

ESTRUTURALISMO E TEOLOGIA

*Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento**

Resumo: Este texto foi escrito em 1971, em plena voga do estruturalismo na Universidade brasileira. É uma tentativa de apresentação das possíveis relações do estruturalismo com a questão sobre o ser de Deus. São abordadas: a) a postura atéia sistematizada por Eduardo Prado Coelho na introdução da antologia de textos por ele publicada em 1968, largamente utilizada na época; b) a posição teísta explicitada por Gaston Fessard a partir de elementos da antropologia de Claude Lévi-Strauss. Espera-se que o leitor pondere as análises contrastantes dos dois autores e eventualmente tome a posição que lhe parecer mais adequada.

Palavras Chave: Estruturalismo, Deus, Claude Lévi-Strauss, Eduardo Prado Coelho, Gaston Fessard.

Résumé: Ce texte a été écrit en 1971, en pleine vogue du structuralisme à l' Université brésilienne. Il est un essai de présentation des possibles relations du structuralisme avec la question sur l'être de Dieu. Sont abordées: a) la posture athée systématisée par Eduardo Prado Coelho dans l'introduction de l'anthologie de textes qu'il a publié en 1968, largement utilisée à l'époque; b) la position théiste explicitée par Gaston Fessard à partir d'éléments de l'anthropologie de Claude Lévi-Strauss. On souhaite que le lecteur puisse pondérer les analyses contrastantes des deux auteurs et éventuellement prendre la position que lui semblera la plus adéquate.

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP.

Num artigo publicado em 1969¹, F.H. Lepargneur tentava uma primeira aproximação da problemática levantada ao cristianismo pelas posições filosóficas implícitas no estruturalismo. Mais particularmente, na terceira parte de seu ensaio, o autor abordava longamente **a questão de Deus**² utilizando largamente como ponto de referência a síntese do ateísmo, que brotaria logicamente do estruturalismo, tal como a apresentou Eduardo Prado Coelho³.

Nossa intenção aqui seria retomar de maneira mais sistemática a abordagem, na perspectiva do estruturalismo, do que se poderia chamar na linguagem tradicional da teologia o primeiro preâmbulo da fé: **Se Deus é?** Nossa pretensão seria a de mostrar como Eduardo Prado Coelho tentou sistematizar o ateísmo que surge de diferentes análises estruturais e, face a esta interpretação ateísta, apresentar um resumo do notável estudo de G. Fessard em que este tenta explicitar a análise estrutural de Lévi-Strauss numa direção teísta. Dar-nos-emos por satisfeitos na medida em que nossas palavras não traírem demasiado o pensamento dos autores que pretendemos resumir. O único objetivo que visamos é fornecer ao leitor dados para que possa abordar diretamente os textos a que nos referimos e situar por si mesmo a questão.

¹ **Fé cristã e posições filosóficas implicadas no estruturalismo em R.E.B.** 29 (1969). p. 64-102.

² Cf. **art. cit.**, p. 91-102.

³ **Introdução a um pensamento cruel: estruturas, estruturalidade e estruturalismos, em Estruturalismo, antologia de textos teóricos (Problemas, 24).**Portugalia Ed., 1968, p. III-LXXV. A sigla EPC envia, seja a esta introdução, seja aos textos publicados nesta antologia. A paginação em algarismos romanos refere-se a introdução de Eduardo prado Coelho e a paginação em algarismos arábicos aos diferentes textos da antologia.

I - O “estruturalismo”, radicalmente ateu.

É quase ao fim de um longo desenvolvimento sobre a noção de estrutura que Eduardo Prado Coelho evoca pela primeira vez o que ele considera o **ateísmo radical** do “estruturalismo”⁴. Tentemos acompanhar passo a passo o seu desenvolvimento para compreendermos esta afirmação.

De uma série de tentativas de definição, Eduardo Prado Coelho crê poder tirar três elementos que caracterizariam uma estrutura:

1) conjunto de elementos dotados de leis próprias independentes das leis de cada elemento em particular;

2) a existência de tais leis relativas ao conjunto implica que a alteração de um dos elementos provoque a alteração dos demais;

3) dado que, o valor de um elemento não depende apenas do que ele é por si mesmo, mas depende também, e sobretudo, da posição que ocupa em relação a todos os outros do conjunto⁵.

Em seguida, partindo de uma análise da origem da palavra **estrutura** e de sua evolução, Eduardo Prado Coelho aborda a problemática estruturalista contemporânea, afirmando que o ponto de cisão entre os diferentes tipos de estruturalismo situa-se no modo de encarar as relações entre estrutura e realidade: **a maior ou menor proximidade em relação ao real, a forma como se concebe o estatuto desse real, a maior ou menor resistência à tentação empirista, estabelece aqui as diferenças decisivas**⁶. Para alguns, a estrutura existe na realidade, como grupo de elementos interdependentes, que em certos momentos de equilíbrio, poderia ser encontrado na sua pureza integral. Os partidários desta

⁴ EPC, p. XXXX. Eduardo Prado Coelho usa sempre a palavra, “**estruturalismo**” entre aspas para marcar que não se trata de um sistema, mas de múltiplas manifestações que não deixam de ter traços comuns. Cf. EPC, p. VI-VII.

⁵ Cf. EPC, p. XXI-XXII.

⁶ Ibidem, p. XXIII.

posição, valorizando sobretudo a dimensão temporal, tenderiam a concluir que não há propriamente estruturas, mas, processos de estruturação, desestruturação e reestruturação⁷. Para outros, a estrutura nunca existe na realidade concreta, mas define o sistema de relações e transformações possíveis dessa realidade. Estrutura designa aqui, não a realidade concreta, mas a lei ou o conjunto de leis que delimitam e determinam as modificações possíveis dos elementos do sistema. Estrutura é, portanto, um sistema de relações, é a **sintaxe das transformações possíveis**⁸.

É esta segunda acepção de estrutura (correspondendo ao substantivo abstrato **estruturalidade** e ao adjetivo **estruturário - structural**, em francês) que caracteriza a problemática estruturalista contemporânea e não a primeira (correspondente ao adjetivo **estrutural - structurel**, em francês). O estatuto da estrutura, tomada neste segundo sentido, pode definir-se como **efeito-de-uma-ausência**. A estrutura, neste sentido, como **estruturalidade**, está presente nos seus efeitos e inclui entre os seus efeitos a sua própria ausência. Ela põe o sujeito em cena e lhe atribui um papel, sem nunca se tornar visível ela própria na cena. Exemplos disso seriam a distinção entre **língua e fala** (Saussure), a função determinante da **economia** na estrutura articulada do todo social (Althusser), a **estrutura do significante** como forma de incidência do inconsciente no sujeito (Lacan), o **significante-zero** de Lévi-Strauss ou ainda a **noção de episteme** de Michel Foucault⁹. A estrutura como estruturalidade atua, portanto, como ausência no próprio interior dos efeitos, atua **apenas pelos seus efeitos**. Ela está ausente, não porque esteja fora, mas porque sua forma de presença ou de eficácia é a ausência¹⁰.

É aqui que vai intervir a observação que nos interessa mais de

⁷ Cf. EPC, p. XXIII-XXV

⁸ Ibidem, p. XXV-XXVI.

⁹ EPC, p. XXVII-XXIX.

¹⁰ Ibidem, p. XXIX.

perto na nossa perspectiva. A estrutura, tal como a problemática estruturalista a enfoca, e tal como se procurou definir no que precede, é descentrada e este descentramento é manifestação de sua própria estruturalidade. Citando literalmente Eduardo Prado Coelho:

*A estrutura clássica possuía necessariamente um centro e a sua história é a história dos centros que nela se sucederam. Mas o centro da estrutura, na sua qualidade de centro, escapa forçosamente ao jogo combinatório que define a estrutura. O que o “estruturalismo” vem pôr em causa é a existência desse centro - daí o seu **ateísmo radical**¹¹.*

É esta ausência de centro (seja ele um sujeito individual, uma classe social ou a própria **praxis**) que elimina o problema da totalização. Eduardo Prado Coelho o formula com uma citação de Derrida:

*Se a totalização já não tem sentido, não é porque a infinitude de um campo não pode ser abrangida por um olhar ou por um discurso finitos, mas porque a natureza do campo - isto é, a linguagem finita - exclui a totalização: este campo é, com efeito, o de um **jogo**, isto é, o de substituições infinitas na clausura de um conjunto finito¹².*

A **clausura de um conjunto finito**, de que fala Derrida, evoca a exclusividade das estruturas. Assim, Lévi-Strauss crê que os conjuntos de costumes de cada povo não são ilimitados. As sociedades e os indivíduos, nos seus jogos, sonhos e delírios, limitam-se a escolher certas combinações num **repertório ideal** que seria possível reconstituir. Seu

¹¹ **ob. cit.**, p. XXX, sublinhado pelo autor, Cf. p. 117.

¹² J. DERRIDA, **L'écriture et la différence (Tel Quel)**, Paris, Seuil, 1967, p. 423; citado em EPC, p. XXX; Cf. EPC, p. 117.

objetivo seria mesmo reduzir as combinações encontradas às leis inconscientes fundamentais que regulam o espírito humano. Não há nisto **totalização**, mas apenas **totalidade virtual** que precede os comportamentos humanos e existe apenas na medida em que neles se concretiza¹³. As leis fundamentais que regulam o espírito humano constituem uma **razão natural** que se manifesta em todos os comportamentos humanos e que resulta de fenômenos biológicos e físico-químicos. Esta razão natural é exterior (ou inferior) à consciência e à vontade. Alguns de seus aspectos nos são revelados pela lingüística e a psicanálise. Em resumo, o projeto de Lévi-Strauss pretende **reintegrar a cultura na natureza e, finalmente, a vida no conjunto das suas condições físico-químicas**. Daí a afirmação de Eduardo Prado Coelho: **a posição de Lévi-Strauss é, pois, radicalmente materialista**¹⁴.

Mais adiante, ao abordar a problemática do “eu”, Eduardo Prado Coelho volta a se referir às relações entre “estruturalismo” e teologia. Retomando a **razão natural** de Lévi-Strauss, aproxima-a da **ordem simbólica** de Lacan: **A ordem do símbolo não pode ser concebida como constituída pelo homem: mas sim como a ordem que o constitui**. E acrescenta que **para Lacan, materialista rigoroso, a ordem simbólica não consiste em conteúdos, mas em formas significantes inteiramente vazias**. Posição esta em que, de modo algum, segundo Eduardo Prado Coelho, poder-se-ia ver uma atitude teológica. O que não aconteceria com Jung ao atribuir aos arquétipos uma significação que lhes é intrínseca¹⁵.

Uma longa nota¹⁶ vai ainda esclarecer estas relações entre “estruturalismo” e teologia. O essencial da posição teológica estaria na

¹³ Cf. EPC, p. XXXI.

¹⁴ EPC, p. XXXIV-XXXVI.

¹⁵ EPC, p. XLII-XLIII.

¹⁶ EPC, p. XLIII-XLV, nota 2.

admissão da existência de um centro do universo. Mesmo o humanismo, deslocando os poderes, outrora atribuídos a Deus, para a figura plena e eufórica do homem desalienado, não sai do círculo da problemática teológica. Deus está sempre presente, desde que se admita um centro de todas as coisas, a permanência de um lugar central. O “estruturalismo” tomaria aqui uma posição radical, aparecendo como a negação de todo e qualquer centro e destruindo, através de uma análise científica das relações entre sujeito e linguagem, as ficções da subjetividade. É ainda em J. Derrida que Eduardo Prado Coelho vai buscar a fundamentação destas afirmações e crê encontrá-la no conceito de **arquiescrita** que logicamente antecede a escrita vulgar e a linguagem falada. Este conceito inverte as relações tradicionais entre fala e escrita, assim como entre significante e significado. Destrói, portanto, a herança ontoteológica e logocêntrica da metafísica ocidental que se baseava sobre um privilégio da fala e do significado, implicando a repressão da existência de uma arquiescrita e a atribuição de um lugar secundário ao significante. Anula-se, deste modo, **a presença de um significado transcendental como origem absoluta de sentido**¹⁷. O que significa o rompimento com toda a tradição de uma metafísica da presença e a aceitação da impossibilidade total de pensar a origem. Nos próprios termos de Eduardo Prado Coelho dir-se-á que:

*no início (nesse início sempre já iniciado) não há presença, mas uma diferença, uma distância, um intervalo, um lugar entre. A arquiescrita é a inscrição da marca dessa diferença. Ora, se a marca-da-diferença é a origem do sentido em geral, isso apenas nos revela que não existe uma origem absoluta do sentido*¹⁸.

Reencontramos, portanto, as afirmações centrais expostas na primeira observação de Eduardo Prado Coelho sobre o **ateísmo radical** que

¹⁷ **Ibidem.**

¹⁸ **Ibidem.**

caracterizaria, segundo ele, o “estruturalismo”¹⁹. Uma citação de Derrida vem precisar mais a colocação de uma **ausência** na origem.

*Escrever é saber que o que ainda não se produziu na letra não tem qualquer outra morada, não nos espera como **prescrição** em qualquer entendimento divino. O sentido deve esperar ser dito ou escrito para se habitar a si próprio. ... É porque ela é **inaugural**, no sentido jovem desta palavra, que a escrita é perigosa e angustiante*²⁰.

Deus seria **apenas o movimento de anulação da marca-de-diferença numa presença**²¹.

Resta a Eduardo Prado Coelho, depois de travar assim sua posição, apenas lembrar que o conceito de jogo elimina todo significado transcendental²² e observar que a passagem da **continuidade** do discurso falado para a **descontinuidade** do texto inscrito exige a noção de **espacejamento**. Este espacejamento representa o próprio devir-ausente e o devir-inconsciente do sujeito que, como relação do sujeito com sua morte, é a própria constituição da subjetividade. Uma passagem que surge mais adiante no texto de Eduardo Prado Coelho nos parece resumir o conjunto de seu pensamento, quando, distinguindo entre Lévi-Strauss, de um lado, e Foucault ou Lacan de outro, ele escreve:

*não é matéria que nos surge agora como fundamento absoluto, mas é a **ausência de fundamento que constitui o verdadeiro fundamento**, e é portanto uma experiência do vazio, da voragem,*

¹⁹ Cf. Acima, p. 1-3.

²⁰ *L'écriture et la différence*, p. 21-22, citado em EPC, p. XLV, em nota.

²¹ EPC, p. XLV, em nota.

²² Cf. ainda acima, p. 1-3.

*da exterioridade total que surge agora. O que o homem subitamente descobre é a impossibilidade de pensar a origem, porque todo começo já está começando, toda linguagem já está falada, todo pensamento já está pensado. Avançando em direção à origem, à pureza matinal do início, o homem compreende que a presença da origem é apenas **a sua ausência irradiante como o recuo indefinido e interminável**. Assim se define a experiência da finitude que se irá inscrever no triângulo de uma constelação: o Desejo, a Morte, e a Lei ²³.*

II- O sobrenatural, condição de possibilidade do diálogo.

Não vamos discutir as afirmações de Eduardo Prado Coelho nem muito menos tentar refutá-las²⁴. Contentar-nos-emos em resumir, face à sua apresentação do “estruturalismo” como **radicalmente ateu**, a leitura que G. Fessard²⁵ faz de alguns textos centrais de Lévi-Strauss e que parecem recobrir a fundamentação do ateísmo tal como nos foi exposta por Eduardo Prado Coelho. Ora, Fessard crê encontrar precisamente nestes textos, apesar do ateísmo professado de Lévi-Strauss²⁶, **uma verdadeira dedução do sobrenatural**²⁷, comparável à que Blondel

²³ EPC, p. LXV, sublinhado pelo autor.

²⁴ A discussão de alguns aspectos do texto de Eduardo Prado Coelho pode ser encontrada no artigo citado de F. H. Lepargneur.

²⁵ **Symbole, surnaturel, dialogue**, em **Démythisation et morale**, Actes du colloque organisé par le Centre International d'Études Humanistes e par l'Institut d'Études Philosophiques de Rome, Rome 7-12 Janvier 1965, Paris, Aubier, Ed. Montaigne, p. 105-154.

²⁶ Fessard o reconhece e nota várias vezes: cf. **ob. cit.** p. 106-107; p. 109-110; p. 116; p. 117 em nota; p. 121; p. 123-124; p. 130.

²⁷ **ob. cit.**, p. 110.

tentava a partir da **ciência da prática** e da **lógica da ação**²⁸. Sem mais, abordemos a exposição de G. Fessard.

O próprio título da primeira grande seção (e a que nos interessa aqui) do texto de Fessard é revelador da perspectiva em que ele se coloca e do que vai ler em Lévi-Strauss: **o mana ou sobrenatural, condição de possibilidade do diálogo**²⁹. A palavra **sobrenatural**, empregada pelos etnólogos modernos para traduzir o **mana** dos povos da Melanésia, o **orenda** dos Iroqueses, assim como outras noções similares³⁰, designa o maravilhoso, o insólito, o extraordinário, conotando sempre alguma referência ao domínio do numinoso, do sagrado, do divino. A originalidade de Lévi-Strauss na sua análise do **mana** e do papel desempenhado por este estaria no fato de apoiar-se apenas na linguagem como meio de comunicação. A universalidade e a profundidade de tal ponto de partida permitem interpretar suas explicações, nos diz Fessard, como uma dedução da necessidade do sobrenatural não apenas no sentido arcaico acima mencionado, mas, finalmente, num sentido bem próximo daquele que o cristão atribui a este termo³¹. É o próprio Lévi-Strauss quem diz, referindo-se ao **mana**:

Convém perguntar se não estamos em presença de uma forma de pensamento que, longe de caracterizar certas civilizações ou pretensos “estádios” arcaicos ou semi-arcaicos do espírito humano, seria função de uma certa situação do espírito, em

²⁸ **Ibidem**, p. 108-109.

²⁹ **Ibidem**, p. 108.

³⁰ Por exemplo, o **wakan** dos sioux, o **tsaruma** dos Isvaro e o **nandê** dos Nambikwara. Cf. Fessard, **ob. cit.**, p. 107-108, nota 11.

³¹ A definição cristã do termo **sobrenatural** é relembrada à p. 108 - **aquilo que, ultrapassando absolutamente exigências e possibilidades da natureza criada, só pode ser atribuído à liberdade divina** - assim como a distinção entre o sobrenatural substancial e **quoad modum**.

*presença das coisas, devendo, pois, aparecer de cada vez que tal situação é dada*³².

Mesmo na civilização moderna encontram-se noções similares ao **mana**. Por exemplo, quando se qualifica, em francês, um objeto desconhecido ou cujo uso se explica mal, ou cuja eficácia nos surpreende, de **truc** ou **machin**. De fato, **machin** deriva de **machine** e, por detrás desta palavra, é a idéia de força ou de poder que é evocada. **Truc**, por sua vez, deriva de um termo medieval que significa o lance feliz nos jogos de destreza ou de azar, isto é, precisamente um dos sentidos que se dá ao termo indonésio de que alguns estudiosos derivam a palavra **mana**. É certo que não se diz que um objeto tem **du truc** ou **du machin**, mas dizemos que uma pessoa tem **qualquer coisa**. O mesmo valeria, com mais força ainda, para o termo de gíria americano **comph**, aplicado a uma mulher para designar seu poder de sedução.

Lévi-Strauss vai em seguida precisar as semelhanças e diferenças entre o uso de termos indeterminados como **truc** e **machin** numa civilização moderna e a invocação dos Melanésios ao **mana**:

A diferença está menos nas próprias noções, tais como o espírito as elabora por toda parte inconscientemente, do que no fato de estas noções terem, em nossa sociedade, um caráter fluido e espontâneo, enquanto noutras partes servem para fundar sistemas reflexivos e oficiais de interpretação, quer dizer, um papel que nós próprios reservamos à ciência. Mas, sempre e em toda parte, estes tipos de noções intervêm, um pouco como símbolos algébricos, para representar um valor indeterminado de significação, em si mesmo desprovido de sentido, e, portanto,

³² **Introduction à l'oeuvre de M. Mauss**, prefácio à coletânea dos principais ensaios deste sociólogo, publicada em 1950 sob o título de **Sociologie et anthropologie**, p. XLIII; citado por Fessard, **ob. cit.**, p. 111. Tradução portuguesa em EPC, p. 181. Passamos a nos referir a esta introdução sob a sigla IOM.

*suscetível de receber seja que sentido for, cuja única função é preencher uma distância entre o significante e o significado ou, mais exatamente, assimilar o fato de que, em tal circunstância, em tal ocasião, ou tal forma de manifestação, uma relação de inadequação se estabelece entre o significante e significado em prejuízo da relação complementar anterior*³³.

A análise progride, na medida em que Lévi-Strauss se propõe aplicar à noção de **mana** a concepção de Mauss sobre a **troca** cujas três obrigações, nas quais esta se decompõe (dar, receber, restituir), encontram no **hau** (espírito das coisas dadas a outrem) o seu ponto de partida e seu princípio sintético ilusório. Daí a seguinte afirmação, qualificada por Fessard de um tanto sibilina:

*Seria necessário admitir que, como o **hau**, o **mana** não é mais que a reflexão subjetiva da exigência de uma totalidade não percebida*³⁴.

Esta frase encontra-se no início de um parágrafo em que Lévi-Strauss explica que a troca

*é uma síntese imediatamente dada ao (e pelo) pensamento simbólico que, na troca, como em toda outra forma de comunicação, supera a contradição, que lhe é inerente, de perceber as coisas, assim como os elementos do diálogo, simultaneamente, através da relação de si e de outrem, os quais estão destinados por natureza a passarem de um ao outro. O serem eles **de um** ou **de outro** representa uma situação derivada*

³³ Lévi- Strauss, IOM, p. XLIV, citado por Fessard, **ob. cit.**, p. 111; EPC, p. 182-183.

³⁴ Lévi-Strauss, IOM, p. XLVI, citado por Fessard, **ob. cit.**, p. 112; EPC, p. 184-185.

*em relação ao caráter relacional inicial*³⁵.

Portanto, Lévi-Strauss, querendo explicar o **mana**, parte da troca e a assimila (qualquer que seja o seu objeto: mulheres, bens ou serviços econômicos) ao diálogo que, de fato, arrisca sempre de se chocar com a contradição entre **relação a si e relação a outrem**. A frase que digo, continua Fessard, exprime meu pensamento (relação a si) e quer comunicar seu conteúdo significativo a um interlocutor (relação a outrem). Mas este a compreenderá no sentido em que eu a disse? Só sua resposta pode me assegurar a este respeito. Mas o próprio interlocutor, ao me responder, deve afrontar uma contradição semelhante. O mal entendido e o desentendimento rondam sempre o diálogo, seja porque as expressões empregadas não são apropriadas para exprimir a verdadeira intenção dos interlocutores, seja porque a formulação deixa transparecer a um deles que o outro está menos interessado em lhe comunicar uma verdade do que em dominá-lo, impondo-lhe sua própria opinião. Daí uma necessidade permanente, para os interlocutores, de retificar a expressão do seu pensamento e de purificar sua intenção. Retificação e purificação que supõem uma disponibilidade dos interlocutores a fazerem as necessárias concessões de forma e os indispensáveis sacrifícios de amor próprio e de interesse que estas acarretam. Segue-se portanto, que o diálogo supõe, para ser verdadeiramente possível, não só o reconhecimento, pelos interlocutores, do princípio de contradição, mas também que esteja presente neles e seja por eles reconhecido (ao menos de maneira implícita) um ideal comum de Verdade e de Liberdade. Aquela, fundada sobre um ser-no-mundo idêntico em mim e em outrem; esta, sobre um **princípio de reciprocidade** exigindo que a unidade inicial, realizada entre nós sobre tal fundamento, se abra à infinidade da Natureza e se estenda à medida da História que nossa inteligência abarca³⁶.

³⁵ **Idem, ibidem**, citado por Fessard, **ob. cit.**, p. 112; EPC, p. 185.

³⁶ Para todo este desenvolvimento, cf. Fessard, **ob. cit.**, p. 112-113. Para esclarecer a última frase, cf. Fessard, **ob. cit.**, p. 115-116.

O **princípio de reciprocidade** a que se refere Fessard é analisado por Lévi-Strauss num capítulo de sua tese **As Estruturas elementares do parentesco** e atua tanto entre os povos primitivos como em nossas sociedades³⁷. Lévi-Strauss o formula da seguinte maneira: **Há muito mais, na troca, do que as coisas trocadas**³⁸. Há justamente o fruto da reciprocidade, isto é, a amizade. Mas quem toma a iniciativa do dom não sabe, embora seu gesto obrigue o donatário, se será pago na mesma moeda ou se, ao contrário, não esbarrará com o desdém, a recusa, a inimizade. Portanto, a amizade, visada pelo doador, permanece para ele **uma totalidade não percebida**, ao mesmo tempo que sua **reflexão subjetiva** apreende mais ou menos conscientemente **a exigência** desta totalidade. Reencontramos, portanto, perfeitamente esclarecida a afirmação de que se partiu e que continua uma definição de **mana**: reflexão subjetiva da exigência de uma totalidade não percebida³⁹.

Vejam agora como Lévi-Strauss vai aplicar tal definição, que inclui o princípio de reciprocidade, à linguagem, ao diálogo enquanto troca. Em primeiro lugar faz ele uma observação sobre o aparecimento da linguagem. Sejam quais forem o momento e as circunstâncias de seu aparecimento, a linguagem só pode ter surgido de um só golpe, subitamente. Em outras palavras, as coisas não podem ter começado a significar progressivamente. Em consequência de uma transformação cujo estudo cabe à biologia e à psicologia, efetuou-se uma passagem de um estádio em que nada tinha sentido, para o estádio em que tudo o tinha. Esta mudança radical não encontra similar no domínio do conhecimento

³⁷ Trata-se do cap. V de **Les Structures élémentaires de la parenté**. Ver alguns exemplos de comportamentos, em que este princípio atua, em Fessard, **ob. cit.**, p. 113. Estes exemplos são reproduzidos do mesmo cap. V. de **Structures élémentaires de la parenté**.

³⁸ **Les structures élémentaires de la parenté (Maison des sciences de l'homme - Collection de reeditions, II)**, Paris, La Haye, Monton & co., 1967, p. 69; citado por Fessard, **ob. cit.**, p. 113.

³⁹ Fessard, **ob. cit.**, p. 113-114; cf. acima, p. 8.

que, este sim, elabora-se lenta e progressivamente. Mas, no momento em que o Universo inteiro se tornou subitamente **significativo**, não se tornou por isso melhor **conhecido**, mesmo se a linguagem devia precipitar o ritmo do desenvolvimento do conhecimento. Há, portanto, uma oposição fundamental, na história do espírito humano, entre o simbolismo (marcado pela descontinuidade) e o conhecimento (marcado pela continuidade)⁴⁰. Desta observação Lévi-Strauss tira a consequência seguinte:

*as duas categorias do significante e do significado se constituíram, simultânea e solidariamente, como dois blocos complementares; mas resulta também que o reconhecimento, quer dizer, o **processus** intelectual que permite identificar certos aspectos do significante com certos aspectos do significado - poder-se-ia mesmo dizer escolher, no conjunto do significante e no conjunto do significado, as partes que apresentam as relações mais satisfatórias de conveniência mútua - só muito lentamente se desenvolveu. Tudo se passou como se a humanidade tivesse adquirido de um golpe um imenso domínio e seu plano detalhado, com a noção da relação recíproca entre um e outro, mas tivesse passado milênios a aprender os símbolos determinados do plano que representavam os diferentes aspectos do domínio⁴¹.*

E Lévi-strauss prossegue:

O universo significou muito antes que se começasse a saber o que é que significava; isto certamente é óbvio. Mas, da análise precedente resulta também que ele significou, desde o início, a totalidade do que a humanidade pode esperar conhecer a seu

⁴⁰ Cf. IOM, p. XLVII, citado em Fessard, **ob. cit.**, p. 116-117; EPC, p. 185-186.

⁴¹ IOM, p. XLVII-XLVIII, citado por Fessard, **ob. cit.**, p. 118; EPC, p. 186.

respeito. O que se denomina o progresso do espírito humano e, em qualquer caso, o progresso do conhecimento científico não consistiu, nem poderá alguma vez consistir senão em retificar delimitações, proceder a reagrupamentos, definir dependências e descobrir recursos novos, no seio de uma totalidade fechada e complementar a si mesma⁴².

O comentário de Fessard é esclarecedor. A **totalidade fechada**, dada **desde o início** como **significativa** (plena de sentido) é o poder simbolizante da linguagem enquanto distingue e une o significante e o significado como **dois blocos complementares**. A complementariedade destes dois blocos repousa **a priori** sobre o **princípio de reciprocidade** que aparece aqui como transcendendo a linguagem e ao mesmo tempo imanente a toda palavra. A troca de palavras no diálogo (como a troca das mulheres no casamento)⁴³ nos faz encontrar o cruzamento entre Natureza e História (ou cultura⁴⁴). O ponto de junção destes termos é, por assim dizer, o centro da esfera da linguagem, cindindo-a, sem quebrá-la, nos dois hemisférios correspondentes do significante e do significado. Dado que a linguagem penetra todas as coisas com sua temporalidade própria, o nome destes dois hemisférios deveria ser historicidade natural do significante e historicidade humana do significado e a palavra, no ato do diálogo, apareceria como o **vínculo substancial** que funda e regula a reciprocidade complementar destes dois hemisférios⁴⁵.

Que o trabalho de equacionamento do significante em relação ao significado tenha sido prosseguido de maneira mais metódica a partir do

⁴² **Ibidem**, citado por Fessard, **ob. cit.**, p. 118; EPC, p. 186.

⁴³ Cf. Fessard, **ob. cit.**, p. 114-116.

⁴⁴ Para a substituição que Fessard faz de Cultura por História, ver **ob. cit.**, p. 115, nota 24.

⁴⁵ Cf. Fessard, **ob. cit.**, p. 118-119.

nascimento, e nos limites de expansão, da ciência moderna, isto não abre um fosso entre as sociedades não-industriais e as nossas. É de se esperar, portanto, que a relação entre simbolismo e conhecimento conserve caracteres comuns em ambos os tipos de sociedade. Há diferenças, mas elas são de grau e não de natureza. Lévi-Strauss concorda, pois, aqui com as posições de Lévy-Bruhl nos seus **carnets** póstumos⁴⁶.

É então que Lévi-Strauss vai introduzir a consideração que situa a presença necessária do **mana**, como reflexão subjetiva da exigência de uma totalidade não percebida, no seio da linguagem. Eis as suas próprias palavras:

Mas, em todas as outras partes⁴⁷, e constantemente ainda entre nós, mantém-se (e por certo ainda durante muito tempo se manterá⁴⁸) uma situação fundamental e que releva da condição humana, a saber: que o homem dispõe, desde a sua origem, de uma integralidade de significante a que lhe é muito difícil vincular um significado, dado como tal sem ser no entanto conhecido. Há sempre uma inadequação entre os dois, reabsorvível só para o entendimento divino, e que resulta na existência de uma super-abundância de significante, em relação aos significados que se lhe podem agregar. No seu esforço para compreender o mundo, o homem dispõe sempre de um excesso de significação (que ele reparte entre as coisas segundo as leis do pensamento simbólico que aos etnólogos e aos lingüistas compete estudar). Esta distribuição de uma razão suplementar - se assim me posso exprimir - é absolutamente necessária para que no total o significante disponível e o significado referenciado

⁴⁶ Cf. Fessard, **ob. cit.**, p. 119-120. Ver também acima, p. 7 e EPC, p. 187.

⁴⁷ Isto é, fora dos limites de expansão da ciência moderna.

⁴⁸ Fessard aponta bem o ilogismo deste parêntese. Cf. **ob. cit.** , p. 120.

*permaneçam entre si na relação de complementariedade que é a condição mesma do exercício do pensamento simbólico*⁴⁹.

Este excesso ou suplemento de significação, Lévi-Strauss vai precisar mais adiante, é exatamente o **mana**. Mas antes de lá chegar, vejamos como Fessard utiliza este texto face a uma negação do **sobrenatural** encontrada em outra passagem de Lévi-Strauss⁵⁰. Nega este **sobrenatural** em nome de uma relação especular entre o homem e o mundo. A noção de uma sobrenatureza só existe para uma humanidade que se atribui a ela própria poderes sobrenaturais e que empresta à natureza os poderes de sua superhumanidade. Fessard já tinha se perguntado pela razão de tal fato. O texto precedente parece lhe fornecer uma resposta e explicar este ultrapassamento, inexplicável dentro de uma reciprocidade puramente especular entre o homem e o mundo. Expressões como **super-abundância de significante, suplemento de significação, razão suplementar** indicam que a língua, por causa de seu poder simbolizante, transcende o face a face do homem e da natureza. Daí se poder concluir também que na relação de homem a homem, este mesmo poder simbolizante fundamenta o **princípio de reciprocidade** em virtude do qual o seu encontro não permanece jamais numa neutralidade especular e graças ao qual há na troca - e antes de tudo no seu protótipo, o diálogo - mais do que as coisas ou palavras trocadas. Além disso, nota ainda Fessard, a sobre-natureza é absolutamente necessária, como o diz Lévi-Strauss, para o exercício do pensamento simbólico, sem dúvida porque este está sempre ameaçado pela contradição entre relação a si e relação a outrem. Mas a esta razão, Lévi-Strauss acrescenta aqui uma outra ainda mais elevada: **na nossa condição humana, há sempre, entre o significante e o significado, uma inadequação, reabsorvível só para o**

⁴⁹ IOM, p. XLVIII, citado por Fessard, **ob. cit.**, p. 120-121; EPC, p. 187-188.

⁵⁰ Cf. Fessard, **ob. cit.**, p. 109-110. Trata-se de uma passagem de **La pensée sauvage**, Paris, Plon, 1962, p. 292-294.

entendimento divino. A referência ao **entendimento divino**, diz Fessard, é talvez apenas uma relíquia hegeliana conservada inconscientemente pelo leitor de Marx, mas não deixa de ser significativa. Ela atesta que seu esforço para pensar o liame do Homem e da Natureza fora de qualquer mito e para defini-lo algebricamente, não deixa de encontrar o **entendimento divino** com seu privilégio único que só ele possui porque adequação perfeita do significante e do significado⁵¹.

Assim, a língua considerada sob o ângulo da **historicidade natural**⁵², isto é, enquanto condicionada, por razões que nos escapam, nossas **expressões** significantes, nos aparece como um ser dialético e totalizante exterior (ou inferior) à consciência. Totalização não reflexiva porque repousa sobre o jogo combinado de mecanismos biológicos (estrutura do cérebro etc) e psicológicos. Mas o panorama é outro, diz Fessard, se encaramos a língua sob o aspecto da **historicidade humana**, enquanto suas expressões manifestam uma **intenção** e fazem surgir um **sentido**, o que se produz necessariamente, por exemplo, em quem se interroga sobre algo. Então o ser dialético e totalizante se revela **interior e superior** à consciência e à vontade. Pois, suscitando para a **reflexão subjetiva** de quem fala, a **exigência de uma totalidade não percebida**, o Logos da língua se manifesta a este alguém, não somente como **razão humana**, mas como **entendimento divino** que o **homem conhece**, embora possa re-conhecê-lo ou des-conhecê-lo conforme escolha ou recuse de se entender consigo mesmo e com os outros. Portanto, no seio mesmo dos diálogos humanos, somos convidados a um diálogo com o Logos divino e **confrontados a uma teleologia** que não é inconsciente e não escapa à história humana porque este diálogo tem ele também por lei a reciprocidade da Verdade e da Liberdade⁵³.

⁵¹ Cf. Fessard, **ob. cit.**, p. 121.

⁵² Para a distinção entre **historicidade natural** e **humana**, ver acima, p. 11.

⁵³ Cf. Fessard, **ob. cit.**, p. 122

Fessard tem consciência de ultrapassar aqui o pensamento de Lévi-Strauss, mas sem traí-lo. Como prova disto aduz a continuação do texto citado acima à página 11 e que faria alusão às leis de tal diálogo:

*Nós cremos que as noções do tipo **mana**, por muito diversas que possam ser, e encarando-as na sua função mais geral (que, como vimos, não desaparece na nossa mentalidade e na nossa forma de sociedade) representam precisamente este **significante flutuante**⁵⁴, que é o jugo de todo o pensamento finito (mas também o penhor de toda a arte, de toda a poesia, de toda a invenção mítica e estética), embora o conhecimento científico seja capaz, se não de o estancar, pelo menos de o disciplinar parcialmente. O pensamento mágico oferece, aliás, outros métodos de canalização, com outros resultados. Estes métodos podem muito bem coexistir⁵⁵.*

Fessard comenta: reconhecer no **mana** ou no sobrenatural um **significante flutuante**, isto é, indeterminado **que o conhecimento científico pode disciplinar parcialmente**, mas não **estancar**, não é já confessar que ele escapa a uma racionalização exaustiva e que não há, portanto, nenhuma esperança de o reduzir aos algoritmos da lógica simbólica? Mas, além disso, se ele é o **jugo de todo o pensamento finito**, como conceber tal relação sem a referir ao **entendimento divino** de que Lévi-Strauss falava na parte precedente do texto⁵⁶e, por conseguinte, sem atribuir a este um Senhorio

⁵⁴ Ou **valor simbólico zero**. “A função das noções de tipo **mana** é a de se opor à ausência de significação sem comportar por si mesma nenhuma significação particular”. IOM, p. L, em nota; citado por Fessard, **ob. cit.**, p. 126. Cf. acima, p. 7 e EPC, p. 189, nota 1.

⁵⁵ IOM, p. XLIX, citado por Fessad, **ob. cit.**, p. 123; EPC, p. 188.

⁵⁶ Cf. acima, p. 16.

correspondente ao jugo do nosso pensamento finito⁵⁷? Daí a conclusão de Fessard:

Assim, o escalpelo da análise materialista nos revelaria, no seio mesmo da linguagem, uma referência secreta à relação Mestre-Escravo como específica da relação existente entre Deus e a Humanidade⁵⁸. /E/, se é verdade, que a relação Mestre-Escravo pressupõe, lógica e historicamente, uma relação Homem-Mulher, o jugo de nosso pensamento finito em relação ao entendimento divino só é, ele também, compreensível sobre a base de uma relação anterior do mesmo tipo, entre Deus e a Humanidade⁵⁹.

Neste caso, o casamento não seria **mistério sagrado**, como o diz o próprio Lévi-Strauss, só porque aí **natureza e cultura se cruzam por um instante**⁶⁰, mas também porque representa simbolicamente uma aliança conjugal entre a natureza humana e a Natureza divina, ou melhor, entre a Humanidade que fala e o Verbo divino. A análise materialista reencontraria o **grande sacramento** que invoca São Paulo ao comparar o casamento dos cristãos à união do Cristo e da Igreja (Ef. 5, 32)⁶¹. Tal conclusão é ainda confirmada, aos olhos de Fessard, pelas funções características que Lévi-Strauss atribui ao Senhorio divino, indiretamente revelado por sua análise da linguagem humana. Ele é, como **significante flutuante**, penhor de toda arte e poesia, de toda invenção mítica e estética. E, visto arte,

⁵⁷ Cf. Fessard, *ob. cit.*, p. 123.

⁵⁸ *Idem, ibidem.*

⁵⁹ *Idem*, p. 123-124. Para dependência da relação Mestre-Escravo da relação Homem-Mulher, ver G. Fessard, *De L'actualité historique, I, À la recherche d'une méthode (Recherches de philosophie, V)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, p. 163 e ss.

⁶⁰ Cf. Fessard, *Symbole, surnaturel, dialogue*, p. 114-116.

⁶¹ *Idem, ibidem*, p. 124.

poesia e mito serem de origem religiosa, de toda religião. Estaria também na origem do **conjunto de sistemas simbólicos** em que se **exprime a sociedade** e que constituem **toda cultura**. Ainda aqui, Fessard tem consciência de ultrapassar o pensamento de Lévi-Strauss, mas inspirando-se dos seus próprios preceitos, pois,

*se todos os fenômenos sociais podem ser assimilados à linguagem, vemos no **mana**, no **wakan**, no **orenda** e noutras noções do mesmo tipo, a expressão consciente de uma **função semântica**, cujo papel é permitir ao pensamento simbólico exercer-se apesar da contradição que lhe é própria⁶².*

Isto equivaleria a estabelecer o **mana** ou sobrenatural como **doador universal de sentido**. Daí se poder identificá-lo com a causa, a origem, a razão de ser da linguagem, geralmente designada em filosofia pela palavra **Logos**, sem dar a tal palavra um valor religioso⁶³. Mas, como este logos é, por sua **função semântica**, a própria fonte da **religião** e o nó de todos os símbolos constitutivos da sociedade, ao mesmo tempo que a unidade da Natureza e da História, assim como da Verdade e da Liberdade, condições de todo diálogo, nada o distinguiria - é o que parece aos olhos de Fessard - do verbo feito carne dos cristãos que é para eles o **sobrenatural** substancial⁶⁴.

Não há dúvida de que o assunto que tentamos aqui abordar, utilizando os textos de Eduardo Prado Coelho e de G. Fessard, se apresenta como arriscado e talvez mesmo temerário. Sempre foi difícil para o homem, falar de Deus. Além disso, o “estruturalismo” se apresenta

⁶² Fessard, **Symbole, surnaturel, dialogue**, p. 124-125. A citação final de Lévi-Strauss é tirada de IOM, p. XLIX-L; EPC, p. 188.

⁶³ Fessard, **Symbole, surnatural, dialogue**, p. 125.

⁶⁴ **idem, ibidem**.

antes de tudo como um método⁶⁵. Ora, lidamos aqui justamente com suas fronteiras, suas extrapolações ou, se quisermos, com sua filosofia implícita. É possível que estejamos assistindo a seu respeito aquilo que se deu já várias vezes no curso da história. Num primeiro momento, a descoberta de um novo método parece eliminar o sobrenatural, Deus e a teologia. Pouco a pouco, os crentes assimilam as novas técnicas de pensamento e o que aparecia como um inimigo se torna muitas vezes um aliado precioso⁶⁶. Isto longe de nos levar a concordismos superficiais ou a oposições estereis, deve ser antes de tudo um incentivo a seguirmos, mais uma vez, o velho adágio agostiniano: **compreender para crer e crer para compreender.**

⁶⁵ EPC, p. X, XIV, XXVI e 8.

⁶⁶ F. Lepargneur relembra este fato a propósito da sociologia e da psicanálise. Cf. **art. cit.**, p. 78.