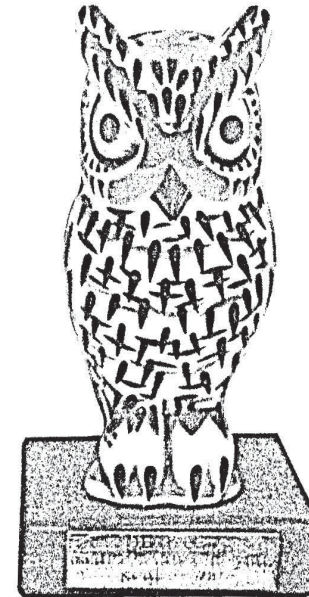


Acílio da Silva  
Estanqueiro Rocha:  
filosofía e utopía



**Coordinadores:**

MARCELINO AGÍS VILLAVERDE

JAVIER BARCIA GONZÁLEZ

ROCÍO CAROLO TOSAR

II Premio *Sapientia* 2019

Composición do xurado do II Premio *Sapientia*:

- Presidente: Marcelino Agís Villaverde (Santiago de Compostela)
- Presidente de Honor: Carlos Baliñas Fernández (Santiago de Compostela)
- Vicepresidenta 1º: Luisa Portocarrero Ferreira da Silva (Coimbra)
- Vicepresidente 2º: Jesús Ríos Vicente (Coruña)
- Vicepresidente 3º: Antonio Pieretti (Perugia)
- Secretaria: Alba Iglesias Varela (Santiago)
- Tesoureiro: Javier Barcia González (Santiago)
- Vogais: Jeffrey Andrew Barash (París)  
Luis Rodríguez Camarero (Santiago)  
Rocío Carolo Tosar (Vigo)  
Tomás Domingo Moratalla (Madrid)  
Agustín Domingo Moratalla (Valencia)  
Ángel González Fernández (Santiago)  
Martín González Fernández (Santiago)  
Purificación Mayobre Rodríguez (Vigo/Ourense)  
Oscar Parcerou Ouviaña (Santiago)  
José Luis Pastoriza Rozas (Santiago)  
Paula Ponce de Leão (Lisboa)  
João Carlos Ribeiro Cardoso Mendes (Braga)  
Gabriela Couto Teves de Azevedo e Castro (Açores)

Este libro foi patrocinado pola Secretaría Xeral de Política Lingüística da Xunta de Galicia.

Edita: Universidade do Minho (Departamento de Filosofía) Braga, Portugal, Sociedade Interuniversitaria de Filosofía

Colección: Premio *Sapientia*, nº 2

Deposito Legal: C-1105-2021

ISBN: 978-84-123871-0-0

Imprime: Noroeste Gráfico Impresor, S.L.

Santiago de Compostela, 2021

Debuxo da Portada: Figura de Sargadelos conmemorativa do Premio *Sapientia*

## Acílio da Silva Estanqueiro Rocha: filosofía e utopía

II Premio *Sapientia* 2019



Universidade do Minho

## ACÍLIO ESTANQUEIRO ROCHA E AS PENDÊNCIAS DO ESTRUTURALISMO

José Luís Brandão da Luz  
Universidade dos Açores



O estruturalismo, com os desenvolvimentos que conheceu a partir da obra fundadora de Lévi-Strauss, tem constituído uma presença marcante nas publicações do Professor Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, desde há cerca de 50 anos. A sua proficiente produção ensaística tem vindo a cobrir também outros domínios (Barreiro, 2011: 778-780), com especial destaque para a filosofia política, em que têm sobressaído trabalhos sobre a Europa, a democracia e os direitos humanos, assim como para a cultura e o pensamento portugueses e os estimulantes ensaios que têm tomado a universidade por tema de meditação. Porém, o estruturalismo tornou-se um objeto de estudo que tem atravessado uma vida inteira de investigação, desde a frequência do curso de filosofia, que concluiu com a apresentação, em 1973, da dissertação de licenciatura *O Estruturalismo de Lévi-Strauss: Significação do Estrutural Inconsciente*, até recentemente, com a colaboração no *Dicionário dos Antis*, publicado pela Imprensa Nacional, em 2018, que inclui uma extensa entrada sobre os principais momentos da receção do estruturalismo em Portugal, na ótica daqueles que se lhe

opuseram ou, pelo menos, tomaram em relação a esta influente filosofia um distanciamento crítico.

Após um período de estudos realizados em Paris, seguiram-se vários trabalhos que contemplaram os principais autores desta corrente de pensamento: Lacan, Foucault, Althusser e ainda o neo-estruturalismo de Derrida, assim como o confronto com outras correntes que marcaram a filosofia do século XX. O interesse pelo estruturalismo, que, desde os anos sessenta do século passado, disputou com a fenomenologia e o existencialismo a condução do pensamento sobre o homem e influenciou os estudos no campo das ciências humanas e sociais, tem alimentado até ao presente a produção ensaística do professor emérito da Universidade do Minho, pelo que, ao sermos distinguidos com a honra de participar neste volume de homenagem que a Universidade de Santiago de Compostela lhe dedica, no seguimento do *II Premio Sapiencia*, que recebeu em 2019, reacendeu-se o desejo de voltar ao tema, de que já nos tínhamos ocupado noutra lugar (Luz, 2011), com o propósito não só de uma revisitação, para ir mais dentro da complexidade de alguns temas e noções, mas também para explorar outras vertentes dos seus estudos e assim melhor apreciar o mérito e o alcance de uma obra, que nunca consentiu em baixar o ritmo e o rigor, mesmo nos longos períodos em que o Professor Acílio serviu a sua universidade na direção dos mais relevantes e absorventes cargos institucionais.

Ao procurarmos retomar o estudo do contributo trazido pelo Doutor Acílio Estanqueiro Rocha para o aprofundamento crítico do estruturalismo, a nossa atenção, neste momento, irá incidir, de modo particular, nos trabalhos em que se propõe depurar o seu recorte doutrinal e os conceitos que lhe serviram de alicerces, pelo que iremos começar por centrar a análise na clarificação das suas categorias cardinais, para passar depois ao confronto com outras correntes da filosofia, como o marxismo e o existencialismo, completando o que já anteriormente fizemos com a fenomenologia e a hermenêutica. Reservamos ainda um apontamento final para os ensaios que escreveu sobre a universidade, num momento de viragem que as instituições de ensino superior conheceram em Portugal e, de algum modo, em toda a Europa, e em que o autor soube colocar o seu apurado entendimento da missão da universidade no centro de um pensamento comprometido com as mudanças reformadoras que a desafiavam.

## **1. Categorias primárias do estruturalismo**

### ***A. Estrutura e influência da linguística***

A noção de estrutura, que ocupa lugar central no pensamento de Lévi-Strauss e nas discussões que a sua interpretação suscitou, dá lugar, na principal obra de Acílio Estanqueiro Rocha sobre o tema, *Problemática do Estruturalismo*, e em mais de um artigo que publicou, a uma cuidadosa decantação do seu significado próprio. Não sendo

suscetível de se deixar comprimir num conjunto limitado de noções que a pudessem traduzir com transparência inquestionável, será muitas vezes pelo confronto com o uso que outros autores anteriormente dela fizeram, ou pelo modo como é utilizada em outras áreas disciplinares que melhor nos aproximamos do seu significado.

Em termos globais, poderemos admitir que a noção de estrutura partilha o destino que tem guiado a filosofia na convicção de que a nossa compreensão do mundo e da ação humana se firma no reconhecimento dum universo de significações que se não deixa configurar pelos dados que uma leitura direta da realidade poderá proporcionar, mas também não se deixa desfigurar pelas diferenças que opõem as singularidades umas às outras, muitas vezes numa forma que parece torná-las inconciliáveis. As evidências que sustentam o pensamento comum, na abordagem dos fenómenos do mundo físico, na interpretação das crenças religiosas, no exame da conduta social e política, são tomadas por uma onda de suspeição que torna muitas vezes dolorosamente estranho e hostil o mundo que nos é familiar. Este mal-estar, porém, não deixa de franquear a entrada de novos padrões de medida e de compreensão da realidade que a linearidade de leituras anteriores não consentia. A noção de estrutura, que impregnou o pensamento de Lévi-Strauss e modelou os diversos estudos que realizou no campo da antropologia, responde a este clima de suspeição, como portadora de um novo impulso: «é preciso vislumbrar, por detrás das aparências, a estrutura inconsciente e explicá-la por um

modelo verificável: a estrutura é, pois, um princípio de explicação» (2000: 48). Ela apresenta-se, ao mesmo tempo, com um perfil teórico e abstrato, da ordem dos princípios, mas orientada para a realidade, que visa interpretar pelo recurso a um modelo que a ligue ao campo da experiência singular. A estrutura cumpre uma exigência epistemológica que recusa limitar a abordagem da realidade humana e social quer a partir de um *a priori* que lhe confira significação, quer reduzindo-a a um tratamento meramente descritivo, de teor historicista. Pelo contrário, o acento tónico é colocado do lado que a procura compreender pelo sistema das relações que dá unidade aos dados observados ou recolhidos.

A noção de estrutura apresenta, à partida, uma estreita correlação com a noção de sistema, o que lhe confere um cunho operativo, com a versatilidade que se reconhece ao pensamento formal para tratar os dados da experiência pelo ângulo da articulação das suas diferenças, ou seja, com o intuito de descobrir a unidade na diversidade observada. De imediato, somos remetidos para o procedimento que permitiu a Galileu abrir novo e auspicioso caminho no estudo dos fenómenos naturais, ao passar a compreendê-los não na continuidade do que a observação lhe facultava, nem a partir do sistema conceptual da metafísica peripatética, rígido e abstrato, que paralisava a pesquisa experimental, mas a partir do conhecimento das relações constantes que os fenómenos mantêm entre si e que se poderão traduzir num sistema de leis gerais. Os

fenómenos naturais perdem a solidez estática que o racionalismo metafísico lhes conferia, a partir da ponderação da sua natureza substancial, e ganham uma inteligibilidade operativa que o cálculo das suas relações é capaz de definir. O mundo natural, que os sentidos percebem e a razão ordena, segundo a natureza ou essência dos seus elementos, passa a ser visto como um sistema mecânico de relações regulares, perfeitamente identificável pela nova ciência do movimento. Este caminho foi ampliado por Newton, ao compreender a gravidade e a atração universal dos corpos não em termos de uma qualidade “oculta” que lhes pertencesse, mas como uma força que os seus movimentos e trajetórias comprovavam. Numa formulação muito mais transparente que alguma vez a noção de estrutura logrará alcançar, a sua regra foi enunciada pela famosa fórmula da gravitação universal, em que os corpos do mundo natural se atraem mutuamente na razão direta das massas e na razão inversa do quadrado das distâncias.

Ao nível das ciências sociais e humanas, a depuração deste modelo, que confere credibilidade às ciências da natureza, foi obra da semiologia de Saussure, que influenciou o estruturalismo de Lévi-Strauss (1976a: 176-180). Saussure desligou os estudos da língua da tradição filológica, encarando-a como um sistema articulado de signos que a comunidade dos falantes utiliza, no seio da vida social. Cada um dos signos é constituído por uma relação indissociável entre *significante* e *significado*, o que permite analisar os sons da fala à luz do sentido e

vice-versa. A relação entre estes dois elementos do signo é, porém, arbitrária, sendo criada pelos falantes, dentro do sistema da língua, que é assim vista como uma realidade viva e mutável. Compreende-se, por isso, a preferência de Saussure pelos estudos da língua numa perspetiva sincrónica, que atenda ao sistema de relações estruturais que o seu uso manifesta. Ganha, assim, relevo o estudo do sistema de relações em que cada elemento da língua se compreende, não pela sua proveniência histórica, mas na sua relação com os demais a que se opõe: «os elementos não detêm significação por si mesmos, tomados isoladamente, mas enquanto considerados em sistema: o que é inteligível são as *relações* estabelecidas entre os elementos e não os elementos como tais» (1986: 64). Esta forma de abordagem da língua, como um sistema estruturado de signos, associada ao seu entendimento como fenómeno cultural, entusiasmou Lévi-Strauss, que, no dizer de Acílio Estanqueiro Rocha, tomou «a linguística estrutural como ciência exemplar das ciências humanas» (2007b: 247). Tornava-se, assim, possível abordar os fenómenos sociais segundo os critérios metodológicos das ciências exatas, ou seja, como um sistema de relações de dependências mútuas. Assim como os signos não são portadores de significações absolutas, mas são vistos pelas suas diferenças, também as manifestações culturais dos povos primitivos, estudadas por Lévi-Strauss, dizem respeito a uma regulamentação latente no inconsciente dos povos, a qual confere enquadramento à forma como se lhes dá expressão. O estudo das relações de parentesco nas sociedades primitivas, por exemplo, mostra-se em tudo

semelhante à análise dos linguistas: «como os fonemas, os termos do parentesco são elementos de significação; como eles, somente integrados em sistemas adquirem essa significação (...), são elaborados ao nível do pensamento inconsciente» (1976a: 181). Este sistema arbitrário de representações, que conhece configurações históricas diferentes, remete-nos para a questão de fundo que move o estruturalismo: «apreender que causas profundas e omnipresentes fazem com que exista nas sociedades essa regulamentação» (2007b: 238). Mais do que a inventariação dos fenómenos culturais da sociedade primitiva, o foco da atenção incide antes na forma como as narrativas os estruturam. Por outras palavras, à semelhança do sistema linguístico, em que os signos não são portadores de um significado absoluto, mas *posicional* (1986: 68), e os significados emergem da relação que entre eles se estabelece, também, «na obra de Lévi-Strauss, os significantes são os termos de parentesco, os nomes das espécies naturais (no totemismo), os mitemas (nos mitos) e o significado diz respeito à função lógica que esses termos desempenham no sistema, isto é, as suas correlações e oposições; e as estruturas são definidas pelo conjunto das relações invariantes» (2007b: 244-245). Este caminho afasta a noção de estrutura de qualquer conotação de teor essencialista e imagístico, reflexo duplicador da realidade, na sua natureza ou formato ideal, assim como qualquer ligação à ideia dum repositório de intenções dos falantes, suscetíveis de conferir sentido e coerência às relações que analisam. Estas duas aceções limitam-se a uma visão descritiva dos fenómenos observados ou a compreendê-los a partir das vivências de

um sujeito produtor de sentidos, deixando de fora o propósito de os explicar pelas leis que configuram a inter-relação entre os elementos em análise. Para Lévi-Strauss, a estrutura é uma construção do pensamento, mas que se não deixa equiparar a uma entidade ideal ou a uma noção geral que represente globalmente uma realidade. A estrutura não pertence ao domínio da representação, mas mostra-se intimamente associada à noção de sistema, que permite reconhecer nas relações dum agrupamento, como, por exemplo, o parentesco, os rituais, os mitos e os cerimoniais, um formato permanente que os estabiliza, mas pode também desagregá-los, se o sistema de relações for abalado.

Lévi-Strauss sublinha, nesses diferentes sistemas de relações, uma noção de estrutura de natureza operativa que não se deixa imobilizar por nenhum conteúdo sensível que entre no seu campo de análise. Pelo contrário, ela releva do domínio duma combinatória que permite uma leitura da experiência, segundo uma modalidade que esta seria incapaz de proporcionar. Neste sentido, a noção de estrutura, como observa Acílio Estanqueiro Rocha, «traz ao de cima o sistema de imperativos lógicos que regulam a atividade do espírito» (2000: 51), que assim se revela fonte de um saber que se projeta para além do âmbito de cada um dos dados que coordena e das disciplinas que mobiliza. É iniludível o paralelismo com a psicologia da *Gestalt*, ou seja, com o seu modo de compreender o processo percetivo como integração dos estímulos sensoriais numa rede de princípios que os organiza e se mostra

irredutível aos elementos presentes nos sentidos. Ambos se opõem a qualquer concessão ao empirismo, o gestaltismo recusando explicar a percepção pela associação de sensações elementares, o estruturalismo recusando compreender a estrutura como uma duplicação da realidade ou expressão do seu núcleo ou essência. A noção de sistema abre o universo dos objetos a uma visão mais abrangente e capaz de fazer confluír, na sua apreciação, não apenas a plasticidade dum suporte operativo, mas também diversos ramos do saber. O estruturalismo de Lévi-Strauss, lembra Acílio Estanqueiro Rocha, é de teor fundamentalmente transdisciplinar, apostado em remover as divisórias que delimitam os diferentes ramos do conhecimento para os aproximar dos fenómenos sociais e humanos, pela partilha de um sistema de relações análogas. Assim acontece n' *As Estruturas Elementares do Parentesco*, em que os estudos etnológicos desenvolvidos envolvem uma aproximação à linguística e, posteriormente, em outras obras, em que a aproximação se faz com a psicologia, sociologia, economia, estética, religião (2000: 50-51).

A aproximação da noção de estrutura de um formalismo operativo esvaziado de conteúdo preciso aproxima Lévi-Strauss do programa neopositivista (1976a: 199), ou pelo menos do ambiente que ele criou, ao propor instaurar uma conceção científica do mundo por meio da linguagem unificada da lógica, à margem, por conseguinte, de quaisquer sentidos que fossem transmitidos pelas vivências pessoais ou os sistemas

metafísicos. Embora não partilhe a restrição do neopositivismo, na defesa do carácter analítico do conhecimento e na visão da experiência como única fonte que pode fazer crescer o seu conteúdo, ambos fazem depender o conhecimento duma abordagem metodológica de natureza formal. Para Lévi-Strauss, a noção de estrutura está para além da descrição da organização de um conjunto de objetos ou situações, pelo jogo de relações que os aproxima nas suas diferenças, mas visa acima de tudo determinar a lei que produz esse sistema. Ao contrário das análises simbolistas e funcionalistas, mais preocupadas com a narrativa e o contexto sociológico dos mitos, Lévi-Strauss pretende mostrar como o espírito fala de si mesmo quando faz a experiência do confronto com situações de vida enigmáticas (2010b-I: 49). Na procura de ultrapassar estas perturbações, o recurso a «certos animais ou vegetais, determinados usos ou elementos cósmicos, pelas suas qualidades, aparecem como aptos para transcender certas oposições e servem então de personagens míticas que se vão esclarecendo pelo jogo lógico do espírito, enviados de oposição em oposição, pelas mediações e surgimento de novas oposições» (2015: 26). Tal como a linguística recusa olhar as unidades da linguagem como entidades independentes, o método estruturalista procura encontrar nas relações de parentesco dos povos primitivos, assim como na sua organização social, classificações totémicas, religião, folclore, arte, um sistema de relações necessárias que põe em evidência a sua estrutura, capaz de dar conta da passagem

da natureza à cultura (1976a: 182-194; 1986: 71-86). A noção de sistema não só aproxima os elementos mais diversos e afastados duma narrativa, como cria conexão entre culturas afastadas e formas de pensamento de grau diferente de elaboração, como o “pensamento selvagem”, dominado por uma lógica do sensível, e o pensamento científico, onde impera uma operatividade de natureza formal.

### ***B. Relativismo cultural, natureza/cultura e progresso***

Os fenómenos culturais não se compreendem ao nível em que se tomam visíveis, mas remetem-nos para um sistema de relações que aproxima o que à primeira vista parece inconciliável ou simplesmente diferente. A sua análise não visa a filiação histórica das manifestações culturais que estuda, fazendo-as derivar de outras mais antigas, com o intuito de descobrir, por entre as diferentes versões que a história foi sedimentando, porventura, a versão mais genuína ou primitiva. A perspetiva histórica tende a fazer encarar o fenómeno cultural segundo uma escala graduada que varia entre a sua expressão mais primitiva e a mais civilizada, e, no seio desta, entre as que se aproximam ou afastam dos padrões civilizacionais que uma dada sociedade tende a considerar como sendo os mais elevados. Transporta uma conceção do desenvolvimento humano como produto duma história cumulativa, linear e ascendente, gizada a partir da apreciação duma sociedade que a julga segundo a superioridade que atribui aos seus padrões. Como Acílio observa, este olhar etnocêntrico do fenómeno cultural «deve ser substituído por um outro princípio – o do relativismo cultural –, um

respeito por uma polifonia cultural, pelo coro da diversidade dos conjuntos culturais, num esforço incessante que evite reduzir o Outro às dimensões do idêntico, do Mesmo» (2011b: 26). Contra uma visão etnocêntrica de hierarquização das sociedades, consoante a sua produção cultural se mostre mais afastada ou mais chegada dos padrões de progresso que hoje consideramos predominantes, Lévi-Strauss introduz uma nova atitude de encarar o fenómeno cultural não a partir da sua relação com um paradigma que consideramos superior, como é próprio duma atitude etnocêntrica, meramente epidérmica ou de superfície, mas procurando encontrar, na diversidade de culturas, elementos de confluência que as agregam em torno de um mesmo eixo paradigmático. Emerge desta visão do fenómeno cultural um conjunto de estratos ou de camadas geológicas que o tempo sedimenta ou ainda, se preferirmos, um mosaico de figurações diversas sem uma ordem de precedência que se impunha, à maneira das figurações que a rotação dum caleidoscópio é capaz de produzir (1976a: 190). A uma forma de humanismo que se deixava modelar por interesses, privilégios e padrões que refletiam o domínio de uma classe social, acima das demais, sucedeu um novo humanismo, que o autor denomina de democrático, por encarar o homem não a partir do que a sua situação privilegiada permite valorizar, mas na forma como se reconcilia com a natureza.

Toda a obra de Lévi-Strauss, que o levou ao estudo das sociedades exóticas, é «uma apoteose da natureza», reconhece Acílio, não com o propósito de induzir um regresso a um paraíso perdido, o que seria

indefensável, uma vez que, para o autor, o homem natural não é concebível sem cultura, mas como tentativa de descobrir, «imaneente ao homem atual, a base natural da cultura, isto é, como se inscreve a cultura na natureza» (2011b: 27), de modo a não provocar a agressão do seu equilíbrio. Não há oposição entre a natureza e a cultura, e Acílio refere alguns textos de Lévi-Strauss em que o autor mobiliza os resultados que as ciências têm vindo a alcançar, a vários níveis, para mostrar esta continuidade. É assim que apresenta, como exemplos que reforçam esta aproximação, a homologia existente entre a forma como o sistema nervoso descodifica os estímulos naturais e os procedimentos da inteligência humana na elaboração das estruturas cognitivas que lhes conferem significação, assim como entre os mecanismos de decifração do código genético dos seres vivos e a articulação da linguagem e do pensamento. A nível orgânico e a nível cognitivo, as estruturas de funcionamento revelam uma homologia com graus diferentes de perfeição, pelo que as leis do pensamento se compreendem na linha de continuidade das leis que regulam o funcionamento dos organismos vivos. Esta aproximação das ciências leva Acílio a situar o pensamento de Lévi-Strauss sob o signo das «grandes mutações dos saberes que se operaram no decurso do século XX» (2011b: 36), em que natureza e cultura se compreendem em termos duma relação ecológica de permanente «consciência da nossa origem natural» (2011b: 41) e duma profunda afinidade entre as formas de funcionamento dos organismos vivos, o pensamento primitivo e as operações mais elaboradas do

pensamento. Daqui deriva, sublinha Acílio, não somente a conceção de natureza humana como um conjunto de estruturas que derivam duma mesma matriz, comum ao homem e à vida, e não como um repositório de faculdades prontas a assegurar o domínio do homem da natureza, mas também a conceção duma moral natural assente no respeito por todas as espécies, e não com base na dignidade, como alguma coisa de exclusivo da espécie humana (2011b: 41-42).

Acílio Estanqueiro Rocha, depois de apurar esta posição de Lévi-Strauss relativamente à noção de cultura, faz sobressair esta outra conceção, em estreita conexão com ela, que desvincula a noção de história da ideia dum caminho ascendente de progresso: «Em lugar de um afastamento e hierarquização de culturas, determinadas por uma ideologia do progresso de índole etnocêntrica, afirma-se uma perspectiva dinâmica de variações entre culturas. Há, assim, na sua obra, uma manifestação de relativismo de civilizações, no intuito de dissolver as pretensões duma civilização a erigir-se *na* civilização» (1985: 8). Na nova orientação trazida por Lévi-Strauss, as preferências do sujeito ou a sua cultura são completamente anuladas, e o mundo vivido não serve de critério para valorizar os factos históricos. Tudo se encaminha na direção de um humanismo sem sujeito, em que não são os valores dominantes de um determinado período histórico, como a ideologia ou o prestígio social ou religioso de alguém, que fazem classificar as culturas com mais ou menos relevância. Esta maneira de olhar a história

a partir do rumo ou das significações que o sujeito lhe confere releva de uma sobrevalorização do *cogito*, das suas opções, ao estilo de Sartre a quem Lévi-Strauss acusa de conceber a história como dependente das escolhas feitas pelo homem. Como mais à frente retomaremos, Lévi-Strauss censura a visão existencialista da história de recolher apenas o que reveste «significação para o sujeito comprometido numa certa temporalidade – a sua ou a do grupo de que é membro» (1985: 13), o que lhe confere um rumo e significação que deixa sem acolhimento as múltiplas apropriações que as narrativas fazem das experiências que reportam, como sustenta a visão estruturalista.

### *C. Modelo*

A estrutura, que dá conta da interdependência que unifica o conjunto de singularidades, não se concebe, voltamos a lembrar, em termos de replicação da realidade, em que a estrutura se entenderia, numa perspetiva realista, como cópia que reproduz as relações que efetivamente têm lugar. A estrutura é de natureza eminentemente teórica, e para colmatar o distanciamento entre a natureza heterogénea da interpretação teórica que a estrutura oferece e os dados singulares que a observação recolhe, haverá que traduzir as estruturas em modelos. À semelhança de Galileu, que recorreu à construção do plano inclinado para testar a lei do movimento uniformemente acelerado dos corpos em queda livre, que se enunciava como uma relação de proporcionalidade entre o espaço e o quadrado do tempo, a análise estruturalista procede

de modo idêntico, ao procurar selecionar, na realidade social, que não é estática, mas sofre permanentemente alterações, as interações sociais capazes de verificar a interpretação teórica que a estrutura faculta. Nos dois casos, importa construir um modelo que possa aplicar, ao domínio da experiência física ou da observação dos fenómenos sociais, a inteligibilidade interpretativa que a estrutura teórica propõe a um nível meramente abstrato. O modelo, que é uma imagem simplificada da atuação do sistema, organizando-se, por conseguinte, no contexto da teoria, reúne fenómenos e situações observáveis que apresentam correspondência com a teoria. É assim que os modelos mecânicos recorrem a elementos que estão ao nível da realidade diretamente observável, como acontece na mecânica de Galileu, ou na identificação de grupos capazes de darem conta das relações sociais enunciadas na estrutura, e os modelos estatísticos ordenam a previsão do predomínio das tendências que os comportamentos sociais poderão manifestar, não obstante os desvios denunciadores de alguns casos singulares (1988: 260). A construção de um modelo permite dispor de um esquema das relações invariantes em fenómenos que as verificam. Os modelos não se referem às ações humanas em concreto, mas dão a conhecer a estrutura ou o sistema de relações que torna possível a sua leitura. Situam-se a meio caminho entre a estrutura e a realidade, dando visibilidade às relações invariantes por meio de uma realidade devidamente selecionada, com aptidão para as poder exemplificar.

Recorrendo a uma passagem lapidar da *Antropologia Estrutural*, Acílio Rocha ilustra a diferença entre estas duas categorias, com base na distinção que se joga entre o que se entende por *estrutura social e relações sociais*: «As *relações sociais* são a matéria-prima usada na construção dos modelos que tornam manifesta a própria *estrutura social*. Em nenhum caso esta se poderia reduzir ao conjunto das relações sociais, observáveis numa dada sociedade» (cit. 2000: 47). A estrutura torna os factos sociais inteligíveis não porque os descreve, mas porque lhes oferece um carácter de sistema, em que todos os elementos refletem as interferências que ocorrem no seu seio. É por isso um sistema de transformações perfeitamente regulado, para usar a linguagem pedida de empréstimo a Piaget, enquanto o modelo se reporta ao domínio específico da realidade que a abordagem estruturalista procura isolar para dar visibilidade à combinatória que a estrutura equaciona. A noção de estrutura alcança a realidade empírica dos factos por meio dos modelos que se constroem a partir das suas instruções, o que torna o modelo «uma *tradução* da estrutura em termos científicos» (2000: 50), ou seja, uma forma de a contextualizar e dar-lhe visibilidade. O carácter formal e abstrato da estrutura alcança o concreto como proposta de leitura ou de explicação, por meio de modelos que operam a sua ligação à realidade, à maneira, atrevemo-nos a sugerir, da teoria do esquematismo kantiano que procura abrir caminho entre o formalismo do entendimento e a variedade de intuições sensíveis.

#### D. Inconsciente

O carácter formal da estrutura conduz-nos à noção de inconsciente, para onde remete, na visão de Lévi-Strauss, a inteligibilidade que as estruturas asseguram. O inconsciente não se compreende em termos de energia psíquica, à maneira de Freud, como centro das pulsões, desejos e recalcações, mas antes «como uma espécie de sistema categorial das regras de funcionamento cultural» (1988: 305). Ele liga-se, no entanto, à conceção de Freud, na forma como Lacan pôs em evidência, «como um sistema categorial de regras» (2015: 31), de que os indivíduos não se dão conta, mas que o etnólogo e o analista procuram descobrir por meio da fala. Ele revela, portanto, a forma espontânea como a cultura imprime uma ordenação humana à vida social. Nas palavras de Acílio Estanqueiro Rocha, o inconsciente compreende-se como «o sistema dos constrangimentos lógicos que constituem um conjunto de leis estruturais» (2010b-II: 179), ou ainda, como esclarece de seguida, «a *causa ausente* dos efeitos de estrutura, tais como sistemas de parentesco, os sistemas totémicos, os sistemas míticos, etc.». Dentro deste pressuposto, o inconsciente concebe-se como uma reserva imponderável, não de conteúdos, mas de combinações disponíveis, para refazer ou ampliar a expressividade dos significantes estruturais que conferem significação às múltiplas manifestações de ordem cultural do homem e da sociedade (2015: 27-28). Como Acílio Estanqueiro Rocha procura explicar, ele chama a atenção para o universo escondido de

significações que os costumes, jogos, ritos, mecanismos de poder transportam e que «jamais a consciência poderá dominar» (2000: 53). É o que também se designa por um *impensado* indecifrável, que se situa na retaguarda de um pensamento consciente, empenhado na ordenação discursiva dos seus significantes: «é assim que o sujeito linguístico não é consciente da estrutura da língua que fala, do mesmo modo que a estrutura dos elementos de parentesco escapa à consciência dos sujeitos que a implementam» (1986: 70-71). A noção de inconsciente delimita, de algum modo, o âmbito do discurso, não em termos do que se pode pensar e dizer, mas em termos de combinações capazes de explorar novas significações nos factos sociais, ampliando entre eles novos níveis de comunicação e de trocas.

Na visão estruturalista, a estrutura subjacente às instituições, costumes e outras formas de expressão da vida social encerra em si o princípio que viabiliza a sua interpretação, não enquanto oferece uma grelha de significações mais ou menos genuínas e objetivas, mas por viabilizar diversas formas de as relacionar. Este fundo inconsciente é da ordem duma combinatória de formas lógicas capazes de estabelecer a aproximação entre diferentes factos sociais, por mais afastados que eles possam estar uns dos outros. É neste sentido que a noção de inconsciente, que não corresponde propriamente a nenhuma instância, tipo sujeito transcendental de Kant, como no diálogo travado entre Lévi-Strauss e Ricoeur ficou esclarecido, aparece como uma «potência

estruturante» de natureza formal. Trata-se, pois, duma “entidade” que, apesar de exo-tópica, não deixa de ser *omnipresente* na organização e interpretação de todos os fenómenos culturais, graças a uma combinatória que é capaz de os ordenar e relacionar num conjunto com sentido, para além das barreiras que os separam.

## 2. Um novo humanismo sem “sujeito” e a visão binária da dialética

Lévi-Strauss reconheceu ter recebido forte inspiração da psicanálise de Freud e do pensamento económico de Marx, na forma como cada um deles procurou compreender os comportamentos psicológicos e económicos a partir de um plano mais profundo que essas manifestações ocultavam. A estas duas fontes inspiradoras, que lançaram os estudos antropológicos na pista das relações subjacentes às manifestações culturais que tomavam para análise, Lévi-Strauss acrescenta ainda o contributo que recebeu da geologia, conforme lembra Acílio Estanqueiro Rocha em «Estrutura *versus* dialética» (1985: 5, n. 2; 1976a: 173-174).

O grande modelo inspirador do estruturalismo acaba por ser a teoria das superestruturas de Marx, que Lévi-Strauss se propõe libertar não apenas da conceção tradicional que a apresenta como um reflexo mecânico da infraestrutura socioeconómica (1988: 382-383), mas também do esquema triádico que a dialética marxista recebeu do sistema hegeliano. Onde Hegel e Marx assinalam conflitos e contradições que

reclamam uma superação que as ultrapasse, pela sua negação, Lévi-Strauss reconhece oposições ou diferenças que interagem num sistema aberto que, não sendo estático, se transforma por reequilibrações sucessivas (1988: 388). Os termos em confronto não são nem anulados nem ultrapassados por um terceiro termo que os substitua, mas formam um sistema que acaba por acolher as tensões das suas diferenças. O modelo estruturalista não é triádico, mas binário, pois as oposições não se resolvem pela interferência dum terceiro termo que anula os anteriores ou, pelo menos, os subordina, mas articula-os num sistema que, em lugar de os excluir, os coordena. Acílio Estanqueiro Rocha chama a atenção para várias relações opositivas que, na obra de Lévi-Strauss, parecem revestir o formato triádico, próprio de Hegel e Marx, como acontece, por exemplo, no «triângulo culinário» do cru, do cozido e do podre. Só aparentemente o esquema se mostra triangular, pois o que sobressai na análise de Lévi-Strauss é a oposição que a transformação dos alimentos crus poderá conhecer, que oscila entre deixá-los apodrecer, seguindo o curso dum processo natural de transformação, ou decidir cozinhá-los, submetendo-os a uma transformação cultural que os preserva da transformação natural. As duas oposições que se defrontam variam entre o não elaborado e o elaborado, em que a transformação dos alimentos crus poderá caminhar em duas linhas que se opõem: uma provoca a sua irreparável degradação e a outra favorece a sua conservação, numa oposição que ilustra perfeitamente o binómio *natureza e cultura*. (1985: 15-16, n. 19).

A influência da dialética marxista no estruturalismo decorre, a um primeiro nível, da pretensão de Lévi-Strauss de «situar as suas pesquisas numa perspetiva superestrutural» (1985: 17) e, a um segundo nível, do afastamento crítico da visão ortodoxa do marxismo, que compreendia as estruturas sociais como um reflexo direto das relações económicas. Althusser foi quem, de forma mais assertiva e sistemática, se opôs à rigidez mecânica que fazia derivar as estruturas sociais do sistema económico. Em geral, o pensamento económico era elaborado segundo três domínios principais, que eram, como sabemos, a produção, a distribuição e o consumo. Neste conjunto, a análise marxista atribuía a primazia à produção, que condicionava os outros dois. Ao contrário da conceção tradicional de encarar a economia como um todo global e homogéneo, a originalidade de Marx consistiu em imprimir-lhe um tratamento mais analítico, em que os processos de produção comandam todo o sistema económico a partir de duas variáveis fundamentais, a saber: os processos de trabalho e as relações sociais de produção (2015: 150). Os processos de trabalho ou de produção resultam da combinação da força de trabalho, do objeto sobre que opera, e dos meios que mobiliza, sendo este último elemento fundamental na determinação do modo de produção e do grau de produtividade. Os processos de trabalho e os demais componentes da rede económica, constituídos por salários, trocas, lucro, etc., são diretamente identificáveis e mensuráveis, ao contrário do que acontece com as relações de produção, que não são diretamente acessíveis à observação, embora condicionem os dados

observáveis. Por sua vez, as relações sociais de produção incluem os agentes e as condições materiais do processo produtivo e é da relação que se estabelece entre estas duas variáveis que tem origem o conceito de *modos de produção*, que engloba todas as condições que determinam o processo produtivo. Uma sociedade caracteriza-se não tanto pelo que produz, mas pela maneira de produzir, pelo que será a atenção dispensada à análise dos mecanismos dos modos de produção que permitirá identificar a estrutura económica duma determinada época. À maneira estruturalista, o acento tónico é colocado não nos agentes individuais, mas nas relações de produção: «o económico aparece como *estrutura* (relações de produção), que contribui para determinar o modo de produção, que se inscreve como instância num todo articulado, feito de várias instâncias (económica, política, ideológica), cada uma com um tipo de prática específica, mas agindo umas sobre as outras» (2015: 151). A teoria das relações de produção tem no pensamento económico de Marx uma função idêntica à que possui a lei da atração universal de Newton para compreender a queda dos corpos. Ambas são admitidas pelas situações que explicam e pelas previsões que antecipam, partindo dos fenómenos observados, como a queda dos corpos e a exploração dos operários para as estruturas teóricas que os explicam.

O processo de produção económica não poderá ser visto como uma simples sucessão de diferentes modos ou etapas de produção, facilmente identificáveis e até quantificáveis por meio dos proveitos que

produzem. Os seus resultados escondem uma dinâmica mais profunda e turbulenta que diz respeito à maneira de os produzir. Este desvio do olhar para um cenário mais recuado do processo produtivo remete-nos para a noção de estrutura como o sistema em que as relações de produção se articulam numa rede de interações marcada por conflitos complexos. Na leitura de Althusser, a forma dos «marxistas ortodoxos» apresentarem a dialética marxista, como uma inversão materialista da dialética de Hegel, não permite sondar esses pressupostos, não revestindo sequer qualquer relevância para compreender o pensamento de Marx. Contribui mesmo para esconder a sua face mais inovadora, que é marcada pelo surgimento de novas categorias, como modos de produção, forças produtivas, relações de produção, superestruturas, ideologia e outras. Elas permitem interpretar o percurso económico de uma sociedade como um processo em que a coexistência das contradições se não supera por via de um terceiro termo, predeterminado pelo sistema económico, globalmente considerado, que provocaria a sua anulação. Muito pelo contrário, o processo provoca antes a abolição de um dos termos a favor dos seus opostos, que ganham uma posição dominante (1976b: 315). O resultado não é apreciável em termos de um determinismo linear gerador de uma síntese superadora que anularia a antítese dos dois termos anteriores, mas releva de um jogo de forças e vicissitudes que a história mostra a complexidade. Entre estas forças, perfilam-se as de natureza económica, mas também política, jurídica, ideológica, que não podem ser tomadas de forma simplista, como o mero

produto, de sentido único, emanado da infraestrutura económica. Como Acílio sublinha, a partir da “leitura sintomal” que o filósofo francês faz da obra de Marx (1976b: 306), Althusser procurou chamar a atenção para o esforço de Marx de «inserir historicamente as categorias económicas, segundo exigências dialéticas, opondo-se à conceção clássica, imbuída duma visão fixista e abstrata das mesmas (...), que concebe as superestruturas como simples efeitos duma comum e misteriosa essência oculta da economia» (1985: 25). A análise sincrónica da dinâmica social permite desligá-la da compreensão determinista de uma linearidade sequencial de sentido único. «Althusser insiste em que as superestruturas não são meras emanações da base económica, e que economia e sociedade não podiam ser concebidas como dois blocos justapostos» (1985: 25), recorrendo, para se justificar, a uma carta de Engels a J. Bloch a explicar que a razão da excessiva importância concedida à componente económica cumpria a estratégia de contrabalançar a posição dos adversários que a desvalorizavam. É neste sentido que preconiza um retorno a Hegel para recuperar o conceito de totalidade, a fim de integrar no processo dialético da análise social não apenas a infraestrutura económica, mas também muitos fatores de ordem não económica que interagem no todo social. Não há, assim, apenas um fator isolado que poderá ser tomado como causa única da organização social, mas haverá que prestar também particular atenção à confluência de fatores não económicos, cujas contradições conferem ao processo dialético maior amplitude e complexidade. Surge assim a categoria de

*sobredeterminação* que se apresenta como plataforma em que se coordena uma multiplicidade de interações (2015: 156-158). Esta interpretação estruturalista do marxismo permite recuperar a influência de Hegel no pensamento de Marx, não como uma inversão materialista do seu sistema idealista, que Althusser considera perfeitamente irrelevante para aquilatar da importância do seu pensamento, mas como um complexo de oposições que não sendo resolúveis pela superação dialética que pudesse ser previamente assegurada por uma programação mecanicista, «supõe sempre uma complexidade sobredeterminada da totalidade social» (1985: 29). Ao contrário de Lévi-Strauss, para quem a noção de estrutura se compreende no quadro de um complexo de relações binárias, a revisão althusseriana do hegelianismo de Marx fá-lo subordinar a coordenação das oposições que a conceção de Lévi-Strauss valoriza, a uma dependência de múltiplos fatores que não serão apenas de natureza económica: «não há ‘contradição pura’: ela supõe a intervenção de outras contradições; também não há ‘contradição única’ que seja suficiente *per se* para resolver o complexo duma situação» (1976b: 315). Uma multiplicidade de interações age a diferentes níveis.

Alguns autores têm debatido a aproximação entre o estruturalismo e a dialética marxista para porem em evidência a afinidade que existe entre ambos na explicação dos factos observados a partir de referências que eles ocultam, mas que dão conta da sua singularidade. É assim que

Marx critica as teorias económicas de apresentarem uma conceção do funcionamento económico do capitalismo, deixando de fora as suas principais instâncias de inteligibilidade que são as forças produtivas e as relações de produção. Para Marx como para Lévi-Strauss, são as estruturas sociais que orientam a apreciação das relações sociais e permitem mesmo conduzir o estudo da sua génese e evolução. Todavia, na visão sintomática de Althusser, a visão marxista da história centrada na luta de classes não atinge o núcleo do fenómeno social, que oculta uma contradição mais profunda que diz respeito à oposição que existe entre as forças produtivas e as relações sociais de produção. É certo que, na sociedade capitalista, a luta de classes marca a relação entre as forças produtivas e os detentores do capital, ao contrário do que acontecia nas sociedades de tipo escravagista e feudal, em que o trabalho pertencia à categoria da servidão, e a estratificação social não comportava qualquer tipo de mobilidade. Mas a luta de classes é um fenómeno de superfície que oculta uma contradição mais profunda ao nível do processo produtivo entre os principais agentes das relações de produção. Tomar a luta de classes como uma sucessão de episódios, que se descrevem com mais ou menos dramatismo, é perder de vista que ela é a expressão do conflito de interesses que opõem os seus principais autores. Para além desta contradição interna, inerente a uma das componentes-chave do sistema económico, as relações de produção, outra contradição igualmente importante é a que opõe as forças de produção e as relações de produção. Enquanto no primeiro caso a oposição é interior à própria

estrutura, no segundo, opõem-se duas estruturas do próprio sistema económico, ou seja, o crescente aumento de produção e o progressivo desequilíbrio na distribuição do rendimento. Na sociedade capitalista, esta última contradição entre as forças de produção e as relações de produção reside no facto de a burguesia, por meio do domínio do conhecimento técnico e científico, assim como da organização do trabalho coletivo, criar continuamente meios de produção cada vez mais poderosos que aumentam a produtividade: cada trabalhador necessita de um número cada vez mais reduzido de horas de trabalho para produzir um valor igual ao salário que auferir. O crescente número de horas de trabalho sem contrapartida salarial é incentivado por uma estratégia de obtenção de maior lucro, e o crescimento da mais-valia produzida pelo trabalhador, sem qualquer compensação, agudiza a exploração laboral de uma classe pela outra, acabando por gerar conflitos entre elas. O crescente aumento da riqueza de uns à custa da miséria da maioria traz em si os germes da destruição da burguesia capitalista e da revolta dos explorados. É nesta oposição entre as forças produtivas, que dizem respeito às capacidades que uma sociedade tem para produzir, e as relações de produção, que se referem à detenção da propriedade e à repartição dos rendimentos, que se instala a luta de classes para defenderem interesses antagónicos. A leitura estruturalista de *O Capital* de Karl Marx adverte que a contradição que se instala nas relações de produção, que opõem duas classes antagónicas, «não encontra em si mesma as condições da sua resolução» (1985: 33). O antagonismo que

surge espontaneamente entre as classes tem origens mais profundas, ou seja, nasce da oportunidade que a classe capitalista descobre de aumentar os lucros em virtude de as forças produtivas se tornarem capazes de produzir mais em menos tempo, mantendo inalterados os respetivos salários. Esta discrepância, gerada pelo sistema capitalista, entre as forças produtivas e as relações de produção denuncia as limitações do seu funcionamento que é, ao mesmo tempo, portador da sua deterioração e ruína. A luta de classes que decorre deste antagonismo aparece como o ponto crítico que assinala a rotura iminente das relações de produção, que insistem em manter-se inalteráveis frente às variações ocorridas nas forças produtivas. As relações sociais trazem assim, subjacentes à luta de classes, uma dialética que opõe forças produtivas e relações de produção e será a afirmação que um dos termos dessa luta conseguir impor em relação ao seu adversário que determinará a sua hegemonia na história. Será a análise minuciosa da estrutura económica, nas componentes mais subtis que as poderão influenciar, que permitirá compreender o processo histórico das sociedades, em que o predomínio de uma das classes sobre a outra fará operar a transição entre um e outro modo de produção. Esta variação do sistema, ao nascer da contradição que se desenvolve no jogo de forças que as forças produtivas e as relações de produção medem entre si, permite compreendê-la, como explicita Acílio Rocha, como um processo dialético que deriva das estruturas, não como uma secreção espontânea, «mas da variação que excede, num dado momento, os limites da sua compatibilidade» (1985: 37), o que não

deixa de continuar a ser ainda, observa Acílio, uma forma de determinismo que se pretendia combater.

### 3. Estrutura e *praxis* existencial

O fascínio que a dialética marxista despertou no pensamento filosófico do século XX tocou de modo particular o estruturalismo, como vimos atrás, mas também o existencialismo de Jean-Paul Sartre, tendo o tema suscitado mesmo um debate clarificador entre Sartre e Lévi-Strauss e também Foucault. Acílio Estanqueiro Rocha refere e analisa, em mais de um dos seus trabalhos, este estimulante e penetrante confronto que, em Lévi-Strauss, se centrou em volta da noção de dialética, na *Crítica da Razão Dialética*, e em Foucault abrangeu um campo mais alargado, que entrou na discussão do significado da literatura, da história, da ação humana, como iremos ver no ponto seguinte.

O interesse de Acílio pela obra de Sartre será pelo menos tão antigo como a sua ligação ao estruturalismo, e a afeição que as suas análises deixam transparecer pelo autor de *As Moscas* e outras peças de teatro e também romances não esconde esta afinidade antiga, que ele próprio diz, com toda a razão, foi também partilhada pelos da sua geração. O ambiente social dos anos sessenta era marcado pelos limites duma escassez cultural, que tolhia o exercício livre do discernimento e não concedia muito espaço a iniciativas que fugissem à aparência do que seria aceitável. Neste cenário, de cores que só consentiam matizes

com tonalidades uniformes, *O Ser e o Nada* oferecia uma mudança radical na forma de abordar certos temas clássicos do pensamento, como as concepções de homem, liberdade, responsabilidade, e as obras de ficção do filósofo existencialista eram recebidas com entusiasmo, pelos incitamentos desafiadores que faziam. Para quem passava pela experiência de um processo formativo, na base de programas e sistemas de pensamento, urdidos por uma cadência sequencial de razões que não concediam grande espaço ao imprevisto que a criatividade de cada um quisesse ensaiar, a leitura de Sartre trazia uma atmosfera de cativante informalidade para os grandes temas da filosofia. Ninguém ficava indiferente perante anúncios desconcertantes como os que nos faziam crer que estávamos condenados a ser livres, que o inferno eram os outros ou que o homem é uma existência antes de possuir uma natureza. As obras de Sartre «davam que pensar e, quantas vezes discutir, algumas vezes agir» (2005: 61). A associação da ideia de liberdade às de projeto e de responsabilidade continha os ingredientes de uma inquietude combativa, própria de jovens que, subitamente, descobriam não serem «herdeiros duma sociedade que não é feita por eles nem para eles» (2005: 61) e viam as suas vidas suspensas, apenas dum futuro que permanentemente se questiona e exige renovação.

A apropriação sartriana da dialética marxista aparece na sua segunda grande obra *Crítica da Razão Dialética*, lembra Acílio Rocha, para dar suporte à forma de conceber a relação do homem com a

sociedade. Já desde *O Ser e o Nada* que a *negação* constitui a categoria fundamental para compreender a realidade humana como um projeto de ser, sempre inacabado e dependente apenas do exercício da sua liberdade. O homem não é uma realidade que traz *em-si*, oculta, a matriz do que deverá ser o seu futuro. Pelo contrário, inscreve-se sempre num contexto social que vai ganhando significação pela sua crescente intervenção, entendida como *praxis*, e que será determinante do que virá a ser a sua história de vida. Se, na obra *O Ser e o Nada*, a categoria de *projeto* aparece impregnada dum movimento dialético que serviu para apresentar a ideia de homem como uma construção sempre em aberto, na *Crítica da Razão Dialética*, recorda Acílio Estanqueiro Rocha, ela é refigurada pela ideia de *praxis*, em que cada um se vê confrontado com as opções que a sua envolvência social inevitavelmente coloca. Este processo, que se inscreve num movimento de *totalização*, compreende-se como dialético, embora não no sentido de Hegel e Marx, em que a dialética é movida pela superação de contradições. A dialética sartriana não procede por superações, mas desenha-se por uma sucessão de *negações*, em que o homem se refaz constantemente, respondendo aos desafios que a totalidade da sua vida social exige dele.

Sendo a dialética o resultado do exercício da liberdade, ela não existe sem o homem, aparecendo, aos olhos de Sartre, completamente estranha às coisas da natureza, como Hegel e Marx pretenderam. A dialética serve para compreender a ação humana na sua rede de relações,

o que lhe confere um carácter de totalização. Ela traduz a dimensão relacional do homem não apenas com a natureza mas, acima de tudo, com a sociedade onde ele se enraíza pela *praxis*. Esta noção de *praxis* permite contemplar não apenas o domínio do agir do indivíduo, na sua condição propriamente individual, mas atende também à sua dimensão de *ser-em-sociedade*, isto é, ao agir dos grupos. Ela compreende-se, pois, pela sua relação a vastos domínios da realidade, como os de ordem económica, social e política, os quais, por revestirem uma imobilidade institucional, não detêm um carácter dialético e pertencem, por isso, à categoria que Sartre denomina de *prático-inerte*. Inclui também outros domínios que pertencem ao mundo da natureza que, em conjunto com os anteriores, conferem à *praxis* um envolvimento totalizante, próprio do homem situado na complexidade do mundo.

Sartre aponta ao conceito marxista de *praxis* uma limitação irreparável, que é a ausência de dimensão existencial, muito notada na conceção de classe social. O perfil institucional que esta categoria reveste no pensamento de Marx, leva Sartre a incluí-la no domínio *prático-inerte*, que ele opõe à práxis dos singulares e de grupos, onde efetivamente emerge a consciência e se exercita a liberdade. Os grupos, pelo seu formato não institucional, são uma forma de reação aos moldes que uniformizam os comportamentos sociais, pertencentes ao domínio do «prático-inerte». Ao contrário da estabilidade padronizada pelas descrições dos sociólogos, o grupo é marcado não apenas pela dinâmica

da imprevisibilidade em lidar com as situações, face à multiplicidade de epicentros de decisão e de fins que ditam respostas heterogêneas, mas também pelos reflexos que a mobilização projeta na totalidade do grupo. É uma conceção que espelha a experiência do filósofo no envolvimento com os grupos maoistas, em França, onde as relações de estreita reciprocidade entre os seus membros contrastavam com a rigidez de procedimentos que marcavam as formas de atuar das séries e das classes sociais, em que a relação entre os indivíduos era muito mais atomizada. A conceção sartriana de dialética permite, assim, centrar a conceção do homem na sua condição de «ser-em-sociedade», muito marcada pela atenção dispensada ao acontecimento vivido e ao processo social de *praxis* que dá corpo à história.

Acílio Estanqueiro Rocha procura pôr em evidência as diferenças que separam a visão existencialista de dialética da estruturalista, onde, neste último caso, sobressai o primado da razão analítica para identificar as estruturas que comandam a *praxis*, no caminho que faz o devir da história. No debate que opôs Sartre e Lévi-Strauss, Sartre aceita, sem resistências, a clara importância das estruturas para a compreensão da práxis social e da história e, até mesmo, «a necessidade em analisar o seu mecanismo» (2009b: 196). Todavia, para o filósofo existencialista, a estrutura não comanda a *praxis*, mas deriva dela, como uma espécie de cristalização produzida pela sua própria dinâmica. Sartre compreende-a como um momento do «prático-inerte» que resultou da

*praxis*, não aceitando, assim, que a estrutura possa existir sem a intervenção de um agente prático que lhe dê origem. O primado vai totalmente para o lado da *praxis*, enquanto Lévi-Strauss argumenta em sentido oposto. Apoiando-se no modelo que a linguística lhe inspirou, Lévi-Strauss procura mostrar que, apesar da complexidade da língua que a *praxis* individual dos falantes vai amplificando, o seu estudo faz-se por referência à análise estrutural que é ditada pela sua gramática. Desta forma, haverá que atender sempre ao momento dialético e totalizante da estrutura, o «prático-inerte», que se mostra independente e exterior à consciência individual e à iniciativa e vontade dos agentes.

A perspetiva de cada um dos autores é diferente, embora nos possa parecer à primeira vista complementar, pois enquanto um faz incidir a atenção no momento constituinte do sistema que tem a sua génese na *praxis* individual, o outro toma como primordial o sistema já constituído na sua totalidade, independente da sua origem, considerando a sua rede de relações, feita apenas de oposições e diferenças. Esta perspetiva diz respeito, admite Sartre, ao momento da estrutura já feita, isto é, uma totalidade «prático-inerte», desligada da sua origem, em que «aparece como coisa sem o homem», diz Sartre no referido debate (2009b: 197). Ela transporta no seu seio o momento da sua génese que reclama precedência, pelo menos ao nível da sua origem. Por isso Sartre insiste no argumento, alegando que «esta coisa sem o homem é ao mesmo tempo matéria trabalhada pelo homem, transportando os traços do

homem (...). Cada elemento do sistema remete para um todo, mas esse todo está morto se ninguém o reassumir, o não fizer funcionar» (2009b: 197). E procura ilustrar o seu ponto de vista tomando por exemplo o sistema da linguagem que se mostra indissociável do seu processo de formação, que é «o vestígio duma prática». As estruturas linguísticas não surgem inteiramente feitas, mas remetem-nos para uma *praxis* que outros levaram a bom termo. Deste modo, para Sartre, a *praxis* dialética será indissociável da compreensão da estrutura como ela se faz.

Os propósitos que ditam o alinhamento de partida dos dois autores não são coincidentes, como reconhece Acílio Estanqueiro Rocha: Sartre parte do homem em situação, criador e responsável pelo seu próprio futuro, o que o faz querer acompanhar de perto o exercício da liberdade na construção do que ele virá a ser; Lévi-Strauss parte do estudo dos sistemas de parentesco nas sociedades primitivas, o que o faz interessar-se antes pelo sincronismo das estruturas que asseguram a atividade invariante do espírito humano nesta e noutras formas de organização social que ele estudou. As instituições, em geral, e também o próprio conhecimento científico obedecem a estruturas que, de forma inconsciente, articulam e conferem sentido ao conhecimento da realidade e à prática social. As estruturas que subjazem às diferentes manifestações culturais, tais como, costumes, mitos, relações de parentesco, na medida em que mostram uma certa permanência, exprimem uma continuidade histórica invariante, ou seja, ganham

expressão diacrónica. Porém, as mudanças que a história introduz nas estruturas apenas permitem o seu reconhecimento, fazendo sobressair uma nova sincronia. Apesar de a história não constituir um meio de explicação da mudança das estruturas, ela permite a Lévi-Strauss reconhecer uma homologia entre as diferentes formas de organização do mundo por meio dos costumes, dos rituais, dos mitos e até do pensamento discursivo e do conhecimento científico. É assim que o autor reconhece existir uma continuidade que, apesar das diferenças, integra o pensamento selvagem na linha que conduziu às formas mais elaboradas do pensamento científico, em que as estruturas ganham maior plasticidade. Se este reconhecimento lhe facilitou, como é sabido, o distanciamento da conceção inicial de Lévy-Bruhl, de que não haveria afinidade entre a mentalidade primitiva e o homem civilizado (1988: 126-127; 2002: 1145-1146), permitiu também reconhecer-lhes uma certa dimensão genética. No debate com Piaget, acaba por conceder que o estado de acabamento que as estruturas apresentam não é de origem espontânea, mas fruto dum processo de transformação, em que lhes «precedeu uma certa *génese*; uma *génese* que vai da natureza à cultura e, no cultural, da infância à adultez» (1988: 356). Todavia, como reconhece Acílio Rocha, se o processo de diferenciação das estruturas nos remete para a ideia de construção que contraria a visão de as reduzir a uma mera acumulação de estruturas completas, Lévi-Strauss acaba por se decidir a favor do primado das estruturas sobre a sua *génese*, alegando que o processo de transformação se refere sempre a uma estrutura que

se diferencia. Apesar destas subtilezas da análise, somos inclinados a reconhecer uma forte consonância entre as duas posições, pois para ambos os autores a formação da estrutura, não tendo nem origem empírica, nem sendo inata, não se reduz a um quadro ou grelha de leitura da experiência, mas reporta-se às relações invariantes, de natureza operatória, que asseguram a articulação dos dados da experiência e do pensamento. Em Piaget, para além dos quadros nocionais que permitem, ao longo do desenvolvimento intelectual da criança, uma organização mais consequente e eficaz da sua ação e do seu pensamento, são os mecanismos operativos que assumem uma importância decisiva na construção dos quadros nocionais do sujeito cognitivo. Ao longo das várias fases do desenvolvimento, as estruturas cognitivas ganham uma complexidade crescente, até atingirem a plasticidade própria do pensamento formal, em que um mecanismo operativo se foi aperfeiçoando da infância à juventude adulta. Em Lévi-Strauss, do homem primitivo ao homem de hoje, a linha de continuidade não se encontra nos sistemas culturais que dão corpo aos seus costumes, mitos, ritos e formas de organização social, mas na crescente capacidade que o espírito revela de imprimir ao seu mundo uma ordenação diferente e, em muitos casos, mais elaborada. Ambos reconhecem uma homologia entre as formas mais primitivas de organizar a relação com o mundo, na criança e nos primitivos, e as formas mais idealizadas que o pensamento alcança no jovem adulto e na ciência. Para Piaget, as estruturas operativas do pensamento formal resultam de um processo de

diferenciação dos esquemas mais elementares do comportamento, que se libertam dos conteúdos materiais a que a ação concreta se prende, até ganharem uma plasticidade operativa própria das estruturas formais do pensamento. Do homem primitivo ao homem do nosso tempo, assim como da criança ao jovem adulto, os dois autores coincidem em admitir um processo genético de diferenciação das estruturas, o que permite falar numa linha de continuidade ao longo do processo da sua construção. É certo que Lévi-Strauss, como vimos Acílio lembrar, insiste na defesa do primado da estrutura, argumentando que a transformação de estruturas mais elementares em outras mais elaboradas pressupõe sempre uma estrutura como ponto de partida, o que lhe confere prioridade sobre a gênese. Todavia, o carácter formal que a noção de estrutura reveste em Lévi-Strauss aproxima-o incomparavelmente da epistemologia genética na proporção inversa que o afasta da concepção de Sartre, que parece mais ligado a uma noção de estrutura como disposição da razão prática.

Torna-se assim iniludível um processo de autoconstrução das estruturas de pensamento que nos conduz a admitir a existência de um processo formador, aspeto que Lévi-Strauss parece, sem dificuldade conceder a Piaget, mas que se recusa a admitir a Sartre. Talvez a perspectiva epistemológica adotada por Lévi-Strauss possa fazer compreender o seu desencontro com Sartre, mais envolvido na reflexão da realidade humana a partir da sua militância ativa nas causas sociais e políticas em que marcava presença ao lado dos grupos radicais de

esquerda. Aí, o primado da *praxis* faz todo o sentido, pois trata-se de compreender não as fórmulas que o espírito humano utiliza para conduzir a sua ação social, mas como a sua atividade é geradora de novas soluções que se não podem compreender necessariamente na linha de continuidade de um sujeito que se mantém inamovível nas suas opções. Para Sartre, o primado é do sujeito socialmente comprometido, que aponta para uma visão do homem como sujeito de negações que põem em questão quer as estruturas habituais de pensamento, quer os normativos que dão sustentação às instituições. Para Lévi-Strauss, o foco é colocado no que há de invariante no espírito humano e assegura a identidade dos costumes e das instituições ao longo da história e através das suas diferenças e oposições. Mais do que as transformações a que um sistema possa estar sujeito, ao estruturalista interessa a capacidade que ele oferece para conferir estabilidade e coerência à ação social. Acílio sublinha a diferença entre as duas concepções quando claramente afirma que «o procedimento sartriano não tende para uma formalização; não visa, portanto, um tratamento lógico-matemático do social; pois no preciso momento em que o social o permite, testemunha já uma redução à *inércia*. Daí que, para Sartre, uma tal inércia esteja sempre em tensão com a liberdade que a funda e que ela nega» (2009b: 199). Para Sartre, o homem está sempre a braços com aquilo que fizeram dele, como Acílio insiste em lembrar. É a recusa em deixar-se cristalizar pela estabilidade de pensamento, assegurada pelas estruturas ou os conjuntos significantes que sustentam os costumes e as instituições, que o projetam numa

sucessão de totalizações parciais que corrompem a ordem estabelecida e são ponto de partida para novas superações.

Se às ciências sociais compete estudar as sucessivas formas que a *praxis* dialética vai gerando, à filosofia existencialista cumpre pensar a história como sucessão de uma *praxis* que recusa imobilizar-se em qualquer uma das suas figuras. Indissociável deste movimento dialético inesgotável, a filosofia torna-se, ao mesmo tempo, uma interrogação sobre o homem como «sujeito totalizador da história» (2009b: 199). A dialética sartriana compreende-se pelo seu movimento constituinte de campos de significação que permanentemente se refazem; a dialética de Lévi-Strauss, por seu lado, remete para a lógica das relações que estabilizam e renovam as estruturas constituídas que tornam possível a significação do mundo. Em Sartre, é a *praxis* do sujeito, com os seus projetos e decisões, que faz a ligação sempre inovadora com o mundo; em Lévi-Strauss, é o mecanismo operativo que sustenta as estruturas, «totalização sem totalizador», ou seja, que confere unidade e coerência às sucessivas formas que a cultura reveste na história. Para Lévi-Strauss, a dialética segue o movimento das estruturas na coordenação das diferenças que as manifestações sociais fazem aparecer; para Sartre, a dialética não prescinde da presença do sujeito e conta com ele para a renovação permanente das suas estruturas de significação. A uma filosofia apostada em clarificar as bases epistemológicas de sustentação que dão estabilidade ao conhecimento, opõe-se uma filosofia permanentemente comprometida com o processo histórico do homem, sempre a debater-se com o exercício da sua liberdade.

#### 4. Epistema e praxis social

O diferendo que opôs Sartre e Lévi-Strauss estendeu-se a outros representantes da corrente estruturalista, designadamente a Foucault que, seguindo a linha aberta pelo fundador da escola, cunhou a noção de epistema para englobar as conceções gerais que, em cada época, sustentam a organização do conhecimento científico e conferem uma certa unidade às questões que mobilizam o interesse dos investigadores. Em lugar de apresentar uma visão da história, emoldurada por níveis cada vez mais consolidados e apurados de estabilidade, em que os acontecimentos fluem numa linha de continuidade comandada por um desígnio geral, Foucault salienta as cisões ou ruturas que, nas diversas disciplinas fazem nascer um novo tipo de racionalidade, abrindo ao conhecimento entrada num tempo novo. A noção de epistema, que mais tarde aparece associada à de “arquivo”, permite dissociar os acontecimentos culturais da espuma de superfície que dá visibilidade à produção científica, social, política e linguística. Em termos gerais, ela representa o sistema de regras que torna possível a sua produção e transformação, representando, por isso, na síntese de Acílio Rocha, «o *a priori* histórico, que significa aquilo a partir do qual conhecimentos e teorias foram possíveis numa dada época» (1988: 328). Trata-se, pois, duma categoria que serve a Foucault, que se situa fora do pensamento dialético, para pôr em evidência a coerência dos sistemas e desvalorizar as suas contradições, ao contrário de Sartre que toma a história e suas

transformações por referências fundamentais. Por esta razão, Sartre equipara a obra de Foucault à do geólogo, que se limita a identificar as sedimentações que formam as camadas do nosso solo. Critica-o mesmo por apresentar uma visão cinematográfica da cultura, que não dá conta do movimento que resulta da passagem duma imagem para outra imagem, ou seja, que é incapaz de explicar a sucessão de epistemas.

Acílio Estanqueiro Rocha tratou esta divergência entre Sartre e Foucault, que foi debatida pelos próprios no confronto que mantiveram em volta da conceção de literatura e a sua relação com a linguagem. Sartre olha a literatura a partir da significação que a história e a *praxis* do sujeito conferem à linguagem. A literatura procura transmitir a significação que a *praxis* institui. Para o estruturalismo de Foucault, o ponto de partida para entender o mundo não está no devir da história, com as suas vicissitudes, mas no sistema da linguagem, com as ideias e valores que ele transporta. Nele se encerra, em cada época, as resistências que permitem suportar os constrangimentos mais diversos, a nível económico, político, social e cultural. Para a perspectiva sincrónica em que o estruturalismo se coloca, o relevante não é a génese dos conceitos, mas o sistema de relações e regras que os articulam. Os sistemas significantes são considerados sem ligação ao seu contexto temporal ou histórico, pois o que conta é a notação das alterações que o sistema de significantes comporta. Acílio exprime a diferença entre a perspectiva sincrónica e diacrónica com a analogia da marca de

descontinuidade deixada num segmento e o corte efetuado no fluxo temporal dos acontecimentos: «sincronia é uma abstração segundo a qual um sistema significativo é estudado, independentemente do tempo; diacronia é a mudança do sistema para um outro estado e a história enquanto analisável segundo regras de transformação» (2005: 67). Embora os dados considerados na análise sincrónica estejam sujeitos a um processo dinâmico de transformação, tal fluxo não se apresenta relevante, pois não é desse devir histórico que recebem a significação, mas do sistema de relações e das regras em que se apoia. Compreende-se, por isso, que os símbolos linguísticos não sejam considerados pela ligação substantiva que possam ter com o que devem designar, mas sejam antes considerados na perspectiva da sua integração na rede de significantes que são mobilizados para designar alguma coisa: «os fenómenos linguísticos, por si sós, não são inteligíveis e o interesse dominante recai no sistema de relações» (2005: 66). Nenhum elemento do discurso tem valor por si mesmo, mas sim quando integrado num complexo de elementos, articulados por combinações variadas. O sistema da língua é compreendido não como um conjunto de unidades que se relacionam individualmente com os seus referentes, mas como um sistema em que as unidades se condicionam mutuamente fazendo nascer novas significações que não estão contidas no significado literal de cada uma das palavras utilizadas. Acílio recorre à análise de Émile Benveniste para sublinhar esta visão da linguística desenraizada da história e do sujeito, «como um sistema organizado por uma estrutura a

descobrir e a descrever» (2005:66), em que o sistema das relações domina as unidades que o compõem.

A esta visão orgânica do paradigma estrutural, Sartre contrapõe o processo totalizador da *praxis*, que opera, deixando o seu sinal, no sistema “prático-inerte” da linguagem. A rede de oposições que dá movimento à estrutura mostra-se vazia ou indeterminada de significação, não obstante a densidade própria que cada significante transporta em si. Será a *praxis* que, por meio da fala e da escrita, ao integrar cada palavra no discurso que se organiza, lhe confere uma dimensão nova, dada pela totalidade de significantes que convergem na exteriorização dum significado novo. É neste quadro teórico que a literatura reveste a função social duma atividade que não vive da simples combinatória dos significantes da língua, mas encontra, na imersão na história, isto é, na *praxis* social, a seiva que irriga a produção literária. Escrever não decorre de um propósito contemplativo, como se o escritor se pudesse sentir justificado por confessar a si próprio os seus sentimentos e emoções. A produção literária não se limita ao ato da sua criação, mas prolonga-se na reação dos que leem: «A obra literária supõe a transitividade das consciências, no sentido em que ela só se realiza num encontro de liberdades» (2005: 70). Por isso a leitura não constitui um mero exercício de deleite contemplativo ou de fruição de emoções estéticas, mas importa que ela se inscreva no exercício da *praxis* livre do leitor, que será obrigado a despir-se da sua «personalidade empírica», feita de ressentimentos, medos e cobiças, para tomar a obra literária na sua

dimensão incondicional, como fim absoluto de toda a humanidade. Todavia, para que esta participação na «comunidade de fins», conforme a denominação de Kant, não se desvirtue num projeto ideal e completamente desenraizado e vazio, haverá que conferir-lhe uma dimensão existencial, a qual passa por uma inserção histórica dos sentimentos e «boas vontades abstratas», transformando-os numa *praxis*, marcada por exigências concretas e datadas, para que o ideal não perdure no interior de cada um dos leitores apenas enquanto durar a leitura da obra. A obra literária vale, assim, pela transitividade que suscita na indução dos leitores «para a vida ativa no contexto histórico» (2005: 71).

Em oposição a esta conceção de literatura que tem na vida ativa do sujeito a sua principal fonte e também o seu destino, Foucault apresenta uma visão da literatura desligada do autor e do leitor, ou seja, como lugar em que a linguagem dá expressão aos campos mais obscuros e nucleares da cultura, os denominados campos epistémicos. O centro da discursividade não radica num «sujeito constitutivo» (1988: 332), mas «no conjunto das relações que se podem descobrir, numa dada época, entre ciências, quando se analisam regularidades» (1988: 336) que ora se afastam ou aproximam, ora se fazem ou desfazem. Trata-se, pois, de fazer valer formas de racionalidade que, numa dada época, se situam à margem do código dominante da sua *ratio* cultural ou se enraíza no não-pensado, que nem por isso lhe é estranho. Integra-se nesta linha de pensamento a valorização dispensada por Foucault aos estudos sobre

a loucura, a clínica, a prisão, o sexo, em que o homem é encarado pelo lado da incapacidade de ser o condutor do seu próprio discurso. A discursividade que se elabora por meio da linguagem é portadora de um saber que permite «perceber nela algo mais que o dado pelo sujeito que se expressa» (2005: 72). Ao contrário do que pensava Descartes, o sujeito não é o mínimo inabalável do pensamento e, por isso, a literatura surge, aos olhos de Foucault, «como um lugar privilegiado onde as margens da sociedade podem ser pensadas» (2005: 73), constituindo mesmo, conclui Acílio Rocha, «um terreno propício ao projeto arqueológico do filósofo». A escrita não é considerada como expressão de um pensamento que o sujeito controla, mas está apenas referida a si mesma, daí a frequente alusão do autor de *As Palavras e as Coisas*, como observa Acílio Estanqueiro Rocha, a um «murmúrio infinito da linguagem, que não somente manifesta a precedência da linguagem por relação a qualquer discurso no qual se funda, mas também o caráter subalterno do sujeito por relação a esse murmúrio a que transitoriamente se incorpora» (2005: 73).

Nesta oposição entre Sartre e Foucault, ressaltam duas formas de conceber a função da filosofia, uma mais ligada a preocupações porventura de natureza ético-política, que visa compreender o alcance do sentido da ação humana e o papel do sujeito na sua condução, outra de teor epistemológico, fundamentalmente preocupada em compreender as condicionantes que modelam uma concepção racional do mundo, do

homem e da sociedade. A perspectiva epistemológica, em que Foucault toma lugar, liga-se a uma visão transcendentalista do conhecimento em que as epistemas acabam por inviabilizar qualquer lugar de relevo à reflexão histórica. Na perspectiva de Sartre, a visão da história do saber, que *As Palavras e as Coisas* repartem entre o Renascimento, o Classicismo e a Modernidade, reduz a análise à identificação do solo epistémico em que germina o saber em cada uma dessas épocas da história, cortando os canais vitais de rega da análise social, por onde circulam elementos materiais importantes da vida dos homens. A compreensão da história como justaposição de quadros, sem o movimento que anima a sua sucessão, faz desaparecer qualquer referência ao lugar do sujeito como agente do processo histórico (*praxis*) para dar lugar à sucessão das estruturas (*epistémai*). Ora, na visão de Sartre, as estruturas pertencem à categoria do “prático-inerte”, que reclamam a intervenção da ação humana (*praxis*) para as refazer, transformar ou substituir. Em Foucault, tudo se passa fora do alcance do sujeito, e o que o homem fará daquilo que dele fizeram, que para Sartre é o desafio permanente da liberdade, opera-se completamente à margem da sua intervenção. A questão do sujeito, na análise de *As Palavras e as Coisas*, emerge, lembra Acílio Estanqueiro Rocha, «na dobra que se efetuou no ocaso da *epistème* clássica» (2005: 80), onde as questões que se colocaram em redor do conhecimento representativo, mas também dos juízos da razão prática, tomaram o homem como centro da sua articulação «na sua dupla vertente de *objeto* do conhecimento e de

*sujeito* do saber», conclui Acílio. A noção de sujeito impôs uma regularidade epistémica aos regimes discursivos que marcaram esse período da Modernidade. Todavia, à medida que as investigações do autor incidiram nas dimensões marginais da vida do homem confessa nunca ter encontrado vestígios sequer dessa essência ou natureza do homem. Na loucura, o inconsciente de pulsões e instintos não concede lugar ao exercício da liberdade e quanto mais se entra nas suas profundezas menos se vislumbra qualquer traço da liberdade do homem. Se, na Modernidade, a maneira de pensar, sentir, escrever, argumentar era comandada por uma estrutura teórica que colocava o homem (o sujeito, o *cogito*) no centro ou na base de toda a produção, o sistema da sociedade contemporânea passa ao lado do homem. A vida, a linguagem, o trabalho, as relações de poder, tudo isso parece comandado por forças que atuam a um nível de profundidade insondável, difícil de penetrar, mas que não deixam de modelar a própria vida e pensamento.

Em todo este debate, Foucault parece esquecer a dimensão existencialista que reveste a noção de sujeito em Sartre e que se perfila no seu horizonte, lembra o próprio Sartre, desde o seu primeiro ensaio sobre Husserl, como esclarece no número especial da revista *L'Arc*, que lhe foi dedicado. Acílio Estanqueiro Rocha, que evoca este trabalho, chama a atenção para a valorização crítica que o filósofo existencialista aí faz da fenomenologia, nomeadamente da intencionalidade da consciência, que interpreta numa perspetiva existencialista. Este aspeto,

que «pode ser considerado como um dos nódulos fundamentais da ontologia sartriana» (2005: 90), afirma Acílio, permite escapar aos extremos redutores do materialismo e do idealismo, em que os dois polos, consciência e mundo, se compreendem pela sua interdependência. A intencionalidade da consciência permite «sustentar ao mesmo tempo que o mundo não é um absoluto independente da consciência e que a consciência não é um absoluto no qual o mundo se dissolveria em conteúdos de consciência» (2005: 90). O mundo de objetos envolve o homem por todos os lados e é ele que interpela e suscita no sujeito reações de repulsa e de aprovação, ou seja, de valorização. Na relação intencional, nem o homem se limita a absorver o que o mundo dos objetos lhe apresenta, nem este se deixa assimilar ou anular pelos quadros de significação que o homem transporta, as estruturas-inertes de que fala Sartre. É a categoria da liberdade que assegura o distanciamento entre os dois polos e permite descobrir uma ordenação do mundo integrada nos seus projetos existenciais. O homem que emerge nesta interação não é uma entidade constituída, mas é antes uma realidade que se organiza a partir da situação que lhe é dada viver. E Sartre evoca a conceção de Marx que, antes do estruturalismo, apresentava uma conceção do homem não como uma realidade substancial, uma consciência detentora dum *a priori* intemporal, mas como uma realidade em situação: «Não vejo o homem, não vejo senão operários, burgueses, intelectuais» (2005: 89), lembra Acílio esta afirmação de Sartre, em que o filósofo recupera para a sua conceção o

materialismo histórico de Marx. É na medida em que o homem vive o desfasamento ou a contestação à situação que o rodeia que ele se desprende da facticidade que o oprime e escapa ao condicionalismo das estruturas dominantes do presente, logrando assim evadir-se da história que o prende e tomar a direção do que a sua liberdade projeta vir a ser. O homem é uma realidade concreta, situado na história, determinado pelo estatuto social que detém e pelas estruturas que modelam as instituições que o envolvem. Neste sentido, ele não deixa de ser um produto do seu meio, mas, por outro lado, ele é agente destruidor do sistema estabelecido e construtor de novas estruturas capazes de reconfigurar a situação em que vive e conferir um novo rumo à história, que, por sua vez, o voltará a condicionar. E este é um processo permanentemente reassumido, num movimento dialético de totalização, mas que ostenta a fragilidade desconfortante do inacabado. Ao contrário do que defende Foucault, Sartre compreende este processo como uma afirmação da subjetividade, da *praxis* e da consciência humana que interpreta e dá sentido ao devir da história. Foucault, mais preocupado em compreender as condições de verdade que o discurso de uma determinada época ou cultura produz, empenha-se em identificar as epistemas que o tornam possível, enquanto Sartre, mais ligado a compreender os mecanismos práticos que agilizam a ação humana, centra particularmente a atenção na “passagem” de uma epistema à seguinte, vendo «nos espaços pontilhados da ação humana» (2005: 87), o eclodir de “brechas” em que a consciência livre do homem instaura

novas propostas sobre as ruínas das estruturas anteriores. Para Foucault, toda a atenção é posta na identificação dos códigos que modelam o pensar e o agir, enquanto para Sartre, sem pôr em causa o poder normalizador das estruturas na determinação do pensar e agir humanos, ressalta a interrogação pelos mecanismos da sua negação, ou seja, procura-se compreender a “passagem” de uma estrutura para outra que a substitui. Para além de perceber o que cada época da história faz do homem, importa perceber o que o homem faz daquilo que fizeram dele, como declara Sartre de forma lapidar. Certamente que as estruturas fizeram o que o homem é, mas a forma como ele supera estes conjuntos significantes que as ciências do homem estudam, é uma *praxis* totalizadora que se realiza pela superação de pequenos passos. Compete à filosofia, propõe Sartre, perceber os agentes que tornam possível esta superação. O homem põe constantemente em causa os sistemas que o formaram e é esta dialética de negatividade inesgotável que permite perceber, aquém das estruturas constituídas, que normalizam a sua ação e pensamento, a dinâmica que as cobre de suspeitas e as lança no caminho da sua superação, e que Sartre caracteriza como uma liberdade que se exprime como *praxis*. Foucault e Sartre e o homem como tema comum, o primeiro mais atento às estruturas ou sistemas significantes que modelam o homem e conferem enquadramento a um discurso de verdade, o segundo mais atento ao exercício duma *praxis* livre, que se opõe a todas as formas de dominação e sempre se reinventam numa linha de autenticidade. Olhares diferentes que se cruzam e iluminam

mutuamente, talvez porque o percurso de cada um dos autores lança um olhar sobre dois momentos de indissociável ligação entre o homem e o mundo feitos de autenticidade e de verdade e que Acílio sintetiza com o legado de ambos, em que «a liberdade exige a vontade de verdade; e esta se ordena necessariamente à liberdade» (2005: 102).

### 5. «A Universidade entre memória e devir»

Nos ensaios que Acílio Estanqueiro Rocha dedica à universidade, entrevemos o rasto das concepções que animaram a controvérsia dos dois autores que acabámos de abordar, no ponto anterior, entre o peso da memória e os reptos do devir da sociedade. Nessa sua reflexão reconhecemos, por um lado, uma estreita ligação ao modo como Foucault traça os contornos das epistemas das várias épocas da história e, por outro lado, a forma como Sartre se opõe à cristalização de perspectivas e procedimentos que as instituições tendem a perpetuar. A autonomia e a criatividade que o pensamento iluminista trouxe para o interior da universidade prepararam a sua entrada nos tempos modernos, pela libertação das dependências que, desde a Idade Média, a prendeu aos desígnios dos poderes constituídos, político e religioso, conferindo à sua ancestral imagem a divisa de *locus* cultural de inovação e liberdade. Porém, esta linha iluminista de afirmação incondicional da autonomia da universidade não fez desaparecer as influências externas, que ganharam, entretanto, uma nova configuração. Acílio fala a propósito duma «Universidade de tipo utilitarista» (2012a: 24), que se

encontra sob pressão de novas forças, não menos poderosas que as antigas, e que a querem equiparar a uma entidade empresarial, forçada a subsistir com os dividendos dos produtos que transaciona. Se a inspiração foucaultiana oferece o método de análise, para identificar os modelos que marcaram sucessivamente a sua história, desde a origem medieval até hoje, o inconformismo sartriano anima a denúncia e o protesto ao rumo que as reformas do ensino superior acabaram por introduzir, dando também alento ao apontar de metas que, se forem varridas do horizonte da universidade, não deixarão de ter consequências nefastas no futuro da sociedade.

A universidade reflete hoje as opções que a sociedade e o poder político mais valorizam, procurando dar apoio aos sectores em que eles mais investem. Se, no passado, os interesses da sociedade visavam a formação em Teologia, Direito e Medicina, que formavam as três principais faculdades das universidades, hoje, as suas preocupações estendem-se ao domínio tecnológico da natureza, da indústria e dos serviços, ao mesmo tempo que visam promover a igualdade de oportunidades de acesso à formação. A missão da universidade passou a integrar novos propósitos, em que sobressai a preparação dos jovens para os desafios económicos e as exigências duma formação especializada, que fez crescer desmesuradamente o número daqueles que passaram a frequentá-la. A fisionomia da universidade alterou-se substancialmente e a relação que a sociedade passou a ter com a

universidade tornou-se mais próxima, frequente e sentida como necessária. O acesso ao ensino superior, que durante muito tempo «foi marcado pelo privilégio» (2012a: 27), hoje, por força de sua democratização, é visto como um direito, indispensável à qualificação dos futuros atores sociais e atualização dos seus ativos. Num mundo marcado por desigualdades e injustiças, o ensino superior, em geral, tem sido a reserva dos valores humanistas que o tem transformado em «instrumento de igualdade de oportunidades e não uma mera emanção elitista de preservação da desigualdade» (2009c: 15). A formação profissional passou a ocupar um lugar de relevo na oferta de ensino da universidade, com cursos de maior ou menor duração, mas todos a incluírem, no respetivo plano de estudos, um momento forte de prática em contexto de trabalho, nas empresas. A componente da investigação que, a partir do século XIX, modelou a conceção da universidade humboldtiana, pela íntima ligação que estabelecia entre a investigação e o ensino, cedeu o lugar à satisfação de outras urgências que se impuseram. «A função de formação profissional tornou-se preponderante. Se em certas universidades se continua a fazer investigação, esta não está muitas vezes em relação com o ensino: muitas vezes às suas custas, muitas outras em lugares privilegiados sem ligação com o ensino» (2012a: 24). A necessidade de ministrar uma preparação profissional e técnica que habilite todos os estratos sociais para a vida ativa comandou a criação de escolas superiores, particularmente vocacionadas para uma formação aplicada no domínio das várias engenharias, que se multiplicaram, mas acabou por se instalar no seio da

própria universidade que, no decorrer do século XX, desde o final da Primeira Grande Guerra, começou a dispor de uma oferta de ensino especialmente vocacionada para dar resposta aos desafios económicos dos países que, cada vez mais, reclamavam formação especializada.

O caudal de estudantes que inundou a universidade passou das dezenas de milhar para se contar aos milhões! Perante tão grande massificação do ensino que a democratização do ingresso na universidade trouxe consigo, a resposta tem contrariado os que insistem em ver uma antinomia entre este fenómeno de massificação e a qualidade do ensino. Acílio toma posição ao lado dos que acreditam que é «aumentando o número de indivíduos com formação de nível superior que se aumentará, ao mesmo tempo, o número de cidadãos conscientes e responsáveis» (2012a: 26). Contra a visão, de algum modo malthusiana, dos que pretendem assegurar a qualidade do ensino superior pela via da redução do número dos seus estudantes, o professor emérito da Universidade do Minho olha este movimento generalizado dos jovens que ingressam no ensino superior como um sinal positivo do nosso tempo. É uma indicação clara de que a universidade, como lugar «de liberdade, de justiça, de progresso e de trabalho», é vista pela sociedade de hoje não apenas como um lugar de aquisição de competências, que preparam para a vida ativa, mas também de formação do carácter e construção da autonomia duma personalidade esclarecida e capaz de se afirmar socialmente.

Para fazer face às alterações decorrentes do aumento substancial do número dos que pretendem alcançar uma formação especializada, a universidade procurou reinventar-se, talvez nem sempre da melhor maneira, pois procurou reagir às novas tendências, apostando num ensino especializado, que aumentou significativamente, ao mesmo tempo que as humanidades foram, em crescendo, saído do naipe da oferta letiva, para ocuparem um lugar residual na formação que é oferecida. Certamente que, como reconhece o Professor Acílio Estanqueiro Rocha, este movimento, que tem reclamado a conversão do ensino ministrado na universidade para um nível mais especializado e profissionalizante, tem trazido vantagens para a investigação, ligando-a, de um modo mais direto, ao desenvolvimento económico da sociedade. A universidade não terá sustentação se, em lugar de responder ao que o desenvolvimento da sociedade dela reclama, se decidir pelo combate das tendências que a própria sociedade vai manifestando em cada época da história, sob pena de passar a ser ignorada e até dispensada pela própria sociedade, que acaba sempre por encontrar os substitutos que lhe interessam. Mas também a universidade não poderá deixar de cumprir a missão civilizacional que tem vindo a desenhar a imagem secular que faz a sua memória. Espera-se que se não limite apenas a conformar-se com o que as novas tendências reclamam, mas possa «inventar as estruturas de diálogo destinadas a percorrer o movimento centrípeto, movimento inverso ao da fragmentação dos saberes e à sua autonomia centrífuga» (2012a:36). Ou seja, esclarece Acílio Estanqueiro

Rocha, mobilizando em seu apoio o inestimável texto que Ortega y Gasset dedicou aos problemas da universidade, não se poderá compreender o ensino especializado de teor profissionalizante fora da ideia de universidade, como «um lugar onde se aprende a *saber* e a *pensar*» (2017: 31), sob pena de instaurarmos uma forma de ensino, muito especializado e eficaz, que desumanize a profissão. Dentro deste horizonte, Ortega atribui como tarefa indeclinável da universidade desenvolver a dimensão cultural, o sistema de valores vitais de cada época, que possa conferir à formação tecno-profissional uma qualificação complementar que não somente dê unidade integradora à dispersão ou ao «particularismo» que a especialização provoca, mas seja também capaz de inserir o processo formativo no confronto com «sistema de ideias vivas» que dão corpo à cultura do nosso tempo. Para além do saber instrumental que uma formação especializada pode ministrar, fundamental para a aquisição de competências para saber o que se *pode* fazer e como se *pode* fazer, há ainda, diz o Professor Acílio, o saber que se reporta ao que se *deve* fazer ou ao que *merece* ser feito. Este é um saber que não provém do *conhecimento*, mas é da ordem da *sabedoria*, a que a filosofia se tem dedicado. Enquanto o saber que a ciência ministra progride de forma exponencial e os resultados que fazem avançar a ciência vão sendo rapidamente ultrapassados pelas descobertas mais recentes da investigação, a *sabedoria*, pelo contrário, irradia da sua desconcertante imobilidade uma luminosidade perturbadora: «os ensinamentos de Sócrates e de Platão, ou obras como

*Ética a Nicómaco* (Aristóteles), *Da Constância do Sábio* (Sêneca), os *Sermões* (Padre António Vieira), e tantas outras, têm hoje o mesmo valor que no tempo da respetiva publicação» (2009c:19).

A extraordinária inspiração que afeioou a universidade, ainda antes da sua criação, nos finais do século XII, encontra-se anunciada no espírito da Academia, que Platão fundou, em Atenas, e Aristóteles continuou, de seguida, no Liceu peripatético, ambos com o propósito de «formar homens cultos», ou seja, explicita Acílio Rocha, «educar na virtude e satisfazer as necessidades materiais da sociedade» (2012a: 7), por meio do diálogo ou confronto permanente, em que todos concorriam, e não apenas um só, para debater as melhores soluções. A memória destas duas componentes, preparar para a vida prática e para uma «vida honrosa», tem equilibrado o devir ou a travessia que a universidade tem empreendido ao longo dos séculos, em que se tem vindo sempre a reinventar para acompanhar o andamento que a sociedade imprime à sua própria história. Se os tempos de hoje têm vindo a mostrar-se mais favoráveis ao domínio de um ensino técnico-profissionalizante, a subvalorização a que tem sido votada o que se costuma denominar pela componente humanística não poderá fazer-nos pensar que os tempos de hoje já não carecem do seu apoio. Quando Max Scheler se pronunciou pela necessidade de uma profunda reforma da universidade para fazer face ao processo de democratização da Alemanha republicana saída da Primeira Grande Guerra, insistiu na necessidade de envolver a

preparação profissional e técnica de todos os estratos sociais num projeto de formação integral da personalidade humana. Ao mesmo tempo que se apercebe da pertinência de reajustar o programa tradicional das universidades alemãs para fazer face às tendências que no momento se desenhavam a favor duma educação predominantemente profissionalizante e especializada, chama a atenção para a indispensável tarefa de promover a valorização do «trabalho espiritual» nas novas áreas que a universidade começava a integrar. Não basta formar indivíduos muito hábeis na execução dos seus mesteres, mas que nunca se tenham interrogado sobre o poder e os limites do conhecimento humano, o sentido da vida, o valor estético de uma obra. A formação, para ser integral, terá também de atender à necessidade de refletir sobre estes temas, com os valores e conceções que eles envolvem e assim «capacitar intelectualmente o sujeito para os refletir todos, incluindo aqueles que pessoalmente possa recusar ou apareçam como socialmente inaceitáveis» (2007a: 278).

A universidade não esgota a sua missão num ensino especializado que passe ao lado da dimensão espiritual do homem e da promoção das suas aspirações culturais. Os jovens têm também a expectativa e o direito de encontrar no ensino superior um lugar que os humanize e lhes permita a “ilustração”, a fim de poderem assumir um relacionamento crítico com o que aprendem e com as interpelações que o mundo social lhes dirige. Trata-se, pois, de prover não só ao imperativo de delinear os eixos duma

estratégia de investigação e ensino, não apenas na confluência dos interesses da utilidade imediata que é imposta pela habilitação profissional nas suas variadas dimensões, mas também de cultivar os ideais que permitem lidar com os múltiplos saberes, indispensáveis à organização do tempo presente, assim como desenvolver sentimentos de pertença e de responsabilidade para com as questões que afligem a sociedade. Um ensino que se limite a treinar a resolução de questões que surgem no dia-a-dia da atividade profissional, arrisca-se a repetir resultados padronizados e a rememorar formulários, no esquecimento completo dos problemas e princípios que estão na sua origem e poderão promover a sua renovação. Mas também, um ensino que se centre exclusivamente no treino das competências necessárias ao futuro desempenho profissional, acaba por confinar as pessoas nos estreitos limites do trabalho que realizam, tornando-as insensíveis às dimensões da vida que transcendem os interesses meramente individuais. Nesta linha, Acílio reclama para o ensino universitário nos tempos atuais, o dever de «contrariar a corrente individualista que percorre a sociedade, e antepor à vertigem das imagens e ao imediatismo de receita, a dimensão do *tempo* e a sobredeterminação da *linguagem*, nesse intuito, compete-lhe também exercer alguma resistência criadora e não recuar sobre o lugar necessário da escrita, do tempo, do esforço, da palavra e do silêncio – tal como na música, que se esvairia se só houvesse sons (melódicos ou harmónicos) sem a reiteração das pausas» (2017: 31-32).

Se o incremento dos cursos tecnocientíficos constitui a resposta duma universidade que sofre as escoriações infligidas pelos que seguem por itinerários socialmente mais vantajosos e julgam o mérito das suas realizações com base em padrões de produtividade empresarial, ela não poderá deixar de atender ao confronto que vive com a herança que modelou os contornos mais expressivos da sua fisionomia. O saber tecnocientífico padece do desgaste que o avanço da investigação científica impõe, ou seja, envelhece rapidamente sob o efeito da desatualização: «o que rende menos será substituído pelo que é mais rendível, princípio que se converteu numa espécie de primado tecnológico, extensivo aos diversos sectores sociais» (2007a: 286). Pelo contrário, o mundo da cultura e, em particular, o da sabedoria que a filosofia cultiva, mantém-se rejuvenescido quando pensa os temas e problemas do nosso tempo, reincidindo nas perplexidades que os textos clássicos debateram. Olhá-los como produtos descontinuados, à semelhança dos instrumentos tecnológicos que foram substituídos pelos novos modelos da série, é optar por viver sem uma parte substancial dos nossos recursos disponíveis que a tradição acumulou. Por isso, Acílio julga indispensável «continuar a falar de tradição filosófica por referência ao que torna possível qualquer tomada de posição filosófica futura, mesmo a mais antifilosófica» (1996: 170-171), sob pena de empobrecermos o legado que configura a nossa mundividência do presente e o rumo do futuro.

O aumento da frequência de estudantes nas áreas da tecnociência ratifica a orientação que atualmente domina o ensino universitário, mas o rumo da universidade não poderá vergar-se ao peso dos indicadores demográficos e dos imperativos sociais mais imediatistas, ao ponto de deixar de atender não só à componente da investigação que, como lembra Ricoeur, permite a renovação do ensino, mas também à correlação com o saber em geral ou a cultura, que impeça o estrangulamento das relações com o mundo da vida. Por meio da reflexão que os grandes textos da cultura nos inspiram aprende-se a refigurar o olhar para, como dizia Merleau-Ponty, que Acílio recorda, o mundo nos não seja indiferente (2012b: 24), ou para que «a verdade se reflita em função do viver» (2012b: 39-40). A missão da universidade está a ser acometida por um conjunto de novas solicitações, onde, a par das atividades de ensino e investigação, se perfilam as ligações ao mundo social, à indústria, à economia, em geral, com o intuito de promover o desenvolvimento, incentivar a inovação, proporcionar soluções científicas e tecnológicas para os problemas da sociedade e, claro está, gerar fundos para o financiamento das suas atividades (2012a: 32-33). Se nos não pudermos elevar a uma ideia de sociedade que possa mobilizar o nosso empenhamento profissional e cívico não só no que se pode fazer, mas acima de tudo no que *merece ser feito*, corremos o risco de ser presas fáceis da retórica manipuladora do vício informativo e dos mais inconfessáveis populismos. Um estilo de formação universitária que olhe exclusivamente o homem pelo lado da sua racionalidade

instrumental ou estratégica produtiva, esquece que «ela é também intersubjetiva, comunicacional» (2011a: 59), em relação estreita com o «mundo vivido», uma conceptualidade, põe em evidência Acílio Rocha, que José Luís Barreiro foi buscar a Habermas e Husserl, para sublinhar a importante tarefa de Ilustração que compete à universidade exercer, não ao jeito do século XVIII, mas atendendo às exigências e desafios que a vida social e política do nosso tempo colocam hoje aos homens e mulheres, chamados a fazer opções que se querem esclarecidas, requisito indispensável da liberdade.

Acílio dirige duras críticas à forma como em Portugal se lidou com o denominado Processo de Bolonha, que ficou substancialmente inquinado pela discussão em volta da duração dos ciclos de estudos, que não só não conseguiu a almejada uniformização a nível europeu, como acabou por criar mesmo uma disparidade entre Portugal e Espanha. Em todo este processo, saiu vencedora uma agenda escondida que era simplesmente comandada por «uma opção de mercantilismo: menos financiamento, para menos anos de estudo, com menos recursos humanos e equipamentos» (2012a: 31). Prevaleceu a tónica do economicamente mais favorável que, a par da opção por um tipo de ensino útil e com valor de mercado, acabou por dar a preferência, afirma Acílio com o apoio do ilustre professor da Universidade de Santiago de Compostela, ao «projeto de uma universidade dos mercadores frente à

universidade ilustrada» (2011a:76). Também o grande desígnio que animou esta reforma de ensino, de estabelecer um Espaço Europeu de Ensino Superior, com mobilidade dos docentes e estudantes, reconhecimento dos graus académicos, flexibilização dos currículos escolares, ensino centrado na aprendizagem e na pesquisa individual e de grupo, a par dos resultados positivos que logrou alcançar, acabou por ser perturbado por uma «burocracia invasiva» que absorveu os docentes na elaboração de programas de acordo com uma nomenclatura que impunha a destriça entre objetivos, competências e conteúdos, assim como aferições e avaliações permanentes, por entre uma panóplia de regulamentos, sempre alvo de interpretações desencontradas.

A burocracia sobrepôs-se a muitas das boas intenções do Processo de Bolonha, designadamente a promoção de um ensino centrado no trabalho individual do estudante e na orientação tutorial, acabando por revelar aquilo que a burocracia é, um instrumento que promove a «inflexibilidade, consolida o conservadorismo, firma o controlo, aguça a desconfiança e obstaculiza a autêntica participação» (2012a: 32). A universidade que promove a participação, tanto ativa como idónea e responsável, dos professores e dos estudantes não consente consumir-se no vil desgaste do burocratismo que é, afirma Acílio, um instrumento destinado a instaurar dependências; logo, um obstáculo ao pleno

exercício da autonomia universitária. Associar a vida da universidade à lógica dum funcionamento burocratizado e ao ritmo das leis do mercado, é cortar o seu poder de afirmação criativo, motor da investigação e da transmissão de conhecimentos, suscetível de promover uma política educativa «capaz de proporcionar a adequada formação em torno de três imperativos: conciliar a qualidade com a quantidade; aliar cultura superior e formação profissional; conjugar igualdade com diversidade» (2012a: 34), três requisitos que, em conjunto, poderão preparar, «sem condições», para lembrar Derrida, a sociedade futura. Só assim a universidade cumpre a missão que a sua memória ancestral conserva, a de constituir um verdadeiro instrumento de humanização da sociedade, «seja no que é mais especificamente humano seja no que concerne mais propriamente à vida material» (2012a: 35). Sem o apoio destas duas componentes, o andamento da universidade desequilibra e tropeça, ora degenerando num humanismo desenraizado e reativo, ora num tecnicismo individualista e fechado. A universidade foi uma criação europeia de ciência e cultura, em que sobressai a afirmação do poder livre da razão, e é neste equilíbrio, que a história tem vindo a testemunhar, que radica o vigor que a tem constituído como uma parte essencial da identidade europeia.

**BIBLIOGRAFÍA**

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'», em *Revista Portuguesa de Filosofia*, 22 (2), pp. 171-206 [número especial, "Estruturalismo"].

(1976b) «Dialéctica e ideologia em Althusser», em *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 versus dialéctica: a contemporaneidade dum debate», em *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», em *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.

(1992) «Pregnância lógica dos mitos: a via original de Lévi-Strauss», em *Revista Portuguesa de Filosofia*, 48 (4), pp. 511-550 [número especial, "Filosofia e Mito"].

(1994) «'Genealogia', poder e subjectividade: perspectivas e aporias em Foucault», em *Diacrítica*, Braga, Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, 9, pp. 5-36.

(1995) «Estruturalismo e dialéctica», em *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», em *Arquipélago/Filosofia*, Revista da Universidade dos Açores, Ponta Delgada, 5, pp. 161-173 [número especial, "A Filosofia no Mundo Actual"].

(2000) «Le structuralisme et l'exigence critique: du sens de l'«intelligibilité» à l'intelligibilité du 'sens'», em E. Chitas/D. Losurdo (HRSG.), *Abstrakt und Konkret: Swei Schlüsselkategorien des zeitgenössischen Denkens*, Frankfurt am Main, Peter Lang GmbH, pp. 41-60.

(2002) «Pré-lógico», em *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», em *Revista Portuguesa de Filosofia*, 59 (2), pp. 483-512 [número especial, "Filosofia e psicanálise: perspectivas de diálogo"].

(2005) «Sartre e Foucault: da linguagem à experiência radical, ou as aporias de um debate», em C. Reimão (coord.) *Jean-Paul Sartre: uma Cultura da Alteridade – Filosofia e Literatura*, Universidade Nova de Lisboa, pp. 61-102 [volume dedicado a Sartre].

(2006) «L'‘anthropologie structurale’ de Claude Lévi-Strauss, entre universalisme et relativisme», em 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...», em 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’», em *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», em *Diacrítica*, Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, Braga, 23 (2), pp. 75-88.

(2009b) «Entre inteligibilidade estrutural e dialéctica», em A. Enrique Carretero Pasin y Juan R. Coca (eds.) *Sociologias de los márgenes*, Huelva, Hergué Editorial, pp. 191-199 [Homenagem ao Prof. Juan Luis Pintos de Cea-Naharro].

(2009c) «O efémero e o profundo», em Maria Zara Coelho (ed.), *Não Poupes no Semeiar: Trinta Anos de Comunicação*, Aníbal Alves, Braga: Centro de Estudos Comunicação e Sociedade/ Universidade do Minho/ Pé de Página, pp. 15-22 [Homenagem ao Prof. Aníbal Augusto Alves].

(2010a) «Lacan no ‘estádio do espelho’ hegeliano», em Leonel R. Santos (coord.), *Razão e Liberdade*, vol. II, Lisboa, Centro de Filosofia

da Universidade de Lisboa, pp. 1443-1466 [Homenagem ao Prof. Manuel José do Carmo Ferreira].

(2010b) «Claude Lévi-Strauss, entre filosofia e antropologia (I)», em *Brotéria*, 171 (1) pp. 37-53; (II), *Brotéria*, 171 (2/3) pp. 177-184.

(2011a) «Uma aposta pela autonomia em redor de uma aliança de valores», em *Fidelidade à Terra*, Universidade de Santiago de Compostela, pp. 55-77 [Homenaxe a Xosé Luís Barreiro Barreiro].

(2011b) «Natureza e cultura no pensamento de Lévi-Strauss», em Francisco Javier Barcia González (ed.), *A razón ecológica*, Universidade de Santiago de Compostela, pp. 21-42.

(2012a) «A Universidade, entre autonomia e heteronomia», em *Scientia Iuridica - Revista de Direito Comparado Português e Brasileiro*, 61 (328), 328, pp. 7-37.

(2012b) «A filosofia para além da academia», em *Diacrítica*, Universidade do Minho, Centro de Estudos Humanísticos, 26/2, pp. 15-41.

(2012c) «A universidade, aquém e além das crises», em Marcelino Agis Villaverde e outros (eds.), *A Universidade: raízes históricas e desafios de futuro*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, pp. 211-222.

(2015) «O estruturalismo: mito-poética e racionalidade», em Oscar Parcero Oubiña, Roberto Sixto Blanco e Martín González Fernández (eds.), *O discurso filosófico: da poética à política*, Seminario de Estudos Galegos/Departamento de Filosofía, Universidade de Santiago de Compostela, pp. 21-44.

(2015) «Antinomias althusserianas: do marxismo ao pós-marxismo», em *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 71 (1), pp. 146-172.

(2017) «A Filosofia e a Universidade», em Manuel Cândido Pimentel, Carlos Pacheco Amaral e Renato Epifânio (coord.), *Gustavo de Fraga: Pensamento e Obra*, Lisboa: MIL, pp. 23-34.

(2018) «Antiestruturalismo», em José Eduardo Franco (dir.) *Dicionário dos Antis: A Cultura Portuguesa em Negativo*, Lisboa: Imprensa Nacional, v. 1, pp. 660-674.

#### **SOBRE O AUTOR:**

(2011) *Pensar Radicalmente a Humanidade - Ensaio em Homenagem ao Prof. Doutor Acílio da Silva Estanqueiro Rocha*, org. de João Cardoso Rosas e Vítor Moura, Edições Humus/ Universidade do Minho:

– Barreiro, Xosé Luís Barreiro, «*In vino veritas*: de adegas, bibliotecas e simposios luso-galaicos de filosofia», pp. 773-794;

– França, Carlos, «Acílio Rocha: de um tom de homenagem adoptado em filosofia», pp. 123-144;

– Luz, José Luís Brandão da, «O ‘estruturalismo’ como problemática na obra filosófica de Acílio da Silva Estanqueiro Rocha», pp. 345-366;

– Martínez, Francisco José, “El estruturalismo em la obra de Acílio da Silva Estanqueiro Rocha”, pp.229-243.