lévi-Strauss lhe censura. Sartre ignoraria o outro cultural uma vez que o seu espelho, a sua cultura, só o reflecte a si próprio: «De facto, Sartre torna-se cativo do seu Cogito» (PS, p. 330).

⁽³³⁾ Cf. nota anterior e ainda: «Descartes, que queria fundar uma física, cortava o homem da sociedade. Sartre, que pretende fundar uma antropologia, corta a sua sociedade das outras sociedades» (PS, p. 330).

homem é sujeito-objecto; para Lévi-Strauss ele é objecto que, aliás, se deve dissolver⁽³⁴⁾ no processo do seu conhecimento.

Com efeito, Lévi-Strauss pensa do exterior (se bem que pretenda, etnologicamente, colocar-se do interior) uma sociedade que não é a sua. Pensando numa sociedade (mesmo se é a sua), ele pensa o Outro: situa-se na alteridade. Mas ele próprio onde está? No mesmo ou no outro? Ou em parte nenhuma?

Por outro lado, um dos aspectos fundamentais do debate é, naturalmente, a oposição história-estrutura. Nenhum dos autores exclui qualquer dos termos da oposição — Sartre fala de «estrutura» identificando-a ao que ele chama o «prático-inerte», e Lévi-Strauss refere-se com frequência à história⁽³⁵⁾ — mas cada um dá aos conceitos um peso diferente como princípio de explicação/compreensão antropológica. Para Sartre o momento estrutural é inessencial na compreensão (dialéctica) do homem; para Lévi-Strauss é a história que é irrelevante na explicação etnológica.

Na obra destes dois contemporâneos escolhemos seguir uma linha de demarcação que os separa, não como o antes está separado do depois, (e assim ao existencialismo teria sucedido o estruturalismo), nem como a verdade ao erro, mas antes como verdadeiros contemporâneos cujas ideias e teorias têm uma existência paralela, talvez com pontos de contacto, mas exprimindo visões teóricas que não se podem destruir mutuamente e cuja coexistência cultural permite um certo equilíbrio onde a verdade se instaura.

(34) Cf. (PS, p. 326). «... pensamos que o fim último das ciências humanas não é o de constituir o homem mas o de o dissolver». É interessante notar que Sartre escreve exactamente o contrário num passo de QM, in CRD, p. 37: «O marxismo concreto deve aprofundar os homens reais e não dissolvê-los num banho de ácido sulfúrico».

(35) Cf. sobretudo o texto *Race et Histoire*. Paris, Gonthier, 1967.

RESUMÉ

Il s'agit, dans cet article, de confronter les positions de Sartre et Lévi-Strauss par rapport à l'anthropologie.

Selon Sartre, toute philosophie est fondamentalement anthropologie, de la même façon que l'anthropologie n'atteint une perspective totalisante qu'à travers la philosophie. Celle-ci est, par ailleurs, envisagée comme un savoir autonome relativement aux sciences puisque, partant d'une source indépassable et irréductible — la conscience —, elle a un objet réel-concret: l'existence en situation, la praxis historique, le vécu.

Par contre, Lévi-Strauss prétend se situer à un niveau strictement scientifique et refuse toute validité à la philosophie en ne lui reconnaissant qu'un statut de «*reflexion épistémologique*», sans objet réel-concret au delà du discours scientifique lui-même.

ABSTRACT

This article attempts a comparison of Sartre's and Lévi-Strauss's views of anthropology. For Sartre philosophy is essentially anthropology just as anthropology gains a global dimension only through philosophy. Philosophy, on the other hand, is viewed as an autonomous knowing vis-a-vis the sciences, since, having its origin in an insurmountable, irreducible source — consciousness — it has a real, concrete object: existence in situation, historical praxis, the lived. On the contrary, Lévi-Strauss claims to place himself on a strictly scientific level, even to the point of denying all validity to philosophy, perhaps merely granting it the statute of «*epistemological reflexion*», with no real concrete object other than the scientific discourse itself.