

PENSAR RADICAL- MENTE A HUMANI- DADE

ENSAIOS EM HOMENAGEM AO PROF. DOUTOR
ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA

ORGANIZAÇÃO
JOÃO CARDOSO ROSAS
VÍTOR MOURA

hmnus



Universidade do Minho
Centro de Estudos Humanísticos

O “estruturalismo” como problemática

NA OBRA FILOSÓFICA DE
ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA

O interesse pelo estruturalismo aparece cedo no horizonte do Professor Acílio Rocha e manteve-se, de forma contínua e sempre mais alargada, no decorrer da sua produção filosófica, que inclui também notáveis estudos nos domínios da filosofia política e da filosofia em Portugal. Como confessa no final da introdução que escreveu em *Problemática do estruturalismo: linguagem, estrutura, conhecimento*, título da tese de doutoramento que defendeu na Universidade do Minho, em 1984, foi encaminhado para o tema pela mão do saudoso Professor Lúcio Craveiro da Silva, logo no curso de graduação, que concluiu em 1973, o qual, na altura, para além da prova final de licenciatura, denominada *De Universa*, incluía a apresentação e defesa duma dissertação, que versou sobre Lévi-Strauss (Rocha, 1973).

Após a primeira aproximação a esta influente corrente do pensamento, seguiu-se, em 1975, um curso de pós-graduação na Sorbona, onde obteve o “Diplôme d’Études Approfondies” (DEA), que culminou na defesa de uma dissertação (Rocha, 1975). Seis anos mais tarde, apresentou, na mesma Universidade, tese de doutoramento sobre o mesmo autor (Rocha, 1982) e, em 1984, defendeu na Universidade do Minho uma tese de âmbito mais alargado em que confronta a obra de Lévi-Strauss com os principais autores estruturalistas, como Lacan, Foucault e Althusser.

Iremos procurar uma abordagem a este importante percurso de investigação a partir da revisitação de um trabalho já efectuado, aquando da publicação de *Problemática do estruturalismo* (Rocha, 1988), tomando em linha de conta os aprofundamentos trazidos por ulteriores estudos, pelo diálogo que estabe-

leceram com as dialécticas de Hegel e Marx, a fenomenologia, o pensamento hermenêutico de Paul Ricœur, o desconstrucionismo de Derrida.

1. A Inspiração da linguística na procura do universal

O estruturalismo, a par de influentes correntes do pensamento, como a fenomenologia e o existencialismo, ganhou notável expansão a partir dos anos sessenta do século passado, ao desenvolver uma metodologia de análise das ciências do homem. A obra de Lévi-Strauss, pela influência que exerceu numa vasta gama de investigações “veio a impor-se como protótipo do estruturalismo” (1988: 261), que nela encontrou a sua primeira expressão, particularmente, ao nível da sistematização das suas bases metodológicas. Os estudos antropológicos sobre a organização do parentesco, como o avunculato, ou de certas práticas e rituais de carácter mítico, como a cura xamanística, quanto limitados apenas à descrição dessas vivências, deixam escapar o dinamismo que as configura e lhes imprime unidade e sentido. O inventário de culturas ou de diferentes manifestações da mesma cultura esconde uma rede de relações e de categorias que confere unidade e significado às suas formas de expressão. No confronto destes registos, “o autor alia informações objectivas e impressões subjectivas, incorpora o sensível e o inteligível, querendo quebrar as fronteiras entre esses domínios” (2009a: 76). Destaca-se assim na obra de Lévi-Strauss o projecto duma antropologia que, observa Acílio Rocha, “parece fazer sua uma concepção leibniziana do universal” (2006: 293): um universal que não é obtido por um processo dedutivo, “mas por comparação e com a ajuda de tacteamentos sucessivos”, esclarece de seguida, em que, continua, “dos factos particulares deduzimos as propriedades gerais, a partir das quais poderemos estabelecer um imenso repositório, de modo que cada singularidade nele apareça como uma combinação entre outras possíveis”. Para além de uma ordem epidérmica de fenómenos, uma *antropologia estrutural* instaura um conhecimento do homem assente numa articulação de elementos e princípios que lhes estão subjacentes.

O modelo que permite organizar esta abordagem funda-se na linguística estrutural. Saussure pôs em evidência que o significado de cada elemento da língua se compreende, não isoladamente, como seja, por exemplo, pela sua etimologia, mas na relação com os restantes elementos a que se opõe. Este contexto, que constitui uma totalidade sincrónica, desenha um sistema estável de relações que configura as leis invariantes e universais da estrutura

346

Pensar
Radicalmente a
Humanidade

Ensaio em
Homenagem
ao Prof. Doutor
Acílio da Silva
Estanqueiro Rocha

lingu
persp
Para
ção, c
possi
semp
gene
depe
irrev
sister
descri
E
dos l
méto
proci
reves
tifica
nas si
guísti
dado
apres
confé
Prete
existã
os est
apena
horiz
ções p
e cor
lógica
sister
clarar
estab
ciona
T
abre
a fala
ao co

o pensamento
errada.

al

mento, como a
ção a partir dos
ologia de análise
cia que exerceu
o protótipo do
neira expressão,
es metodológi-
ntesco, como o
o, como a cura
rências, deixam
dade e sentido.
mesma cultura
nidade e signi-
gistas, “o autor
ra o sensível e o
os” (2009a: 76).
tropológia que,
niziana do uni-
cesso dedutivo,
os”, esclarece de
s as proprieda-
so repositório,
mbinação entre
nómenos, uma
n assente numa
ntes.

te na linguística
cada elemento
: exemplo, pela
a que se opõe.
lha um sistema
ais da estrutura

linguística, ou seja, a sua gramática. Compreende-se assim a língua numa perspectiva relacional em que emerge um princípio imanente de organização. Para além do fenómeno da *fala*, enquanto prática individual de comunicação, encontra-se o sistema transindividual da *língua* onde se organizam as possíveis formas de expressão do discurso. Ao contrário da fala, que reveste sempre o cunho particular do falante, a língua constitui um sistema homogéneo de signos, onde é possível reconhecer um conjunto de relações de dependência mútua e invariáveis. Assim, apesar do carácter de certo modo irreversível da fala, o fenómeno linguístico apresenta a estabilidade dum sistema homogéneo de relações, isto é, uma estrutura, que possibilita a sua descrição em termos universais.

Em *Anthropologie structurale*, Lévi-Strauss confessa querer “aprender dos linguistas o segredo do seu sucesso” e preconiza a aplicação dos seus métodos aos estudos antropológicos que realiza. Tal como a linguística procura compreender as diversas flutuações que o uso de uma língua pode revestir e assim elaborar a sua gramática, será tarefa do antropólogo identificar as linhas de força que permitem aos povos organizarem a vida social nas suas diferentes manifestações. Em consonância com a estratégia da linguística, que visa determinar as relações paradigmáticas dos termos de um dado sistema, para além dos encadeamentos sintagmáticos que eles possam apresentar, Lévi-Strauss procura estabelecer os núcleos estruturantes que conferem regularidade às formas culturais das populações que estudou. Pretende saber “que causas profundas e omnipresentes fazem com que exista nas sociedades essa regulamentação” (1990a: 103). As narrativas que os estudos antropológicos recolhem não revelam o seu significado, se vistas apenas num plano de relações sintagmáticas, que se orientam numa direcção horizontal. Para além desta dimensão, elas envolvem o eixo vertical das relações paradigmáticas, que permite interpretá-las através das suas oposições e correlações, isto é, segundo uma perspectiva de abordagem de natureza lógica. A análise de Lévi-Strauss, mesmo quando se ocupa da descrição do sistema do parentesco, dos mitos, dos ritos, etc., reveste uma preocupação claramente lógica: ela visa “pesquisar os modelos e determinar a estrutura, estabelecendo as relações lógicas, as transformações da estrutura, que funciona como um todo” (1988: 388).

Tal como acontece na linguística, em que o sistema de regras da língua abre caminho à compreensão das flutuações da própria linguagem, a que a fala dá expressão, também, no domínio da antropologia, é a antecipação ao conjunto das possíveis relações invariantes do sistema simbólico da cul-

tura que torna possível abordar a organização social da família, as crenças totêmicas e os mitos. Parte-se dos fenómenos que se situam no âmbito da nossa observação directa, logo, no domínio da consciência, para o estudo da sua infra-estrutura inconsciente. O centro da atenção desloca-se assim da dispersão pelas numerosas formas de expressão que a vida social reveste para o sistema de relações que, não sendo uma transposição esquematizada de procedimentos que as acções humanas apresentam, encontram a sua fundamentação “na *actividade simbólica do espírito humano*” (1988: 46).

Compreender o significado de certo tipo de organização social do parentesco e a função que desempenha no tecido social em que se insere pressupõe uma tomada de consciência do que sistematicamente aparece subjacente na diversidade das relações observadas e dá razão à forma como a sociedade as regulamenta. Para Lévi-Strauss o avunculato representa a estrutura nuclear da organização do parentesco e por esta razão designa-o de “átomo de parentesco”. Este princípio constitui a unidade elementar do sistema social, que além de regular as relações de consanguinidade, de aliança e de filiação, está também na base da organização das relações económicas, sociais e políticas. No avunculato, estão desenhados os traços essenciais que constituem qualquer sistema de parentesco, que compreende a exigência de trocas e de alianças, assim como a interdição do incesto. Um conjunto de princípios de ordem cultural sobrepõe-se, por exemplo, à filiação que se estabelece pela consanguinidade entre os indivíduos, introduzindo deste modo um elemento normativo que permite alterar o determinismo da ordem natural. A antropologia estrutural procura conhecer a estrutura formal dos diversos sistemas de parentesco, que são os aspectos que permanecem invariantes e permitem a organização das relações familiares, como o critério de definição dos elementos do grupo, a ordenação das suas posições na hierarquia social, o agrupamento dos conjuntos em classes distintas, assim como da determinação das trocas possíveis e das interditas. Como Acílio Rocha observa, no intuito de destacar as preocupações epistemológicas que o fundador do estruturalismo imprimiu aos seus trabalhos: “Lévi-Strauss visa claramente o lógico: o estudo dos modelos, das relações lógicas, das transformações, em suma, do funcionamento do todo” (1988: 55).

A partir desta orientação, o tema da passagem da natureza à cultura toma um lugar central na pesquisa. A ordem da *natureza* subordina-se à normatividade da ordem da *cultura*, que garante, de um modo sistemático, o funcionamento da vida social dos grupos. A lei do incesto, reguladora da

da família, as crenças situam no âmbito da ciência, para o estudo a relação desloca-se assim e a vida social reveste posição esquematizada em, encontram a sua "humano" (1988: 46). organização social do social em que se insere naticamente aparece a razão à forma como nculato representa a esta razão designa-o unidade elementar le consanguinidade, nização das relações lesenhados os traços sco, que compreende terdição do incesto. ãe-se, por exemplo, ntre os indivíduos, que permite alterar estrutural procura parentesco, que são a organização das elementos do grupo, o agrupamento dos minação das trocas i, no intuito de des- r do estruturalismo amente o lógico: o rmações, em suma,

natureza à cultura eza subordina-se à modo sistemático, esto, reguladora da

acção social, introduz um elemento arbitrário que subordina o determinismo ditado por uma base biológica de consanguinidade por um sistema social de relações. Talvez ela seja mesmo a primeira regra que introduz a alteração de qualquer lei de ordem natural e que instaura um novo ordenamento das relações entre os grupos, o que leva Acílio Rocha a concluir:

a proibição do incesto é o arquétipo de todas as regras, o grau zero da sintaxe e, porventura, o núcleo de uma semântica profunda, o paradoxo a partir do qual as regras funcionam como conjuntos formais, como uma linguagem: ela é a 'lei arquetipal' da troca generalizada que se desenvolve no tempo. Não sendo nem simplesmente do domínio do sensível nem do inteligível, mas reconciliando o inteligível e o sensível, situa-se num horizonte que não é nem conceito nem imagem mas, porventura, um aproximado do esquema kantiano. Ela é verdadeiramente a própria emergência duma nova ordem - a cultura (1988: 60-61).

A consolidação das relações familiares compreende-se assim a partir do carácter operativo dos princípios reguladores do sistema simbólico-representativo da cultura, que é independente e anterior aos elementos que organiza. Os usos, os costumes e as tradições das instituições sociais, tal como os sistemas mais ou menos complexos, como a linguagem, a economia, a arte, a religião de um povo, exprimem-se simbolicamente, embora essas estruturas formais possam não ser concebidas racionalmente e se situem, portanto, no âmbito do inconsciente dos indivíduos. O simbólico constitui o tecido cultural que insere o homem na sociedade, mantendo uma equidistância entre o real e o imaginário, como uma "combinatória que incide sobre os elementos formais que não têm, por si mesmos, nem forma, nem significação, nem representação, nem realidade empírica dada" (1988: 79). O sistema simbólico apresenta-se como uma diversidade de formas universais que são anteriores em relação ao homem, enquanto ser social. O primado da dimensão universal do simbólico se, por um lado, desautoriza qualquer utilização do estruturalismo numa linha de teor naturalista, por outro lado, permite um olhar descentrado de cada um sobre si mesmo e a sociedade de pertença. A subjectividade como fonte legitimadora do pensamento e da cultura cede o seu lugar a uma instância mais longínqua e distanciada da singularidade do contexto individual, o que compromete ou relativiza qualquer projecto de perfil etnocentrista.

2. Uma epistemologia das ciências do homem

Acílio Rocha aborda o pensamento de Lévi-Strauss pelo seu empenho em criar uma visão do homem a partir dum horizonte de sentidos que se tece nas vivências culturais da própria sociedade e para além dela. A partir deste ângulo de visão, assume particular relevância as divergências entre as perspectivas hermenêutica e a estruturalista, o que permite pôr em destaque o que justamente considera ser a principal “lição do estruturalismo: relativizar o etnocentrismo, isto é, esta tendência pela qual uma cultura, uma classe ou um grupo, seja ele qual for, tem tendência em identificar com o seu próprio código a essência humana em geral” (2009a: 87). É neste contexto que assumem particular relevância as descrições etnológicas dos sistemas de parentesco, do totemismo, das mitologias, etc., assim como a análise estrutural que os interpreta a partir dos seus fundamentos epistemológicos, em que sobressaem as noções de estrutura, sistema, modelo, inconsciente e sentido.

Parece particularmente elucidativo o confronto a que submete o estruturalismo com a fenomenologia, designadamente a oposição entre, por um lado, a actividade construtiva da consciência depurada, que Husserl concebeu como sendo um processo intencional que se isolou da experiência mundana e das vivências do eu psicológico, e, por outro lado, a recusa do estruturalismo a conceder qualquer privilégio à intervenção dum *a priori* do sujeito portador de sentidos e significações. O sujeito não será encarado como produtor de sentido, mas encontra-se inscrito no jogo de oposições e diferenças dos sistemas de cultura. Na diversidade das recolhas etnológicas, o que importa sublinhar é “o sistema de regras que institui a comunicação nos diferentes níveis da vida social” (2009a: 78). Uma *lógica do sensível* atravessa assim as mais diferentes manifestações culturais, como um sistema integrado de significações, regras, procedimentos e esquemas de comunicação da vida do espírito que ordena o mundo à sua volta, subtraindo o homem e a sociedade ao determinismo da natureza.

A valorização da dimensão *lógica* da abordagem lévi-straussiana da cultura primitiva situa a pesquisa etnológica no terreno das preocupações filosóficas tradicionais. Acílio Rocha dedica particular atenção a este aspecto, ao estudar os contributos do estruturalismo na renovação do pensamento filosófico, designadamente, a sua demarcação das chamadas filosofias da subjectividade de inspiração cartesiana, conforme põe em evidência na análise do confronto que opôs Lévi-Strauss e Paul Ricœur. É que, para a perspectiva

estruturalista, s
sistema de regra
da vida social, t
ender a partir c
intencionalidad
há, para Lévi-St
combinação flu
não a instância
linhas de força
sabores. Ao cor
reflexivo de inte
o estruturalismo
dum mito, reme
das diferenças e
de relações que
uma consciênci
num universo d
da análise cient
mais além do se
apreendidas. Cc
nificações que c
às exigências u
transcendental.
aparece a Lévi-S
incessante e con
irradia ou pelo s
sobreponha às c

A análise m
constituem o si
mentos do mito
constitutivas ou
supõe algo de ma
meramente cent
da relação dos u
pesquisas de M
e nenhuma dela
decifração. O m
carácter *in-term*

estruturalista, se toda a manifestação cultural esconde por detrás de si um sistema de regras que articula o que há de significativo nos diferentes níveis da vida social, tal não significa que o sentido da cultura se possa compreender a partir dum enraizamento ontológico que se constitua a partir da intencionalidade da consciência ou se manifeste por seu intermédio. Não há, para Lévi-Strauss, uma instância primeira e única do sentido, mas uma combinação fluida de elementos/significações que encontra na consciência não a instância constituinte ou matricial, mas a plataforma onde confluem linhas de força de diferentes proveniências, com múltiplas significações e *sabores*. Ao contrário do pensamento hermenêutico que, no seu esforço reflexivo de interpretação, se não dissocia do seu próprio objecto de análise, o estruturalismo visa enunciar as regras constitutivas duma instituição ou dum mito, remetendo assim para o quadro categorial, as regras combinatórias das diferenças e oposições que as narrativas enunciam (1998: 88-89). A rede de relações que dá corpo a um sistema cultural é independente e anterior a uma consciência produtora dos seus significados. Esta inscreve-se mesmo num universo de sentido já constituído que preserva o que subsiste no termo da análise científica. Desta forma, a análise estrutural remete sempre para mais além do sentido que emerge ao nível das significações imediatamente apreendidas. Compreende-se, por isso, que este carácter fenomenal das significações que compõem a rede de relações culturais se não possa subordinar às exigências unificadoras duma consciência intencional ou dum sujeito transcendental. Pelo contrário, é antes a noção de estrutura ou sistema que aparece a Lévi-Strauss como sendo mais consentânea com esta confluência incessante e contínua de significações, em que cada uma vale pelo brilho que irradia ou pelo *sabor* que deixa, e nenhuma ostenta uma intensidade que se sobreponha às demais e se possa por isso considerar como mais autêntica.

A análise mitológica visa apreender a combinatória das relações que constituem o sistema. É a partir deste *feixe de relações* que os vários elementos do mito adquirem significado e que se estabelecem as suas unidades constitutivas ou os *mitemas*. Este significado ultrapassa a própria narrativa e supõe algo de mais englobante. Daí a importância em ultrapassar uma análise meramente centrada na relação dos mitos entre si e de atender ao estudo da relação dos universos míticos, aspectos que constituem o programa das pesquisas de *Mythologiques*. O texto mítico remete para várias dimensões e nenhuma delas manifesta por si só a chave que permitirá alcançar a sua decifração. O mito suporta sempre várias interpretações e isto em virtude do carácter *in-terminável* dos seus próprios itinerários. Estes manifestam, aliás,

o funcionamento do espírito do homem na sua incessante ascensão de um estado de natureza a um nível de elaboração detonador de novos elementos de significação e de sentido, próprios de um domínio de ordem cultural. Para entender o pensamento mítico torna-se relevante não tanto considerar o seu conteúdo material, mas a estrutura lógica das suas relações, o que leva o Lévi-Strauss a afirmar, no início de *Le cru et le cuit*, que “os mitos se pensam entre si”. Acílio Rocha interpreta esta afirmação como uma valorização do carácter *posicional* dos elementos do mito que, deste modo, “não dependem do sujeito que os enuncia, mas do lugar e posição diferencial no universo mitológico. Os mitos têm um pensamento próprio, actuante; fora desta perspectiva, torna-se incompreensível a natureza profunda do discurso mítico” (1988: 158).

Ao contrário da perspectiva hermenêutica que exige a referência a um fundo simbólico sobredeterminado (1990a: 107), para o estruturalismo, o sentido de uma narrativa mítica é sempre susceptível de ser reduzido a um outro, envolvendo assim uma constante flutuação do sentido. Enquanto em Ricoeur haverá que procurar o significado inicial numa “versão primitiva” do mito que coincida com o *logos*, em Lévi-Strauss o sentido é sempre algo de fenomenal ou “flutuante” (1988: 341). Por isso, o estudo dos mitos envolve a recolha das diversas versões sobre o mesmo tema, não com o objectivo de depurar uma versão privilegiada ou originária, mas porque se acredita que “é pelo confronto duma pluralidade de versões que se poderá apreender uma estrutura comum, em virtude das diferenças que revelam, apreendendo-se assim a armadura do mito” (1988: 162). Os mitos compreendem-se pelo conjunto das suas versões e a vitalidade que os transforma assemelha-os às sucessivas rosáceas que se formam num caleidoscópio a cada oscilação que se lhe imprime. Porque eles se traduzem uns nos outros, cada mito, longe de remeter para uma situação originária, onde fosse possível estabelecer o seu arquétipo, remete antes para outros mitos, o que lhe confere uma inevitável esfericidade que leva Lévi-Strauss a afirmar, em *Du miel aux cendres*, que “a terra da mitologia é redonda” (1988: 166).

Ao procurar compreender as relações que têm lugar no interior de um sistema de elementos culturais, ordenando-as como variações de um mesmo conjunto ou classe de fenómenos, a análise estrutural visa estabelecer o nexos das suas diferenças, ou seja, a estrutura que se encontra subjacente à sua variação ordenada. A estrutura apresenta-se como sendo a ordem por que se processam as transformações de um sistema, seja ele de parentesco, rituais, mitos ou cerimoniais, e permite compreender a coexistência das suas

variações.
ordenadas
sistema da
reporta a
pouco se p
da realidac

Por ou
dida como
relações de
sistema qu
45). É neste
antropolog
ou, como se
as suas hip
ainda desco
experiment
pendor form
do program
formais de t
51). Distin
empirista d

No ent
formal, se
vel, requer
indispensáv
que permit
a noção de
realidade, n
utiliza. Assi
por outro l
Procura-se

scensão de um
ovos elementos
rdem cultural.
tanto conside-
relações, o que
ue “os mitos se
no uma valori-
ste modo, “não
diferencial no
actuante; fora
da do discurso

ferência a um
ruturalismo, o
reduzido a um
. Enquanto em
o primitiva” do
sempre algo de
mitos envolve
o objectivo de
se acredita que
prender uma
preendendo-se
ndem-se pelo
semelha-os às
oscilação que
mito, longe de
abelecer o seu
uma inevitável
endres, que “a

nterior de um
de um mesmo
estabelecer o
a subjacente à
o a ordem por
de parentesco,
tência das suas

variações. Embora imanente à realidade, ela não é a colecção das relações ordenadas da realidade, mas a lei que define a sua composição, ou seja, o sistema das suas relações. Por isso se diz que a noção de estrutura se não reporta a uma realidade social global, como pensava Gurvitch, nem tão pouco se poderá confundir com a imagem dum objecto, um esquema ideal da realidade ou a descrição de relações humanas concretas:

a estrutura não está nas coisas como não está no pensamento, como um modelo do ser, ou como um reflexo; ao invés, resulta duma operatividade exercida pelo sujeito interessado por uma experiência, contribuindo para determinar com precisão o objecto nesta experiência (1988: 252).

Por outro lado, ainda, a noção de estrutura não poderá ser compreendida como sendo apenas a lei interna que exprime a regularidade do jogo de relações de um sistema, mas será também acima de tudo “a lei que produz o sistema que o constrói, com a ajuda duma teoria hipotético-dedutiva” (2000: 45). É neste sentido que a análise estrutural poderá constituir a base de uma antropologia científica, ao permitir tornar inteligíveis os factos observados ou, como se programa em *L'homme nu*, “montar experiências para controlar as suas hipóteses e deduzir, a partir dos princípios que a guiam, propriedades ainda desconhecidas do real; por outras palavras, prever o que, nas condições experimentais dadas, deve necessariamente ocorrer” (1988: 208). Por este pendor formalista, o estruturalismo aproxima-se assim, observa Acílio Rocha, do programa do neopositivismo, na medida em que “procura as condições formais de toda a cultura que são sempre e em toda a parte as mesmas” (2000: 51). Distingue-se, no entanto, do neopositivismo por recusar a sua vertente empirista de legitimar as estruturas em enunciados de facto.

No entanto, como a noção de estrutura, em virtude do seu carácter formal, se não relaciona com a realidade empírica, directamente observável, requer a construção de um esquema conceptual ou *modelo*, como meio indispensável de acesso. O modelo representa um instrumento conceptual que permite abordar a realidade a partir da promessa de inteligibilidade que a noção de estrutura encerra. O modelo permite a identificação de níveis da realidade, mas possui uma amplitude limitada pelos referentes teóricos que utiliza. Assim, se, por um lado, ele constitui uma forma de acesso à estrutura, por outro lado, representa uma simplificação da sua rede de inter-relações. Procura-se uma inteligibilidade não directamente e ao nível dos dados que

descrevemos, “mas construindo sistemas de formas através duma *linguagem*” (1988: 274). Compreende-se por isso que o modelo seja um momento essencial da metodologia estruturalista:

o modelo liberta a ‘realidade’ da sua ganga empírica para a organizar em *objecto* de ciência: na verdade, este não diz respeito directamente ao conteúdo sensível, mas a uma *linguagem*. O cientista não se limita a coligir dados, mas estabelece um ‘campo científico’ onde os signos estão organizados por uma certa sintaxe (1988: 275).

A abordagem estruturalista do fenómeno cultural não encontra portanto ao nível dos factos, nem mesmo do próprio discurso, a chave da sua interpretação. Pelo contrário, esta encontra-se em outra instância que Lévi-Strauss denomina por inconsciente ou, como Acílio Rocha escreve, “o sistema dos *imperativos lógicos*” (2000: 53) que confere inteligibilidade aos factos sociais, ou ainda, como o “conjunto de regras que organiza os dados que lhe são apresentados” (2000: 55). A análise dos sistemas simbólicos conduz à própria actividade inconsciente do espírito, cujo mecanismo oferece os parâmetros que permitem decifrar a articulação das diversas manifestações conscientes. O espírito humano compreende-se assim a partir dum aquém de si mesmo, o que torna o sistema simbólico independente dum sujeito determinado que, consciente de si, imponha uma organização própria, de acordo com as suas próprias leis. O inconsciente aparece como um sistema de funcionamento que organiza a actividade humana segundo uma combinatória universal e intemporal que, no dizer desalentado de Paul Ricœur, introduz na natureza “uma ordem que se ignora” (1988: 301-304).

O plano da consciência, das vivências ou da subjectividade, não representa o campo em que se constitui o sentido dos fenómenos culturais, mas onde se manifestam as suas múltiplas possibilidades, o que leva o estruturalismo a considerar a consciência e o “vivido” como sendo o lugar do “ilusório”, que deverá ser relegado para atingir o “objectivo” (1988: 349). Assim, uma análise centrada no *sujeito* já não poderá ser um paradigma cognoscitivo. Pelo contrário, desenha-se “o perfil noético dum *pensamento sem sujeito*, isto é, uma eficacidade do *simbólico* inconsciente” (1988: 375). Não se trata de renunciar à tomada de consciência, mas de quebrar o círculo em que as ciências humanas têm vivido prisioneiras e que não permite outro objecto de estudo que não seja a própria consciência. Desta forma, abre-se o caminho a uma nova antropologia em que “o homem não se especifica apenas pela sua

actividade
dade siml

A sig
mente a r
rior que s
sociais e c
da referên
penetrar r
onde resi
constitue
apreende
lidade ma

3. Propa

Assume p
do estrutu
perfilaram
de orienta
tenham s
tivas a ter
1991b; 20
considera
mento de
da filosof
projectão

Na jus
o repositó
primitiva
duma sim
Lévi-Stra
impunha
conferir s
do Profes
em quest
de subst
análise est

s duma *lingua-*
a um momento

pírica para a orga-
z respeito directa-
O cientista não se
científico' onde os
1988: 275).

contra portanto
da sua interpre-
que Lévi-Strauss
, "o sistema dos
os factos sociais,
dos que lhe são
onduz à própria
e os parâmetros
ões conscientes.
em de si mesmo.
eterminado que,
rdo com as suas
funcionamento
ória universal e
duz na natureza

idade, não repre-
os culturais, mas
leva o estrutura-
gar do "ilusório",
49). Assim, uma
na cognoscitivo.
ento sem sujeito,
75). Não se trata
rculo em que as
outro objecto de
e-se o caminho a
apenas pela sua

actividade reflexiva, mas é dotado dum psiquismo sem tempo, duma facul-
dade simbólica – o inconsciente combinatório e categorial" (1988: 377).

A significação de uma manifestação cultural não corresponde directa-
mente a nenhuma realidade objectiva, mas supõe sempre uma ordem ante-
rior que se apresenta sempre como algo de insondável. A análise dos factos
sociais e o modelo antropológico do estruturalismo constroem-se à margem
da referência a um quadro subjectivo de interpretação, procurando assim
penetrar na "estrutura impensada pelo sujeito" (1988: 452), como o subsolo
onde reside a possibilidade da sua decifração. Os sistemas da linguagem
constituem uma mediação e apelam para uma significação que não se deixa
apreender e este nível de expressão, mas remete sempre para uma inteligibi-
lidade mais integradora, nos sucessivos níveis de aprofundamento.

3. Propagação do estruturalismo

Assume particular relevo, na obra que Acílio Rocha construiu em volta
do estruturalismo, o estudo da sua irradiação em diversos autores que se
perfilaram no seu rasto e que de algum modo se poderão agrupar na linha
de orientação neo-estruturalista. Neste contexto, compreende-se que lhe
tenham sido solicitadas, em Enciclopédias de Filosofia, as "entradas" rela-
tivas a temas ou autores deste âmbito (1989a; 1989b; 1990b; 1990c; 1991a;
1991b; 2002; 2005). Jacques Derrida merece atenção especial, sendo mesmo
considerado, pela discussão a que submeteu as principais teses do pensa-
mento de Lévi-Strauss e de Saussure, como tendo trazido a esta corrente
da filosofia da segunda metade do século XX, "uma aportação de grande
 projecção" (2004a: 49).

Na justa visão de Derrida, a obra de Lévi-Strauss não poderá ser lida como
o repositório dos mitos, ritos e outras manifestações culturais das sociedades
primitivas que estudou, mas antes como o projecto de "construir o diagrama
duma sintaxe dessa mitologia" (2004a: 48). Se este propósito encaminhou
Lévi-Strauss para um crescente afastamento do preceito cartesiano que
impunha à pesquisa científica a descoberta dum princípio único que pudesse
conferir segurança ao conhecimento, foi Jacques Derrida quem, no juízo
do Professor Acílio Rocha "levou ao extremo a lógica estruturalista, pondo
em questão, radicalmente, qualquer essência fundadora, qualquer intuito
de substancialização, no sentido da elisão do significado" (2004a: 11-12). A
análise estrutural do pensamento mítico recusa compreender-se a partir dum

centro de convergência susceptível de conferir significação às suas variadas configurações. Na análise estrutural, qualquer mito se apresenta como transformação de outros mitos, o que torna inviável a tentativa de encontrar um centro ou um mito de referência que se possa apontar como base matricial das diferentes versões. Derrida sublinha este descentramento que o pensamento estruturalista imprime às suas análises, em que a noção de estrutura se pensa pela recusa da exigência de qualquer centro e se caracteriza ou define como “um conjunto de jogos diferenciais” (2004a: 12). Os signos fluem na torrente discursiva dum sistema de diferenças, sempre aberto e que nunca se conclui: “segundo Derrida, a estrutura é sem centro e o ‘descentramento’ torna-se um conceito crucial do neo-estruturalismo» (*Ibidem*). A ideia dum sujeito ou duma estrutura a dirigir as sucessivas transformações em que os mitos se tornam consonantes com as exigências que o meio deles reclama ganha contornos mais nítidos na obra de Lévi-Strauss a partir do quarto volume de *Mythologiques: L'homme nu*. Ela torna-se mesmo fundamental para o neo-estruturalismo, que acentua o carácter transformacional da estrutura por um jogo que não conhece limites que pudessem ser ditados pela coerência dum hipotético princípio ou centro unificador da organização da estrutura. Derrida propõe-se depurar esta promissora concepção de Lévi-Strauss do que denuncia ser a persistência de “uma certa nostalgia da origem”, que acaba por impor ao jogo transformacional da estrutura que perpassa no pensamento mítico uma coerência que subtrai espontaneidade ao jogo em que os mitos se pensam a si mesmos. A “nostalgia da origem” ensombra o jogo que dá vitalidade ao pensamento mítico, afastando a sua “dimensão alegre e positiva”, tão enfatizada no pensamento de Nietzsche.

A ideia de “sistema fechado” que o estruturalismo recebeu da linguística de Saussure é o principal alvo da crítica que opera a transformação do estruturalismo: “A ‘estrutura’ dos neo-estruturalistas não refere limites atribuíveis, mas é aberta, susceptível de infinitas transformações” (2004a: 18). Uma tal perspectiva não significa o abandono da noção de sistema que permitiu à linguística saussuriana conceber as palavras como a expressão de pensamentos ou estados de alma e o discurso como um processo coordenado por um sistema coerente de regras e princípios lógicos do pensamento. Pelo contrário, a concepção neo-estruturalista enfatiza o primado da flexibilidade sobre qualquer tipo de hegemonia que suscite entraves à expansão inevitável de qualquer sistema. A sua crítica à noção clássica de estrutura reflecte uma orientação que se não delineou sob os auspícios inspiradores do combate nietzscheano ao platonismo que dominou a filosofia ocidental, centrada no

às suas variadas
enta como trans-
de encontrar um
base matricial das
e o pensamento
estrutura se pensa
ou define como
lúem na torrente
nunca se conclui:
mento' torna-se
leia dum sujeito
em que os mitos
s reclama ganha
quarto volume de
ntal para o neo-
da estrutura por
s pela coerência
ção da estrutura.
Lévi-Strauss do
da origem", que
que perpassa no
dade ao jogo em
em" ensombra o
sua "dimensão
he.
ebeu da linguis-
transformação
ão refere limites
nações" (2004a:
o de sistema que
o a expressão de
esso coordenado
ensamento. Pelo
da flexibilidade
ansão inevitável
ura reflecte uma
res do combate
ital, centrada no

predomínio dum sistema de representações e de valores que delimitava o campo de um discurso legítimo. Para além da crítica de Nietzsche, junta-se também a que Heidegger dirigiu à instrumentalização do pensamento moderno pelas categorias racionais da subjectividade e pela técnica, que o conduziu ao tão propalado esquecimento do ser. A corrosão operada por estes dois autores acrescenta-se a que foi provocada pela valorização freudiana do inconsciente, que fez ruir as construções da razão num abismo que foge ao seu controlo.

Todas estas críticas convergiram na desacreditação da *episteme* da ciência ocidental, firmemente sustentada nas virtuosidades dos domínios científico e técnico, ou seja, de categorias conceptuais e de procedimentos que asseguram uma explicação credível e um controlo eficaz do mundo e do homem. Mas a ideia heideggeriana de afastar a metafísica ocidental de pensar o ser nos limites do significado duma linguagem que pudesse exprimir a sua essência, deixou Heidegger de algum modo refém do fantasma que a sua crítica pretendia expurgar. Derrida afasta-se da desvalorização a que o filósofo alemão votou a abordagem científica da linguagem, ao pensá-la como "o advento do próprio Ser que se clareia e se oculta", conforme escreveu na *Carta sobre o humanismo*. Heidegger pensou a linguagem como uma presença do Ser e não, como explica no mesmo texto, "partindo do seu valor de signo, nem talvez mesmo do seu valor de significação" (*apud* 2004a: 32). Derrida denuncia todos os vestígios das "metafísicas da presença" que se propõem pensar a linguagem e o conhecimento a partir duma base fundacional que eles descodificam. O seu projecto vai no sentido "duma desconstrução da filosofia e duma nova prática da filosofia" (2004a: 21), pelo que, acrescenta Acílio Rocha, "um dos seus méritos inegáveis é subverter as certezas rapidamente tematizadas, os pensamentos completos, as sínteses orgânicas". Por isso pode concluir que "contra as filosofias que elaboram um sistema completo, que intentam uma explicação total e acabada, do todo, da identidade, da universalidade, Jacques Derrida ocupa, entre os filósofos contemporâneos, posição cimeira". Para Derrida, a fala constitui a nascente de onde jorra a significação linguística, sem que esta se possa considerar como a resultante das intencionalidades e vivências do falante e, menos ainda, da revelação do ser. A fala coloca-nos no domínio da *representação* que se furta a qualquer tentativa ou projecto de definição da sua significação. O "logocentrismo" do discurso clássico cumpre o desígnio de propor um universo de significações que reveste uma aparente densidade ontológica que, na verdade, não possui. A cultura ocidental apresenta-se como o produto da coacção desta ilusão

que tem sido habilmente convertida num expediente técnico de legitimação do poder.

É neste contexto que o pensamento de Derrida põe sob suspeita a noção de signo e substitui a relação metafísica significante/significado pela de representação. O signo reveste um carácter arbitrário e a escrita deixa de ser concebida como uma simples representação da fala, como Saussure defendeu:

A escrita não designa já o escrever em vez do falar, mas o jogo indizível no escrever e no falar, a lúdica indecibilidade que afecta quer as falas quer as marcas escritas e todos os demais signos. O jogo de diferenças impede de modo absoluto a presença plena; todo o signo remete para outros que estão ausentes e nessa forma contém o rastro de todos os demais elementos do sistema (2004a: 34).

Deste modo, o texto que a escrita produz compreende-se pelo jogo de diferenças que o faz emergir, descentrado e à margem de qualquer instrução de teor transcendental. O texto é um jogo de transgressões, incapaz de traduzir uma verdade única e unívoca. Pelo contrário, instaura um ambiente de instabilidade que dá sempre lugar a uma multiplicidade de leituras possíveis. Como o Professor Acílio Rocha pormenorizadamente desenvolve, num esclarecedor ensaio sobre esta temática em Derrida, “o texto toma a dimensão do mundo, e para além dele, o que significa também que apenas há fora-de-texto e que este não existe: o texto torna-se mundo (...) e a desconstrução está inscrita na própria textualidade como a sua ruína e o seu princípio” (2004b: 26-27). Este processo de “desconstrução” de modo algum poderá equiparar-se a um processo de pura negação ou demolição nem a uma nova modalidade de sofística. A desconstrução “joga com a polissemia do texto, para fazer irromper uma multiplicidade de interpretações possíveis” (2004a: 38); ela é, em parte, um processo de dissolução de uma ordem estabelecida, mas que não se fica pela pura desagregação ou questionamento do sistema. Pelo contrário, ela é geradora de um novo equilíbrio que interpreta de outro modo a fala do texto.

O propósito de sujeitar o texto a uma incessante reinterpretação é também equiparável à arqueologia/genealogia de Michel Foucault. O processo de análise visa perscrutar, ao nível do conhecimento, o subsolo em que assentam as fundações ocultas do saber ocidental. Neste sentido, assume particular relevo as análises que, ao nível do poder, visam os pressupostos de

legitimação

peita a noção
cado pela de
rita deixa de
mo Saussure

lar, mas o jogo
que afecta quer
nos. O jogo de
a; todo o signo
ontém o rastro

pelo jogo de
quer instrus,
incapaz de
um ambiente
situras possí-
envolve, num
a a dimensão
is há fora-de-
deconstrução
eu princípio”
lgum poderá
na a uma nova
mia do texto,
íveis” (2004a:
estabelecida,
o do sistema.
reta de outro

etação é tam-
t. O processo
solo em que
do, assumem
ssupostos do

seu exercício, procurando também, ao nível ético, em que medida a prática individual corrói a universalidade da lei moral em favor dos elementos do código individual a que se refere a conduta em que cada um assegura o cuidado de si (1994: 5-29). A obra de Foucault afasta do seu caminho qualquer pretensão a favor do absoluto e do universal quer ao nível do conhecimento da verdade intemporal, quer da norma de conduta moral. Desta forma, todo o seu pensamento “resulta dum domínio de verdade ‘local’ e dum saber ‘especializado’, que recusa as pretensões universais do pensamento” (1994: 29), o que o inscreve, como observa o Professor Acílio Rocha, na linha da tradição anarquista ou neo-anarquista, não só pelo seu pendor irracionalista, mas também por não conceder lugar à utopia de novas formas de organização social e política. A índole arqueológica e a genealogia das pesquisas de Foucault conduzem a uma concepção não doutrinária da filosofia e a uma atitude de vida em que “a crítica do que somos é ao mesmo tempo análise histórica dos limites que nos são postos e prova da sua superação possível” (*apud* Rocha, 1994: 34). O carácter revitalizador da filosofia das Luzes anula-se na visão da filosofia como um saber que se acumula e que tutela o pensamento e a acção. Tal visão afigura-se o contrário do desígnio das Luzes, que é promover a autonomia racional que ajuda a discernir entre o que nos pode ou não ajudar no propósito de nos afirmarmos como sujeitos autónomos (1994: 35).

A autonomia racional do homem não se compreende como uma construção sistemática em que o eu sempre se reencontra na multiplicidade homogénea dos discursos que pronuncia. Pelo contrário, o homem parece assemelhar-se a uma construção edificada a partir duma multiplicidade de fundações, o que confere uma inevitável *excentricidade* à sua fisionomia. O que o eu fala de si não é coincidente com a realidade do eu que está a falar. E este aspecto foi particularmente posto em evidência por Jacques Lacan que, seguindo o apelo que o próprio lançou para um retorno às obras teóricas de Freud, em detrimento da casuística que a prática psicanalítica propiciava, propõe em novos moldes uma concepção do inconsciente. Todavia, ao contrário de Freud, “o inconsciente, segundo Lacan, não é já propriamente a sede dos instintos, mas ‘o lugar privilegiado da fala’” (2003: 487), inserindo-se assim no projecto delineado pelo estruturalismo de procurar compreender a acção humana a partir do terreno da linguagem. Perceber a estrutura do discurso que funciona a montante do sujeito consciente de si será de importância decisiva para perceber a “eficácia do inconsciente”, o que, segundo Lacan, se efectua por intermédio de “um discurso formado por uma teia

de significantes, que, em virtude das leis de combinação e substituição, vai elaborando um texto fragmentado e descontínuo, cujo sentido se decifra na sua dimensão sincrónica” (2003: 488). No binómio significante/significado, a supremacia do significante mostra o desprendimento duma qualquer ordem precisa de significados, os quais aparentam uma flutuação que os aproxima do estatuto que Saussure reconhece na *fala*, enquanto reflexo da forma pessoal como cada um se apropria da *língua*. Desta forma, “é organizando os efeitos do inconsciente em sistema, através do campo da linguagem, que é possível desvendar os seus segredos”, ou seja, acrescenta de imediato Acílio Rocha:

Tal como para Lévi-Strauss, existe também, segundo Lacan, um formalismo dominando os comportamentos humanos e realizando-se neles e sem eles o saberem. Restabelecer no consciente do sujeito as peripécias do recalçamento e seus derivados, tal é o escopo básico da psicanálise, isto é, decifrar a linguagem estruturada no inconsciente, o qual, enquanto tal, é ‘estruturado como uma linguagem’ (2003: 492).

A função do analista será perceber os significados que se escondem na teia de significantes que o paciente entrelaça como fios da sua história de vida. Na flutuação e nos desencontros do discurso que pronuncia passa de forma desarticulada e dissimulada a verdade da sua mensagem que o analista procura conhecer e interpretar. Compreende-se, por isso, a comparação do analista com o antropólogo, o que aproxima Lacan de Lévi-Strauss, pois ambos têm de “fazer a aprendizagem duma outra vida e duma outra linguagem; escutar sem interferir num discurso obnubilado por uma aparente incoerência” (2003: 494-495). Assim como o antropólogo tenta aceder a uma cultura desaparecida, através dos seus vestígios, o analista procura descobrir o que se esconde sob os sintomas que se libertam num discurso desarticulado. O ordenamento e o sentido do discurso remetem para o domínio do inconsciente como o lugar em que irrompe uma verdade e um discurso que se subtrai ao controlo do sujeito consciente.

Neste discurso do inconsciente “o sujeito não articula o *eu penso* com o *eu sou* de Descartes, pois o sujeito do *eu penso* não coincide com o que constitui o ser ou o significado do *eu penso*: o sujeito está dividido e não identifica o *eu* do *eu penso* ao *eu* do *eu sou*” (2003: 498). A reflexão epistemológica que o desenvolvimento das ciências do homem suscitou fracturou a solidez do *cogito* cartesiano, que se robusteceu como alicerce sólido das construções que as ciências da natureza edificaram com o suporte operativo

das matemá
sem unidada
da sua trans
menos aind
possível. Qu
que se reinv

Embora
ela não é uti
dum saber a
car as difere
quem Lévi-S
concede ao
ser (1995:37
Lévi-Strauss
tituintes dur
de gerar a su
os termos é
negatividade
à totalidade.
entre duas cl
um terceiro r
irreduzibili
em situar a i
estruturas in
de estrutura

Quem co
queiro Rocha
dade, e segu
procurámos
claros duma
não serviu a
académica, q
estilo de vida
escreveu a pr
esta corrente

to e substituição, vai sentido se decifra na ficante/significado, a uma qualquer ordem que os aproxima do x da forma pessoal ganizando os efeitos agem, que é possível diato Acílio Rocha:

m, segundo Lacan, um humanos e realizando-se onsciente do sujeito as al é o escopo básico da rada no inconsciente, o 'inguaagem' (2003: 492).

que se esconde na da sua história de pronuncia passa de agem que o analista o, a comparação do Lévi-Strauss, pois e numa outra linha por uma aparente tenta aceder a uma procura descobrir discurso desarticu para o domínio do e um discurso que

ila o *eu penso* com coincide com o que stá dividido e não . A reflexão episte-suscitou fracturou alicerce sólido das suporte operativo

das matemáticas. A história do homem e da sociedade tornou-se dividida e sem unidade. O sujeito deixou de ser único e universal e o processo dialéctico da sua transformação deixou de se inscrever num horizonte de verdade e, menos ainda, numa verdade absoluta, como Hegel ainda julgou que seria possível. Qualquer enunciado traz consigo o desafio de novas significações, que se reinventam por uma permanente *diacrítica*.

Embora a noção de "dialéctica" apreça em vários autores estruturalistas, ela não é utilizada para significar um processo convergente para a unidade dum saber absoluto. Em mais de um lugar, Acílio Rocha procurou demarcar as diferenças, nomeadamente de Hegel e Marx e também de Sartre, a quem Lévi-Strauss critica a excessiva atenção que o filósofo existencialista concede ao *cogito*, à consciência de si, de onde depende todo o projecto de ser (1995:37-47; 2005a:61-102; 2009b:191-199; 2010a:1443-1366). Se, para Lévi-Strauss, a dialéctica significa "o jogo de relações binárias opositivas constituintes dum sistema, onde os desníveis e os desequilíbrios são susceptíveis de gerar a sua própria transformação" (1985: 14), em Hegel, a oposição entre os termos é um dado transitório que conduz à superação das diferenças. A negatividade de cada elemento compreende-se pela sua relação constitutiva à totalidade. O mesmo acontece com a dialéctica marxista onde a diferença entre duas classes antagónicas é pensada em termos de superação do conflito, um terceiro momento que é capaz de gerar a superação da sua irreconciliável irreductibilidade. Embora neste caso, há que admitir, a preocupação de Marx em situar a inteligibilidade das questões sociais, como salários e preços, de estruturas internas e invisíveis que as explicam aproxime a noção marxista de estrutura da concepção estruturalista (1985: 31).

✍

Quem conhece e convive de perto com o Doutor Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, o que no meu caso remonta ao tempo de estudante da Faculdade, e seguir a problematização a que submete o estruturalismo, que procurámos apresentar, não deixará certamente de reconhecer contornos claros numa afinidade entre a filosofia e a vida. A ligação ao estruturalismo não serviu apenas para dar cumprimento às formalidades numa carreira académica, que tem merecido justo reconhecimento, mas impregnou um estilo de vida que se deixou possuir pela dinâmica do questionamento. Como escreveu a propósito do centenário do nascimento de Claude Lévi-Strauss, esta corrente do pensamento trouxe à filosofia uma forma de pensar o mundo

e o homem sem a centralidade dos pressupostos culturais que tradicionalmente a modelavam:

O estruturalismo questionou alguns dos temas em que se movia a filosofia tradicional, os próprios fundamentos epistemológicos das ciências do homem, a sua cosmovisão; na senda de Rousseau, alicia o debate contra a pretensão que, desde Vico, erigiu, como referência exclusivista, um modelo de inteligibilidade, uma cultura, uma civilização, que identificavam a sua própria mitologia com a aventura da humanidade. Afinal, uma verdadeira *emendatio intellectus* que, mesmo quando fascina ou inquieta, quando explica ou não convence, se impôs como uma nova 'revolução copernicana' (2007b: 237-238).

Na verdade, o estudo que o Professor Acílio Rocha realizou em redor desta influente corrente do pensamento filosófico inspirou uma concepção de filosofia como o cumprimento, em novos moldes, do projecto da Ilustração, em que a clarividência dum consciência auto-suficiente cede o lugar às complicitades geradas pela intersubjectividade e pela comunicação. Este novo enquadramento confere à filosofia um lugar insubstituível na formação para a cidadania, de modo a "dilucidar a verdadeira natureza das relações sociais, inquirir as ideologias que se utilizam para mascarar as relações de dominação, exercer a racionalidade comunicativa nos flancos da racionalidade instrumental e tecnológica" (2007a: 296). A filosofia é inseparável das vias do saber e dos enigmas da existência, como o lugar em que se debatem os problemas e inquietudes do homem concreto. O seu ponto de partida e fonte de permanente revitalização, como escreveu num depoimento sobre a Filosofia no mundo contemporâneo, é pensar cada tempo histórico na linha da sua superação, não para

formar nestes ou naqueles valores, ideários ou programas, mas capacitar intelectualmente o sujeito para os reflectir todos, incluindo aqueles que pessoalmente possa recusar ou apareçam como socialmente inaceitáveis. Sem a filosofia, sem essa inquirição racional que o espírito prossegue obsessivamente na compreensão da realidade, poderemos de facto vir a ter indivíduos muito adaptados à 'vida prática', como tão insistentemente hoje reclamam os fautores dum sociedade tecnocrática; contudo, serão hábeis fabricantes de estátuas, mas nunca se terão interrogado acerca do belo; serão excelentes construtores de obras de betão, mas desconhecem as vias próprias do conhecimento

O desafio
duma reflexã
pelos discurs
media divulga

Nesta sua
ao estilo de vi
linha de rumo
a mente e a s
creio mesmo
de muitos pro
derridiana, de
aparentes ou c
velmente alter
tação entusiás
na exploração
encerram sem
permanente re
impeto dum
tréguas ao del
aqueles nos q
ideias e pela te

Bibliografia

- Rocha, Acílio d
(1973) *O estru*
Tese c
Católi
(1975) *Le stru*
du 'D
Sorboi
(1976a) "O estru
Revista
"Estru
(1976b) "Dialéc

s que tradicional-

mas em que se movia
epistemológicos das
a de Rousseau, alicia
igiu, como referência
a cultura, uma civilia
ia com a aventura da
intellectus que, mesmo
ão convence, se impôs
: 237-238).

realizou em redor
ou uma concepção
projecto da Ilustra-
tiente cede o lugar
comunicação. Este
tuível na formação
ureza das relações
arar as relações de
ncos da racionalia-
a é inseparável das
em que se debatem
ponto de partida e
epoimento sobre a
o histórico na linha

os ou programas, mas
lectir todos, incluindo
pareçam como social-
quirição racional que
reensão da realidade.
aptados à 'vida prática'
tores numa sociedade
de estátuas, mas nunca
lentes construtores de
rias do conhecimento

humano; serão distintos gestores do dinheiro alheio, mas sem se terem interrogado sobre o sentido da vida (1996: 162).

O desafio de pensar e compreender o mundo de hoje joga-se na incerteza duma reflexão que permanentemente se relança, sem se deixar apaziguar pelos discursos dominantes do tempo ou a intensidade das vozes que os *media* divulgam.

Nesta sua concepção de filosofia, o Professor Acílio Rocha dá expressão ao estilo de vida que o define como pessoa, mas faz também transparecer a linha de rumo que imprimiu à sua acção como professor, o *scholar* que formou a mente e a sensibilidade de várias gerações, e a sua persistente actuação, creio mesmo que decisiva, em alguns casos significativos, na concretização de muitos projectos da sua Universidade, que gosta de colocar sob a divisa derridiana, de "Uma Universidade sem condições". Ao arrepio das evidências aparentes ou dos consensos dominantes, a sua intervenção projecta invariavelmente alternativas e complementaridades, desenvolvidas com argumentação entusiástica e a mobilização de muita informação. Acílio Rocha joga na exploração de ideias e de alternativas que, à maneira do estruturalismo, encerram sempre variantes aliciantes dum caminho que sempre reclama uma permanente reinvenção. Personalidade sistemática e fortemente marcada pelo ímpeto duma crítica argumentativa, o Professor Acílio Rocha não concede tréguas ao debate das ideias, ao planeamento de projectos, e muitos foram aqueles nos quais deixou registada a sua marca, pela clarividência das suas ideias e pela tenacidade com que sempre as defende.

Bibliografia

- Rocha, Acílio da Silva Estanqueiro
(1973) *O estruturalismo de Lévi-Strauss: significação do 'estrutural inconsciente'*, Tese de Licenciatura, Faculdade de Filosofia de Braga da Universidade Católica Portuguesa.
(1975) *Le structuralisme de Lévi-Strauss ou l'esthétique du décodage*, Mémoire du 'Diplôme d'Études Supérieures Approfondies', Paris, Université de Sorbonne (Paris I).
(1976a) "O estruturalismo de Lévi-Strauss: significação do 'estrutural inconsciente'", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 22 (2), pp. 171-206 [número especial, "Estruturalismo"].
(1976b) "Dialéctica e ideologia em Althusser", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 22

- (3-4), pp. 305-324 [número especial, "Marxismo"].
- (1982) *Coder et décoder: à propos du structuralisme de Lévi-Strauss*, Thèse de Doctorat en Philosophie, Paris: Université de Sorbonne (Paris I).
- (1985) "Estrutura vrs. Dialéctica: a contemporaneidade dum debate", *Factos & Ideias*, Braga, Revista do Centro de Estudos de Relações Internacionais, Universidade do Minho, 1 (1), pp. 201-236.
- (1986) "Linguagem e simbólico no estruturalismo de Lévi-Strauss", *Diacrítica*, Revista do Centro de Estudos Humanísticos, Universidade do Minho, 1 (1), pp. 59-90
- (1988) *Problemática do estruturalismo: linguagem, estrutura, conhecimento*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica.
- (1989a) "Althusser (Louis)", *Logos: Enciclopédia de Filosofia Luso-Brasileira*, t. 1, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, cols. 190-197.
- (1989b) "Barthes (Roland)", *Logos: Enciclopédia de Filosofia Luso-Brasileira*, t. 1, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, cols. 626-630.
- (1990a) "Hermenêutica e estruturalismo", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 46 (1) pp. 87-124 [número especial, "Paul Ricoeur"].
- (1990b) "Estruturalismo", *Logos: Enciclopédia de Filosofia Luso-Brasileira*, t. 2, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, cols. 315-327.
- (1990c) "Foucault (Michel)", *Logos: Enciclopédia de Filosofia Luso-Brasileira*, t. 2, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, cols. 692-699.
- (1991a) "Lacan (Jacques)", *Logos: Enciclopédia de Filosofia Luso-Brasileira*, t. 3, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, cols. 217-222.
- (1991b) "Lévi-Strauss (Claude)", *Logos: Enciclopédia de Filosofia Luso-Brasileira*, t. 3, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, cols. 274-279.
- (1992) "Pregnância lógica dos mitos: a via original de Lévi-Strauss", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 48 (4) pp. 511-550 [número especial, "Filosofia e Mito"].
- (1994) "Genealogia, poder e subjectividade: perspectivas e aporias em Foucault", *Diacrítica*, Braga, Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, 9, pp. 5-36.
- (1995) "Estruturalismo e dialéctica", *Arquipélago/Filosofia*, Revista da Universidade dos Açores, 4, pp. 9-47 [Homenagem ao Prof. Doutor Gustavo de Fraga].
- (1996) "Filosofia: a contemporaneidade de um saber", *Arquipélago/Filosofia*, Revista da Universidade dos Açores, Ponta Delgada, 5, pp. 161-173 [número especial, "A Filosofia no Mundo Actual"].
- (1998) "De la función semiológica a la semántica: Lévi-Strauss y Ricour", *Revista Anthropos: huellas del conocimiento*, Barcelona, 181, pp. 86-91 [número especial, "Paul Ricoeur: Discurso filosófico y hermeneusis"].
- (2000) "Le structuralisme et l'exigence critique: du sens de l'intelligibilité à l'intelligibilité du 'sens'", in E. Chitas/D. Losurdo (HRSG.), *Abstrakt un-*

Konkr
am Ma
2002) "Pré-lógi
Editor:
2003) "Simbóli
Portug
psican:
2004a) "O 'tra
Diacrít
do Mir
2004b) "Texto,
Patrici:
Humar
a Vítor
2005a) "Sartre e
debate'
- Filosc
consag:
2005b) "Biopoli
Filosofi
http://v
2006) "L'anthr
Billoue:
Réflexic
2007a) "A mod
Rodrign
de Corr
2007b) "Entre C
Históric
of the F.
225-265
Lévi-Str
2009a) "Acerca
Human
2009b) "Entre i
Pasin y
Editoria
-Naharr
2010a) "Lacan r.
Razão e
Lisboa,]

Lévi-Strauss, Thèse de
me (Paris I).
em debate”, *Factos e
ações Internacionais*.
Lévi-Strauss”, *Diacrítica*.
rsidade do Minho, 1
onhecimento, Lisboa.
Luso-Brasileira, t. 1.
Luso-Brasileira, t. 1.
de Filosofia, 46 (1) pp.
Luso-Brasileira, t. 2.
Luso-Brasileira, t. 2.
Luso-Brasileira, t. 3.
fia Luso-Brasileira, t.
Lévi-Strauss”, *Revista*
o especial, “Filosofia
aporias em Foucault”.
s da Universidade de
vista da Universidade
or Gustavo de Fraga.
lago/Filosofia, *Revista*
p. 161-173 [número
ass y Ricour”, *Revista*
l, pp. 86-91 [número
neusis”].
de l’“intelligibilité a
-IRSG.), *Abstrakt* 1201

- Konkret: Swei Schlüsselkategorien des zeitgenössischen Denkens*, Frankfurt
am Main, Peter Lang GmbH, pp. 41-60.
- (2002) “Pré-lógico”, *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, t. 23, Lisboa/São Paulo,
Editorial Verbo, cols. 1145-1146 [Edição “Século XXI”].
- (2003) “Simbólico, linguagem e ética: Lacan, entre psicanálise e filosofia”, *Revista
Portuguesa de Filosofia*, 59 (2), pp. 483-512 [número especial, “Filosofia e
psicanálise: perspectivas de diálogo”].
- (2004a) “O ‘trabalho de Penélope’: entre estruturalismo e neo-estruturalismo”,
Diacrítica, Revista do Centro de Estudos Humanísticos da Universidade
do Minho, 18 (2) 2004, pp. 9-54.
- (2004b) “Texto, escrita, tradução: no ‘rastros’ derridiano”, in C. M. Sousa/R,
Patrícia (org.), *Largo Mundo Alumiado*, vol. I, Braga, Centro de Estudos
Humanísticos da Universidade do Minho, pp. 21-47 [Obra de homenagem
a Vítor Aguiar e Silva].
- (2005a) “Sartre e Foucault: da linguagem à experiência radical, ou as aporias de um
debate” in C. Reimão (coord.) *Jean-Paul Sartre: uma cultura da alteridade
- Filosofia e Literatura*, Universidade Nova de Lisboa, pp. 61-102 [volume
consagrado a Sartre].
- (2005b) “Biopolítica”, *Dicionário de Filosofia Moral e Política*, Lisboa: Instituto de
Filosofia da Linguagem / Universidade Nova de Lisboa, 2005 (14 pp.).
<http://www.ifl.pt/main/Portals/0/dic/biopolitica.pdf>
- (2006) “L’anthropologie structurale, entre universalisme et relativisme”, in P.
Billouet/J. Gaubert/N. Robinet et A. Stanguennec (eds.), *L’Homme et la
Réflexion*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, pp. 291-294.
- (2007a) “A modo de epílogo: a filosofia, hoje...”, in F. J. Barcia González/Nel
Rodríguez Rial (eds.), *Desafios do Século XXI*, Universidade de Santiago
de Compostela, pp. 277-297.
- (2007b) “Entre Cultura e Natureza: o ‘pensamento selvagem’”, *Revista Portuguesa de
História do Livro/Révue Portugaise d’Histoire du Livre/Portuguese Review
of the History of the Book*, Lisboa, Edições Távola Redonda, 11 (22), pp.
225-265 [Número comemorativo do centenário do nascimento de Claude
Lévi-Strauss].
- (2009a) “Acerca da gnoseologia de Lévi-Strauss”, *Diacrítica*, Centro de Estudos
Humanísticos da Universidade do Minho, Braga, 23 (2), pp. 75-88.
- (2009b) “Entre inteligibilidade estrutural e dialéctica”, in A. Enrique Carretero
Pasin y Juan R. Coca (eds.) *Sociologias de los Márgenes*, Huelva, Hergué
Editorial, pp. 191-199 [Livro de homenagem a Juan Luis Pintos de Cea-
-Naharro].
- (2010a) “Lacan no ‘estádio do espelho’ hegeliano”, in Leonel R. Santos (coord.),
Razão e Liberdade, vol. II, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de
Lisboa, pp. 1443-1466 [Homenagem a Manuel José do Carmo Ferreira].

- (2010b) "Claude Lévi-Strauss, entre filosofia e antropologia (I)", *Brotéria*, 171 (1) pp. 37-53; (II), *Brotéria*, 171 (2/3) pp. 177-184.
- (2010c) "L'anthropologie structurale' de Claude Lévi-Strauss, entre universalisme et relativisme", *Revue Mondiale des Francophonies - Mondesfrancophones.com*
<http://mondesfrancophones.com/espaces/frances/1%E2%80%99Canthropologie-structurale%E2%80%9D-entre-universalisme-et-relativisme/>

366

**Pensar
Radicalmente a
Humanidade**

Ensaio em
Homenagem
ao Prof. Doutor
Acílio da Silva
Estanqueiro Rocha

José Ma

O p
lóg
He

INDIVÍ

A c
dev
as e
de l
ten
con
na s
Pro
Cor
de c
cor
adm
tem
inve

1 Ant
p. 2