

**Entre uma consciência que recorta e um intelecto que totaliza:
Continuidade e Descontinuidade em Henri Bergson e Claude Lévi-Strauss.**

Rafael Henrique TEIXEIRA

Resumo: O presente artigo apresenta uma reflexão comparativa entre as obras de Claude Lévi-Strauss e Henri Bergson. Tomo como ponto de partida os modos com os quais trabalham as noções de continuidade e descontinuidade, visando mostrar como essas noções se localizam no interior de uma problemática mais ampla, a qual julgo ser compartilhada por ambos: a questão da consciência e seu comércio com o real. Para tal, algo imprescindível é a operacionalidade que cada um confere ao elemento simbólico da experiência humana. É exatamente esse trato diferencial com o qual os signos são figurados em cada uma das obras, ora como impedimento, ora como condição de possibilidade de integração da experiência sensível, que nos permite vislumbrar os diferentes modos como esses autores prosseguem cada qual sua análise do comércio acima referido.

Palavras-chave: continuidade; descontinuidade; signo.

Introdução

O objetivo do presente artigo é mostrar como a filosofia de Henri Bergson¹ e a antropologia de Claude Lévi-Strauss são modos distintos de tratar as noções de descontinuidade e continuidade, no interior da seguinte problemática: a da relação entre a consciência (nos termos de Bergson) ou o intelecto (nos termos de Lévi-Strauss) e os dados do universo sensível.

Se a possibilidade de comparação se coloca no interior dessa problemática que julgo compartilhada, é, no entanto, a partir de uma diferença fundamental quanto à operacionalidade do simbólico - ora impedimento, ora condição de possibilidade - que os termos se resolvem em cada um dos autores. O trato do simbólico é, portanto, o substrato, aquilo que se encontra a meio caminho, seja positiva ou negativamente, da possibilidade de integração da experiência sensível.

O próprio Lévi-Strauss nos convida em *Le Totémisme Aujourd'hui* (1962) a ver nas noções de continuidade e descontinuidade uma porta de entrada para uma possível relação entre esses teóricos.

Em meio a uma retomada crítica quanto ao tratamento que a teoria antropológica ofereceu ao totemismo, afirma que o pensamento de Bergson testemunha curiosas analogias com o pensamento de vários povos que vivenciam o totemismo de dentro. Para o etnólogo, sob certos aspectos Bergson pensa como um selvagem, pois haveria uma metafísica comum, por exemplo, em sua teoria da evolução da vida e a do mundo Sioux. Parentesco entre o pensamento de Bergson e o das populações totêmicas que resultaria de um mesmo desejo de apreensão global de dois aspectos do real, aqueles que a filosofia designa como o contínuo e o descontínuo (Lévi-Strauss, 2003 [1962], p. 124).

Continuidade e Descontinuidade na Filosofia de Bergson

Bergson afirma no *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) que concepções filosóficas e científicas quanto aos estados psicológicos da consciência traduzem aquilo que é intensivo em elementos que se justapõem em um fundo de natureza espacial e extensiva. Mas quanto mais nos aprofundamos na consciência, vemos que não podemos tratar os fatos psicológicos a partir de uma descontinuidade definidora de seus aspectos. Enquanto intensidade pura, esses estados internos não possuem contornos bem definidos, como aqueles por nós percebidos no espaço a partir de seus elementos constituintes.

Apresentam, pelo contrário, uma continuidade quando desenrolados na duração pura. Para esclarecer essa diferença e a confusão sobre a qual a segunda concepção repousa, Bergson nos apresenta duas espécies de multiplicidade: a dos objetos materiais e a sua descontinuidade manifesta, e a dos fatos da consciência, que apenas tomam a forma de grandezas numéricas e justapostas por intermédio de alguma intervenção simbólica. Os fatos da consciência apenas podem ser contados sob condição de uma operação simbólica representá-los enquanto unidades homogêneas, ocupando lugares distintos em um espaço ideal (Bergson, 1946 [1989], p. 67 e 92).

As representações simbólicas acionadas acabam por modificar as próprias condições normais da percepção interna. Uma qualidade, intensidade pura, torna-se quantidade, através da projeção dos estados psíquicos em um espaço de fundo que lhes fornece o caráter de multiplicidade distinta. Tal é a imagem de nossos estados interiores

¹ Agradeço à Prof^a Débora Cristina Morato Pinto (Departamento de Filosofia – CECH/UFSCar) pela introdução à filosofia de Henri Bergson, a qual tornou possível o desenvolvimento da reflexão que venho propor por meio deste artigo.

quando a noção de tempo empregada é a de um símbolo, signo que se distingue da verdadeira duração pelo modo como sua passagem é justaposta ao espaço.

Haveria, então, duas concepções possíveis de duração. Numa intervém a idéia de espaço, cuja exterioridade recíproca é a característica dos elementos que ocupam esse meio idealmente homogêneo; noutra, a duração pura, tomada como sucessão de nossos estados de consciência. Somente quando nosso Eu se deixa viver, quando se abstém de estabelecer distinções entre o estado presente e os estados anteriores, é que os fatos da consciência não mais se apresentam como exteriores uns aos outros, mas a partir de sua interpenetração recíproca. A sucessão na duração apresenta-se sem distinção, como uma penetração mútua, uma solidariedade interna com organização íntima de seus elementos, cada um deles sendo representativo do todo. Mudanças qualitativas que se fundem, penetram, e confundem, sem contornos precisos. Trata-se de uma heterogeneidade pura, uma multiplicidade indistinta ou qualitativa.

Há um espaço real, sem duração, onde fenômenos aparecem e desaparecem simultaneamente a nossos estados de consciência. Mas há também uma duração real, cujos momentos heterogêneos se penetram. No entanto, uma troca entre essas dimensões se estabelece: cada um desses momentos é aproximado de um estado do mundo exterior que lhe é contemporâneo, separando-se dos outros momentos por efeito dessa aproximação. E, da comparação entre as duas realidades, nasce uma representação simbólica da duração tratada a partir de uma forma espacial.

Quando apresenta duas espécies de multiplicidade, Bergson aponta, simultaneamente, dois sentidos possíveis da palavra distinção: concepções qualitativas e quantitativas quanto ao teor do mesmo e do outro. Uma concepção quantitativa diz respeito a uma multiplicidade de termos que se contam pelo fato de se exteriorizarem uns em relação aos outros. Já uma apreensão qualitativa estabelece uma heterogeneidade que não contém a diferenciação numérica, não há uma segunda intenção da consciência em contar as qualidades ou as fazer muitas. É uma multiplicidade sem quantidade. No entanto, constantemente percebemos uma na outra, através do hábito de desenvolver o tempo no espaço através da representação simbólica da duração real.

A intromissão da forma espacial na duração aponta para uma consciência com insaciável desejo de distinguir, que substitui a realidade pelo símbolo. Essa aparente descontinuidade da vida, percebida como estados justapostos, é derivada do próprio fato de nossa atenção prender-se aos fatos descontínuos. Contudo, afirma Bergson:

a descontinuidade com que aparecem destaca-se sobre a continuidade de um fundo no qual se desenham e ao qual devem os próprios intervalos que os separam [...] Nossa atenção fixa-se neles porque a interessam mais, mas cada um deles é carregado pela massa fluida de nossa existência psicológica inteira. Cada um deles não é mais que o ponto mais iluminado de uma zona movente que compreende tudo o que sentimos, pensamos, queremos, tudo aquilo, enfim, que somos em dado momento. É essa zona inteira, na verdade, que constitui nosso estado. Ora, de estados assim definidos pode-se dizer que não são elementos distintos. Continuam-se uns aos outros num escoamento sem fim (Bergson, 2005 [1907], p. 03).

Trata-se, portanto, de uma disposição do espírito que torna o Eu refratado e subdividido, que, adequando-se às exigências da linguagem e da vida social, perde pouco a pouco de vista seu Eu-fundamental. Os fatos psicológicos internos e vivos que o conformam encontram-se primeiro refratados, e depois solidificados no espaço homogêneo que é produto do entendimento, de uma consciência que divide, justapõe e diferencia. Escamoteia-se o Eu real e concreto por sua representação simbólica em detrimento da continuidade manifesta de um Eu que dura (*id.* 1946 [1889], p. 95).

Produz-se, portanto, segundo a concepção de Deleuze (2004 [1966], p. 14), uma mistura. A pureza dessa duração enquanto dado imediato da consciência, marcada por heterogeneidade e continuidade, é afetada pela introdução de distinções extrínsecas, cortes homogêneos e descontínuos:

A duração pura apresenta-nos uma sucessão puramente interna, sem exterioridade; o espaço apresenta-nos uma exterioridade sem sucessão [...] Produz-se entre os dois uma mistura, na qual o espaço introduz a forma de suas distinções extrínsecas ou de seus “cortes” homogêneos e descontínuos, ao passo que a duração leva a essa mistura sua sucessão interna, heterogênea e contínua. Desse modo, somos capazes de “conservar” os estados instantâneos do espaço e justapô-los em uma espécie de “espaço auxiliar”; mas também introduzimos distinções extrínsecas em nossa duração, decompômo-la em partes exteriores e a alinhamos em uma espécie de tempo homogêneo (*ibid.* p. 27).

Diante dessa situação, a filosofia bergsoniana propõe uma divisão dos mistos da experiência por meio da intuição. A questão é estabelecer diferenças de natureza em representações que não o fazem, e que dão origem a falsos problemas filosóficos e científicos. Essa questão dos mistos da experiência, sua decomposição em direção às condições da mesma, levar-nos-ia a uma regra metodológica complementar, que é a de colocar os problemas em função do tempo e não do espaço. Como maneira de ser do tempo, que diz respeito à duração do Eu-profundo, a duração é o meio e lugar das

diferenças de natureza, bem como é através da duração interna que se revelariam outras durações que pulsam em outros ritmos² (*ibid.* p. 14). Algo de que tratarei de modo pontual mais adiante.

Esses diferentes níveis da experiência que se apresentam à consciência apontam conseqüentemente para dois modos de conhecer as coisas: dando voltas ao seu redor ou nelas entrando. A primeira depende de um ponto de vista e de símbolos pelos quais nos exprimimos, detendo-se no relativo, enquanto a segunda atinge o absoluto, operação contraposta a qualquer tipo de análise científica³:

Segue-se daí que um absoluto só poderia ser dado numa *intuição*, ao passo que todo o resto é da alçada da *análise*. Chamamos aqui de intuição a simpatia pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com aquilo que ele tem de único e, por conseguinte, de inexprimível. Pelo contrário, a análise é a operação que reconduz o objeto a elementos já conhecidos, isto é, a elementos comuns a esse objeto e a outros [...] Toda análise é assim uma tradução, um desenvolvimento em símbolos, uma representação tomada de pontos de vista sucessivos a partir dos quais anotamos a cada vez um novo contato entre o objeto novo, que estudamos, e outros, que acreditamos já conhecer [...], varia sem descanso os símbolos para perfazer a tradução sempre imperfeita. Prolonga-se, portanto, ao infinito. Mas a intuição, se ela é possível, é um ato simples (Bergson, 1946 [1903], p. 181)⁴.

Vimos que o decorrer de nossa existência é marcado por passagens de um estado psicológico a outro. Mas cada um desses estados não forma um bloco, tampouco permanece o mesmo durante todo o tempo em que ocorre. Toda afecção, volição ou representação modifica-se a todo instante: se um estado de alma cessasse de variar, sua duração deixaria de fluir. A duração não é um instante que substitui o outro, aqui só haveria um presente sempre recomeçado, nada de evolução, mudança e prolongamento do passado no atual (Bergson, 2005 [1907], p. 05). Ela é progresso contínuo de um

² A extensão da duração ao universo material aparece apenas mais tarde, em *Matière et Mémoire* (1896), e mais adiante é estendida à totalidade do universo, em *La Évolution Créatrice* (1907), e da seguinte maneira: um fio tênue prenderia o sistema solar à totalidade inteira do universo, e através dele se transmite até a menor parcela do mundo a duração imanente ao todo do universo. O universo dura, e durar significa, nesse caso, além de solidariedade e interpenetração recíproca de estados e momentos: invenção, criação de formas e elaboração continua do absolutamente novo. Nada impede, pois, que o mundo material tenha uma forma de existência análoga a nossa quando reintegrado no todo de um universo que dura. Ultrapassando os sistemas artificiais isolados pela ciência, cujos pressupostos são compartilhados por uma inteligência desenvolvida tendo em vista a ação, estes devem ser antes comparados ao sistema natural que é o próprio universo, o todo do real em sua continuidade indivisível.

³ Bergson acaba por colocar à prova aquilo que a ciência realiza ao promover os dados da experiência vivida a objetos pensáveis dentro de um espaço lógico, um discurso finito que torna pensável o contínuo (Prado Jr., 1989 [1965], p. 74). É importante apontar para o fato de que sua obra perpassa pelo diálogo com diferentes áreas da ciência: psicologia, física, biologia e as ciências sociais.

⁴ As traduções de citações retiradas de obras em língua francesa são de minha autoria.

passado que aumenta e se conserva a todo instante. Mas também uma mudança constante torna essa mesma duração irreversível, algo novo e imprevisível vai se acrescentando ao que havia antes. Existir consiste, aliado a esse prolongamento definidor de todo o percebido, e da penetrabilidade e indistinção dos estados pelos quais se passa, em mudar, criar-se indefinidamente a si mesmo. Tempo vivido e absoluto que se distingue do tempo pensado, abstratamente concebido como uma relação entre momentos.

Com tais abstrações, a filosofia tem dificuldades em encontrar algum tipo de absoluto no mundo movente dos fenômenos, a movente originalidade das coisas, algo diferente da fixidez e monotonia percebidas por nossos sentidos hipnotizados pela constância de nossas necessidades (*id.* 1946 [1920], p. 116). E se há uma realidade que apreendemos por dentro é a de nosso Eu que dura, seu escoamento através do tempo, numa vida interior que se manifesta a nós enquanto multiplicidade de estados que se esparramam - variedade das qualidades - e como unidade de um movimento que prossegue - continuidade de progresso (*id.* 1946 [1889], p. 95-98).

Se o objetivo de Bergson é mostrar como a filosofia e as ciências estabeleceram falsos problemas, a intuição é um método de diferenciação. Quando ela nos dirige ao interior de um objeto, em direção ao que ele possui de único e inexprimível, é à duração que está se referindo. Dividindo os mistos da experiência em suas tendências constituintes, a intuição busca a duração nas coisas (Deleuze, 2004 [1956a], p. 97). Enquanto método de divisão, a intuição divide os mistos em duas tendências que diferem por natureza, da qual apenas uma é pura. A outra representa a impureza que compromete ou perturba a primeira (*id.* 2004 [1956b], p. 125-126).

*

Isso que foi até agora esboçado relaciona-se diretamente, na filosofia bergsoniana, a uma consciência voltada para a ação. O próprio ato de flertar com uma forma espacial que obscurece a continuidade dos fatos psicológicos relaciona-se a esse imperativo. Algo que se torna claro em *Matière et Mémoire* (1896) e de que tratarei a seguir.

Há nessa obra uma mudança de perspectiva com relação ao *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889). Este isola a consciência de toda exterioridade para captar-lhe a duração interna, depurando a experiência interna de toda sua matriz espacial. Agora se trata de verificar a imbricação interna entre exterioridade e

interioridade, ampliando, assim, o domínio da experiência. A depuração se dá em sentido contrário: reduz a interioridade para descobrir a raiz comum de seu nascimento e a do mundo exterior, reduzindo o possível dualismo entre exterior e interior a partir de um universo material definido como uma totalidade de imagens (Prado Jr., 1989 [1965] p. 117).

A matéria não se apresenta ao sujeito, no ato perceptivo, como representação ou coisa, mas como conjunto de imagens, cuja existência está a meio caminho destas. A imagem é o dado, aquilo que se oferece à percepção. É, pois, ligada aos fatos perceptivos, mas não é determinada objetivamente ou por uma consciência subjetiva transcendente. Não há imagens a não ser para a percepção, mas não é a percepção que constrói as imagens, pois estas têm a mesma natureza em toda percepção: colocam-se enquanto existência extensiva que o Eu não constrói, e o próprio ser que percebe é uma imagem entre outras (Montebello, 2003, p. 262-266). Vejamos o modo como Bergson apresenta esses elementos.

Nesse universo constituído por imagens, nosso corpo não escapa a essa condição, salvaguardada a especificidade de não ser uma imagem qualquer, mas uma imagem privilegiada, que intercala estímulos de fora e movimentos a serem executados.

Meu corpo é portanto, no conjunto do mundo material, uma imagem que atua como as outras imagens, recebendo e devolvendo movimento, com a única diferença, talvez, de que meu corpo parece escolher, em uma certa medida, a maneira de devolver o que recebe (Bergson, 2006 [1896], p. 14).

As imagens se influenciam, reciprocamente, de modo determinado e calculável. Não há escolha, apenas uma espécie de ação necessária que se cumprirá por si mesma⁵. Diferentemente, o corpo, ao exercer influência sobre as demais imagens das quais recebe estímulos, decide-se entre vários procedimentos materiais possíveis. A percepção da matéria, na forma de imagens que se apresentam ao centro de ação que é o corpo, apenas traça as ações virtuais e possíveis deste campo.

Se podemos falar em alguma espécie de representação do universo, ela se reduz a movimentos no interior do corpo, destinados a preparar a sua reação aos objetos exteriores. Se estes são imagens, nosso cérebro não cria outras imagens, apenas marca a posição de uma imagem determinada, o corpo, em relação às imagens que o cercam. E

⁵ O universo material seria ele mesmo uma espécie de consciência onde tudo se compensa e neutraliza, onde todas as partes equilibram-se umas as outras, através de reações sempre iguais às ações, o que as impede de se destacar como ocorre com o centro de ação representado pelo corpo (Bergson, 2006 [1896], p. 33-34).

do esboço de seus procedimentos virtuais surgiria a representação, desse recuo em vista da ação possível⁶ e não automática.

O cérebro não tem por função produzir representações. É um instrumento de análise (com relação ao movimento recebido) e de seleção (com relação ao movimento executado). Ele se limita a distribuir e repartir movimentos, esboçando uma pluralidade de ações possíveis.

O sistema nervoso não é um aparelho destinado a fabricar representações; sua função é receber excitações, montar aparelhos motores, e apresentar o maior número possível desses a uma excitação qualquer dada. Onde repousaria, então, a riqueza dessa percepção⁷ que não tem em vista a especulação, e dá cabo a representações apenas de modo secundário como uma consequência posterior à ação? Ela simboliza a parte crescente de indeterminação deixada ao homem diante das coisas. A amplitude da percepção mede exatamente a indeterminação da ação consecutiva a esse recuo que permite uma relação não mecânica entre corpo e demais imagens (*ibid.* p. 26-28).

Uma imagem, enquanto objeto material, é solidária à totalidade das outras imagens; ela continua nas que seguem e prolonga aquelas que a precedem. Assim se caracterizaria uma existência pura e simples. Para que essa mesma imagem seja transformada em representação, é necessário suprimir o que a segue e precede, bem como o que a preenche. Uma imagem presente age, de cada um de seus pontos, sobre todos os pontos das outras imagens, onde para cada ação segue uma reação, caminho por que passam em todos os sentidos as modificações que se propagam na imensidão do universo. Uma imagem representada apresenta-se isolada, pois se trata de uma representação apenas virtual, neutralizada no momento em que passaria ao ato pela obrigação de prolongar-se e perder-se em outra coisa.

Mas, convertido o objeto em representação através do recuo realizado pelas operações do campo perceptivo, deixa-se de se apresentar inserido no ambiente como

⁶ Muitos dos erros da filosofia nasceram de uma confusão sobre esse ponto. De conferir à percepção um interesse puramente especulativo, quando, na verdade, trata-se de um interesse voltado para a ação. Distinção que Bergson realiza a partir do que alguns autores reconhecem como uma genealogia ou teoria genética da inteligência (Montebello, 2003, p. 41-42). Embora essa temática seja central no pensamento bergsoniano, ocupando boa parte de *Matière et Mémoire* (1896) e de *La Évolution Créatrice* (1907), não discorrerei sobre a mesma de modo mais detalhado, em virtude dos objetivos que contemplam o presente ensaio.

⁷ Bergson (2006 [1896], p. 31) deixa de lado inicialmente toda uma complexa relação entre memória e percepção, em detrimento do que chama de percepção pura, pois seu interesse, nesse momento, é tratar de um ser absorvido no presente e capaz de obter da matéria uma percepção imediata e instantânea. O próprio Bergson estabelecerá os limites disso - que chama de teoria da percepção pura ou exterior - a

uma coisa em continuidade de ações para destacar elementos recortados em vias da ação, como um quadro. Os objetos abandonam sua ação real para figurar sua ação virtual, que nada mais é que a influência possível do ser vivo sobre os objetos para os quais se volta⁸.

Outro atenuante ao estabelecimento de cortes e descontinuidades por parte dos seres vivos na continuidade de ações e reações de um universo que dura é o fato de que, ao constituírem zonas de indeterminação com o recuo e desenho de linhas de ação possíveis, são suprimidas as partes dos objetos para os quais se voltam e cujas funções não lhe interessam. Novamente, portanto, esse tipo de percepção é marcada pelo seu isolamento: retemos de passagem o que somos capazes de influenciar. Contrariamente à matéria, que, na qualidade de imagens, são indiferentes umas as outras pelo mecanismo que as vincula e que faz com que apresentem reciprocamente umas com relação às outras todas as suas faces ao mesmo tempo. Agindo e reagindo entre si, através de todas as suas partes elementares, nenhuma é percebida ou percebe conscientemente.

Há, portanto, uma diferença de grau entre as imagens no que toca a Ser e Ser consciente ou percebida, ou, dito de outro modo: a realidade da matéria e sua representação. A primeira diz respeito à totalidade de seus elementos e ações de todo tipo, a segunda é a medida de nossa ação possível sobre os corpos:

poderíamos dizer que a percepção de um ponto material inconsciente qualquer, em sua instantaneidade, é infinitamente mais vasta e completa que a nossa, já que esse ponto recolhe e transmite a ação de todos os pontos do mundo material, enquanto nossa consciência só atinge algumas partes por alguns lados. A consciência – no caso da percepção exterior – consiste precisamente nessa escolha. Mas, nessa pobreza necessária de nossa percepção consciente, há algo positivo e que já anuncia o espírito: é, no sentido etimológico da palavra, o discernimento (*ibid.* p, 35-36).

partir de uma memória reintegrada na percepção por complexos mecanismos, a qual constituiria a subjetividade de nossa percepção.

⁸ Nesses termos, uma teoria da percepção pura no sentido bergsoniano se daria do seguinte modo: não deve ser buscada a origem da percepção, como se seu nascimento se originasse no cérebro. Deve-se buscar o modo pelo qual ela se limita, já que, de direito, ela seria uma imagem do todo. Não difere em natureza daquilo com o que se relaciona; não resulta de movimentos interiores ao cérebro, pois este é apenas uma imagem como as outras, envolvido em ações e reações como as demais imagens. O continente não sai do conteúdo. O que existe é uma relação entre o cérebro e as imagens exteriores, guardada a diferença de grau que representa sua indeterminação do querer no trajeto do processo sensório motor, entre estímulos recebidos e projetados, cuja relação deixa de ser mecânica como entre as demais imagens (*ibid.* p, 31).

As qualidades percebidas por uma percepção dotada desse caráter refletem as outras imagens do ponto de vista das ações possíveis sobre elas, simbolizando certa direção de minha atividade, certa necessidade, não reunindo, portanto, uma imagem completa desse mesmo objeto. Pois efetuar a percepção da influência de todos os pontos de todos os corpos em sua atividade recíproca seria descer ao estado de objeto material, passando por cima da percepção consciente e seu discernimento prático.

A continuidade rompida por nossas necessidades faz da matéria simplesmente um veículo de ação. O ato de perceber consiste em separar e estabelecer cortes na continuidade de um real que dura: a ação possível do corpo sobre os objetos. Há, pois, primeiramente, uma continuidade extensa na qual figura o centro de ação, que é nosso corpo, o qual ilumina as partes da matéria sobre as quais teria influência, delimitando, num segundo momento, corpos distintos no meio que nos cerca. Deixando-se filtrar a ação real das coisas exteriores, detemos nela apenas a ação virtual das coisas sobre nosso corpo e vice-versa.

*

Os elementos presentes no modo como opera a percepção são imperativos determinantes também na forma adquirida pela inteligência, voltada a uma porção isolada do mundo material, cujo objeto principal é o sólido inorganizado, a matéria bruta (*id.* 2005 [1907], p. 213). Essa matéria nos oferece uma extensão contínua, como apontei acima, mas através de um ato do espírito, tratamo-la como composta de unidades provisoriamente definitivas (partes exteriores a partes), escolhendo uma descontinuidade que nela imputamos. Por um ato do espírito, a inteligência representa os objetos do mundo extenso e contínuo a partir da descontinuidade, visando a um objeto útil praticamente.

O homem vive em sociedade, associa-se a outras inteligências. Seus membros se comunicam entre si através de signos, numa linguagem que torna uma ação comum possível. Os signos tornam-se extensíveis a uma infinidade de coisas, carregam consigo uma tendência para se transportar de um objeto a outro, mobilidade que permite estender-se das coisas às idéias. A linguagem liberta a inteligência de permanecer encravada nos objetos materiais que lhe interessavam, mas o faz à forma da matéria bruta.

A linguagem, que permite estender o campo de operações da inteligência, foi feita para designar coisas. Toma a palavra quando não está repousada sobre nenhum

objeto material para aplicá-la em um objeto que não é uma coisa. Mas ao fazê-lo, converte-o também em coisa. Mesmo não operando sobre a matéria bruta, conserva os hábitos contraídos dessa operação. Portanto, símbolos constituem um mundo inteligível à maneira dos sólidos. E toda a realidade, por fluida que seja, é pensada sob a lógica dos sólidos, na medida em que só nos sentimos à vontade no descontínuo, imóvel e mortuário.

Diante dessa incompreensão da verdadeira natureza de um real que dura, cabe à filosofia, denunciando as ilusões postuladas pelo entendimento, originário da disposição natural de um espírito voltado para a ação, buscar uma concepção global que atinja o todo da realidade. Para encontrá-la, é necessário ir até as profundezas do ser.

Contudo, esse nível mais profundo é da mesma natureza que o todo da natureza, cuja unidade é manifesta na duração. A intuição da duração, tal como se apresenta como dado imediato a um Eu que se abriga da exterioridade (dos elementos educativos, simbólicos e lingüísticos), não é o conteúdo de nossas percepções, mas o fluxo da consciência acessível à observação interior. É a descoberta desse dado interior que escarnece a unidade do Ser e do mundo (Vieillard-Baron, 2004, p. 46). Desse modo, se podemos falar numa psicologia bergsoniana, é no sentido de uma abertura à ontologia, trampolim para uma instauração no Ser e naquilo que comunga com a totalidade do universo: nossa consciência, os viventes e todo o mundo material duram (Deleuze, 2004 [1966], p. 62).

Continuidade e Descontinuidade no Estruturalismo de Lévi-Strauss

Diante das articulações aqui propostas, cabe ressaltar que o substrato principal sobre o qual opereirei a análise para o caso de Lévi-Strauss é a obra *La Pensée Sauvage* (1962). Também os campos do parentesco e da mitologia trariam possibilidades outras de articulação entre as noções de continuidade e descontinuidade. Contudo, em termos de uma economia interna à análise, tomo como referencial as reflexões lévi-straussianas concernentes aos sistemas classificatórios e às operações simbólicas neles imbricadas.

Negando o postulado de que o indígena nomeia e conceitua em função de suas necessidades, Lévi-Strauss (1989 [1962], p. 17) afirma que a riqueza conceitual de sua taxonomia deve-se, como nas linguagens profissionais da ciência, a uma atenção firme às propriedades do real - manifestação de um interesse para distinções que aí possam ser introduzidas. Espécies animais e vegetais, tais como figuram nas classificações

totêmicas, não são conhecidas por serem úteis, somente adquirem essa característica por serem primeiramente conhecidas. Tal pensamento não tem como objeto primário a ordem prática, satisfaz necessidades que correspondem a exigências do intelecto.

Agrupando elementos quaisquer, introduz-se ordem no universo, virtude de qualquer classificação com relação a sua ausência. Se tais conjecturas não se dirigem para realidades como as da ciência moderna, não é em virtude de uma carência, pois além do emprego de diligências intelectuais e modos de observação semelhantes, em ambos os casos o universo é objeto de pensamento⁹.

O pensamento classificatório opera a partir de níveis em que a natureza se deixa abordar pelo conhecimento, é ajustado à percepção e próximo à intuição sensível. Não volta as costas à realidade, ao modo de uma função fabuladora¹⁰. É um modo de reflexão e observação adaptado a descobertas que a natureza autoriza, uma organização e exploração especulativa do mundo sensível em termos de sensível (*ibid.*, p. 31).

*

É importante atentar para o caráter desse sensível manuseado pelo pensamento classificatório, quando recolhido sob um pano de fundo erigido pelo intelecto:

dissemos ter procurado transcender a oposição entre o sensível e o inteligível, colocando-nos imediatamente no nível dos signos. Estes, na verdade, se exprimem um através do outro. Mesmo quando em número reduzido, prestam-se a combinações rigorosamente arranjadas, que podem traduzir, até em suas mínimas nuances, toda a diversidade da experiência sensível. Assim, esperamos atingir um plano em que as propriedades lógicas se manifestem como atributo das coisas tão diretamente quanto os sabores ou os perfumes cuja particularidade, impossibilitando qualquer equívoco, remete, no entanto, a uma combinação de elementos que, escolhidos ou dispostos de outro modo, teriam suscitado a consciência de um outro perfume. Graças à noção de signo, trata-se para nós, no plano do inteligível e

⁹ Por exemplo, nas relações estabelecidas entre o pensamento mágico e científico, que apenas operam com níveis de causalidade distintos. Enquanto a magia postula um determinismo global e integral, a ciência distingue níveis de determinismo os quais julga posteriormente serem ou não aplicáveis a outros. Embora modos de conhecimento desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos, são semelhantes quanto às operações mentais que supõem a ambas, não diferem em sua natureza. Realizam distinções e aproximações a partir de um sentimento estético que abre caminho à taxonomia ordenadora (Lévi-Strauss, 1989 [1962], p. 24-28).

¹⁰ Segundo Bergson (2005 [1932], p. 125-126 e 174-175) a função fabuladora é uma necessidade vital, a própria evolução da vida exigiria do espírito esse tipo de atividade. A natureza, depois de criar seres inteligentes no decorrer de seu processo evolutivo, previne certos perigos da atividade intelectual, como a iniciativa e liberdade que a inteligência traria em seu bojo - condições criadas pela inteligência que poderiam se tornar uma ameaça de ruptura à coesão social. Caráter funcional ao qual Lévi-Strauss (1989 [1962], p. 31) opõe atributos de ordem lógica e especulativa. Ao invés de uma função fabuladora que se desviaria do real à reveria, Lévi-Strauss propõe uma função simbólica que manifesta todas as possibilidades da vida humana em seu confronto com o real (Kéck, 2004, p. 80).

não mais apenas no do sensível, de colocar as qualidades secundárias a serviço da verdade (*id.* 2004 [1964], p. 33).

Se o signo se coloca como via intermediária entre o pensamento lógico e a percepção estética, o sensível não é conhecido como uma matéria indistinta e confusa. A natureza que se presta ao conhecimento não é passiva e amorfa, mas, desde o princípio, mediada pela cultura. Não se trata de um determinismo do plano empírico-natural, pois as condições naturais não são aceitas passivamente, não possuem existência própria, mas apenas em função daquilo que as define e fornece sentido (Kéck, 2004, p. 49).

A bricolagem é a forma de atividade deste olhar dirigido para o concreto. A composição de seu material, finito e heteróclito, é resultado de um contingente das oportunidades apresentadas, onde cada elemento representa um conjunto de relações ao mesmo tempo concretas e virtuais.

Os elementos que o *bricoleur* coleciona são signos. Começa inventariando um conjunto pré-determinado, resíduos de obras humanas, um subconjunto da cultura. Opera, pois, por signos enquanto mensagens pré-transmitidas que coleciona e com as quais apenas opera uma reorganização, limitando-se a obter o grupo de suas transformações. Opera por analogias e aproximações, cujas criações se reduzem a um arranjo novo de elementos cuja natureza é modificada em sua disposição final, instaurando relações entre termos que são sobras, pedaços, vestígios de processos psicológicos ou históricos, os quais cumprem com os termos de uma necessidade de ordenação do universo.

Desse modo, as imagens significantes das elaborações classificatórias se definem como palavras de um discurso desmontado, não advêm do puro devir, são produtos já elaborados. Através de um arranjo estrutural de sobras e pedaços, obtidos por processos de quebra e destruição, os restos são tornados indefiníveis com relação à linguagem anterior, mas participando de modo útil na formação de um novo ser. Se uma lógica concreta é possível, é no sentido de um jogo de espelhos que faz o reflexo equivaler a objetos, quando signos assumem o lugar de coisas significadas anteriormente, e cujo conteúdo passa a ser definido no novo arranjo (Lévi-Strauss, 1989 [1962], p. 32-38).

*

Esse trabalho diz respeito a uma operação fundamental do espírito humano. O fato de o universo ter se tornado significativo com o surgimento da linguagem e da função

simbólica não implicou em ser imediatamente conhecido. O simbolismo tem como característica definidora uma descontinuidade na qual significante e significado constituem-se como dois blocos complementares, cabendo ao conhecimento estabelecer entre eles uma relação de continuidade. O que se dá através de um processo que permite identificar um em relação ao outro, quando alocados nas relações que o pensamento simbólico erige para entendimento e organização do universo sensível (*id.* 2005 [1950], p. 41).

Referindo-se às afirmações de Lévi-Strauss na *Introduction à l'Ouvre de Marcel Mauss* (1950), Deleuze afirma:

signos significantes, sempre existem em demasia. É que o significante primordial é da ordem da linguagem; ora, seja qual for a maneira que é adquirida a linguagem, os elementos da linguagem são dados todos em conjunto, de uma só vez, já que não existem independentemente de suas relações diferenciais possíveis. O significado em geral, porém, é da ordem do conhecido; ora, o conhecido acha-se submetido à lei de um movimento progressivo que vai por parte, *parte extrapartes*. E sejam quais forem as totalizações operadas pelo conhecimento, elas permanecem assintóticas à totalidade virtual da língua ou da linguagem. A série significante organiza uma totalidade preliminar, enquanto que a significada ordena totalidades produzidas (Deleuze, 2006 [1969], p. 51).

Os elementos do universo sensível que adquirem significado possuem um sentido que é de posição, efeito de uma espécie de captura no interior de um espaço estrutural constituído por ordens de vizinhança. Tais lugares e espaços são anteriores às coisas e seres que os vêm ocupar, sendo que os signos não têm designação extrínseca ou significação intrínseca, mas somente um sentido de posição, que se efetua como um resultado ou efeito que se deve a uma relação diferencial¹¹ (*id.* 2002 [1972], p. 243).

Nesse intento, toda a lógica do pensamento classificatório é movida pela exigência de cortes diferenciais, sistema utilizado à maneira de uma grade, que na ininteligibilidade com aparência de fluxo indistinto da natureza introduz recortes e contrastes, condições formais de uma mensagem significativa; método que assimila toda

¹¹ Maniglier (2005, p. 13) afirma que quando Lévi-Strauss define a antropologia como uma teoria dos universais do espírito humano - identificados à função simbólica - o que buscou fazer foi tornar-se sensível às unidades não observáveis que são os signos, incorporais constituídos a partir de parâmetros puramente diferenciais.

espécie de conteúdo nas relações que engendra, e que é capaz ainda de garantir a convertibilidade dos diferentes níveis da realidade vivida.

O sistema classificatório, ao mesmo tempo em que opera a ordenação do sensível, através de homologias, articula os distintos níveis da experiência em uma totalidade organizada. Aquilo que Lévi-Strauss reconhece como operadores totêmicos seriam os responsáveis por transcender a oposição entre natureza e cultura. Estabelecem relações de homologia, no plano do intelecto, entre condições naturais e sociais, através de uma equivalência de contrastes significativos situados em vários planos: geográfico, meteorológico, zoológico, botânico, técnico, econômico, social, ritual, religioso e filosófico (Lévi-Strauss, 1989 [1962], p. 107).

As operações classificatórias são o ponto onde o espírito humano reencontra sua inscrição na natureza, prolongando, a partir das diferenciações oferecidas pelo sensível, o movimento criador de diferenciações operado pela cultura. O espírito, separado da natureza, reencontra-a através de deformações, inversões operadas ao nível do pensamento simbólico (Kéck, 2004, p. 16).

Não é o caso de os sistemas conceituais objetivarem a explicação dos fenômenos naturais. Este é apenas o meio pelo qual se busca explicar realidades de outra ordem, não naturais, mas lógicas, pois as soluções sociológicas não se prendem a condições objetivas particulares. Não devemos nos ater ao seu conteúdo, mas a sua forma. Os mesmos meios resolvem problemas cujos elementos concretos são extremamente variáveis, apenas tendo em comum o fato de pertencerem todos a estruturas de contradição que, ao codificar uma situação natural, unificam campos semânticos distintos. As representações totêmicas são códigos que permitem passar de termos naturais para termos culturais:

insistimos em uma característica, em nosso ver fundamental, das instituições ditas totêmicas: elas invocam uma homologia não entre grupos sociais e espécies naturais mas entre as diferenças que se manifestam, de um lado, no nível dos grupos, de outro, no nível das espécies. Essas instituições repousam, então, sobre o postulado de uma homologia *entre dois sistemas de diferenças* situados um na natureza e outro na cultura (Lévi-Strauss, 1989 [1962], p. 133).

Trata-se de duas imagens, social e natural, onde os modelos conceituais das primeiras são codificados em relação aos segundos, dando cabo de uma imagem sócio-natural única, porém retalhada. A natureza nada mais é, portanto, que um modelo de

diferenciação privilegiado fornecido pela realidade, sistema de diferenças ao qual os homens recorrem para conceituar suas relações sociais (*ibid.* p. 135).

Crenças e costumes totêmicos, aparentados a outros costumes e práticas, ligam-se a esquemas classificatórios que possibilitam apreender o universo social e natural sob a forma de totalidade organizada. Suas únicas distinções resumem-se a preferências por níveis de classificação, sob o pano de fundo de seu caráter comum, que é o de implicar e autorizar o recurso a outros níveis, que do ponto de vista formal, são análogos ao nível privilegiado. Operando por contrastes entre natureza e cultura, o recurso a espécies naturais é apenas um nível entre outros, não é o único e tampouco o mais importante, mas o instrumento intelectual mais utilizado em virtude de sua posição intermediária de igual distância lógica entre as formas extremas de classificação, do particular ao abstrato.

A diversidade das espécies fornece ao homem a imagem mais intuitiva, manifestação mais direta da descontinuidade última do real, expressão sensível de uma codificação objetiva. Presta-se a um modo de apreensão sensível da seguinte combinatória: a objetividade dada na natureza, e aquela dada pela atividade do espírito (que toma a primeira emprestada para a fabricação de novas taxonomias). Independente do nível semântico escolhido para representar o sistema, já que, como dito, cada nível é conceituado com o auxílio de um código tomado de empréstimo de outro nível, a relação que busca resolver-se é a da continuidade com a descontinuidade. Um universo contínuo é representado através de um continuum de oposições sucessivas - unidade garantida por dicotomias sucessivas a partir da descontinuidade última e sensível oferecida pelas espécies naturais (*ibid.* p. 157).

O esquema lógico organiza todo um sistema de correspondências a partir de oposições entre o concreto e o abstrato, entre as especificações concretas e os desenvolvimentos lógicos que ajuda a efetuar, desdobrando-a a partir de uma oposição inicial. A partir do nível das espécies, operando passagens entre o concreto e o abstrato, totalizações e retotalizações são operadas nos diversos planos. Um corte diferencial primeiro diz respeito à escolha do nível do sistema classificatório privilegiado, que, progressivamente, por operações lógicas de diferenças e similitudes, restabelece a continuidade em outro plano, sempre no interior de um sistema de classificações simbólicas (*ibid.* p. 169).

Os sistemas totêmicos são marcados, portanto, pela existência de um pensamento classificatório que se desenvolve em níveis de abstração diferentes, jogando com as

possibilidades de agenciamento do sensível e sua passagem pelos distintos níveis da estrutura. Não se trata da projeção de uma visão sobre o sensível. O esquema conceitual acionado, e sua operação por pares de contrastes, remetem a uma pluralidade de formas de atualização do pensamento. Esse pensamento pode apreender todos os níveis de uma só vez, numa visão que restitui ao objeto a pluralidade de seus aspectos. Desprovido de existência independente, tais objetos acionados pelo pensamento classificatório adquirem o caráter ao mesmo tempo de seres empíricos e inteligíveis (Kéck, 2003, p. 30).

A partir dessas reflexões acerca do totemismo, conclui-se que mais do que uma instituição autônoma de certas regiões do mundo ou civilizações particulares, trata-se de um *modus operandi*, que escolhe o sistema de diferenças naturais como referência de conceituação. Por detrás da heterogeneidade de suas manifestações empíricas podemos, então, destacar um esquema.

Trata-se de uma exigência de cortes diferenciais entre os termos e a identificação inequívoca de cada um através de esquemas conceituais, os quais operam por meio de unidades constitutivas, mas que apenas desempenham esse papel com a condição de serem definidas, fazendo-as contrastar aos pares. Por meio destas, elabora-se um sistema que é o operador sintético entre a idéia e o fato, transformado em signo. O espírito vai da diversidade empírica para a simplicidade conceitual, e desta para a síntese significativa. Se as imagens sensíveis intervêm, é a título de símbolos (Lévi-Strauss, 1989 [1962], p. 150).

*

Há, portanto, dois aspectos de uma propriedade constante dos sistemas classificatórios. Impondo uma estrutura à descontinuidade que lhe é apresentada, esta é apenas uma função prévia, resolvida na e pela atividade classificatória (*ibid.* p. 223).

Tais processos classificatórios possuem um caráter sistemático das relações que os unem, cuja coerência interna capacita-os a uma extensão praticamente ilimitada. A intenção classificatória pode ir até seu termo em função da axiomática implícita de sua operação por pares de contrastes. Somente para de classificar no momento em que não é mais possível opor. O sistema imobiliza-se não por limitações oriundas de obstáculos empíricos dos seres e das coisas com os quais lida, nem porque emperrou seu mecanismo. Apenas por ter percorrido seu caminho e cumprido sua função. Observação

inteiramente voltada para o concreto, encontrando no simbolismo ao mesmo tempo seu começo e término.

O pensamento apreende o mundo como uma totalidade. A partir de suas propriedades invariantes, uma estrutura objetiva do psiquismo aprofunda seu conhecimento com o auxílio das *images mundi*. Pelo fato de se tratar de um sistema de conceitos imersos em imagens, estas, com sua objetividade no plano do sensível, são imediatamente transportadas a uma linguagem de vocabulário estrito, que exprime qualquer elemento por uma combinação de oposições entre unidades constitutivas, desdobrando sobre si mesma todos os elementos do real: físicos, sociais ou mentais. Lógica da compreensão na qual os conteúdos são indissociáveis das formas, numa sistemática de classes finitas para um universo feito de significações, constituído de mensagens. Tratando as propriedades sensíveis como se fossem elementos de uma mensagem, descobre nelas assinaturas, signos (*ibid.* p. 291-296).

Trata-se, portanto, de possibilidades do espírito humano de atribuir sentido à realidade através de sua função simbólica característica. O signo, do modo como aparece na obra de Lévi-Strauss, não se define por algo em si, mas através da posição ocupada em meio a uma série de diferenças. O que importa para que se torne perceptível é a repartição das oposições que atualiza na empreitada de organização da realidade sensível, atualização sempre de modo parcial, pois imbricada em distintos planos de homologias e diferenças, sempre remete a uma atualização complementar.

Segundo Maniglier (2006, p. 13) o estruturalismo é um método que não opõe o concreto ao abstrato, e que tampouco reconhece no segundo um valor privilegiado com relação ao primeiro:

Aquilo que Lévi-Strauss chama de ‘estrutura’ não é um esquema de relações entre termos reduzidos a variáveis abstratas (quer dizer, indiferentes aos conteúdos que poderiam a preencher), mas o ‘grupo de transformações’ sobre o fundo do qual cada um de seus conteúdos são determinados na qualidade de variantes. Se os conteúdos são então ‘estruturados’, não é porque são submetidos como do exterior à determinação de uma *forma* abstrata, mas porque eles apenas podem ser definidos relativamente uns com relação aos outros. Uma estrutura não é um conjunto de regras separáveis de suas aplicações, mas um campo de virtualidades sob o fundo do qual cada ato aparece como uma variante, como a atualização de uma possibilidade relativa (*id.* 2005, p. 11).

Uma estrutura não possui nem se define por um conteúdo distinto, ao modo de uma forma definida por oposição a uma matéria que lhe é exterior. Ela - a estrutura - é o

próprio conteúdo, apreendida em uma organização lógica concebida como propriedade do real, cujos conteúdos apenas podem ser definidos relativamente uns em relação aos outros (*ibid.* p. 12). Valor diferencial dos termos de uma estrutura simbólica que, diferencial em sua grade, no seu modo de operação, é diferenciadora no seu efeito, no momento em que captura elementos do universo sensível. Aqui, ao mesmo tempo, a estrutura se efetua e atualiza, bem como os produzem, na qualidade de entidades inteligíveis, ao se atualizar (Deleuze, 2002 [1972] p. 253).

Considerações finais

São projetos teóricos distintos. Bergson pauta-se na tentativa de mostrar de que maneira falsas concepções quanto ao tempo levam a filosofia a estabelecer falsos problemas. Lévi-Strauss constitui uma antropologia como espaço virtual de dados etnográficos de diversas sociedades, em proveito de uma hipótese teórica sobre as possibilidades lógicas do espírito humano (Kéck, 2004, p. 13). No entanto, meu objetivo foi mostrar como algum paralelo é possível a partir da centralidade que ocupa em ambas as obras, as noções de continuidade e descontinuidade.

Em Bergson as passagens entre esses níveis operam-se de dois modos através do símbolo. Num primeiro momento a continuidade indivisível dos estados internos da consciência se transforma em estados descontínuos a partir da intromissão da forma espacial na concepção da duração, resultando em uma representação simbólica do tempo e a tradução de seus elementos como manifestando uma exterioridade recíproca.

Num segundo momento, a continuidade indivisa da matéria tem seu ritmo esposado por uma percepção e inteligência voltadas para a ação. O universo material se apresenta a nós como uma continuidade movente e viva, tão indivisível quanto os atos da consciência. A realidade material não se recorta em substâncias separadas. Tal decomposição falta à natureza devido a uma propriedade da matéria, bem como do psiquismo, que é a compenetração¹².

A idéia de descontinuidade não exprime o conhecimento puro da matéria, apenas manifesta, atesta a tendência vital em recortar essa realidade em blocos sólidos. Passamos dos dados do sentido, que percebem o movimento ininterrupto, para a ilusão

¹² O mundo bergsoniano é uma totalidade em interação, cujos elementos individualizáveis transformam-se no curso de suas ações mútuas através de interações que se exercem no tempo (Montebello, 2003, p. 285-288).

da percepção e inteligência que, apoiadas sobre a imaginação, criam imagens fixas, cuja fonte é a ação vital que nos incita a considerar o puro devir como uma coisa utilizável.

Resta então a Bergson buscar o modo específico de reencontrar a continuidade do universo, o fio que liga nossa experiência ao movimento de todas as coisas, operação que se pautará numa intuição da duração (Montebello, 2003, p. 233-235).

Portanto, há uma continuidade primeira, a qual é recortada por uma inteligência voltada para a ação. O estabelecimento de cortes no fluxo indivisível do real responde a necessidades vitais, mais tarde transportados para o terreno da linguagem, partidária de uma mesma lógica constitutiva. A palavra impõe estabilidade àquilo que é movente e cambiante, pois a tendência que nos leva a figurar uma exterioridade nas coisas é a mesma que nos leva a viver em comunidade, é a que melhor responde às exigências da vida social (Bergson, 1946 [1889], p. 102-104).

Bergson realiza uma espécie de antropologia das necessidades, descrevendo o modo como os símbolos prolongam as necessidades humanas através do espaço social (Kéck, 2005, p. 1137). Os símbolos não vêm primeiro, mas operam a serviço de necessidades vitais, ferramentas construídas pelo corpo para agir em seu ambiente, estendendo gestos naturais em um corpo de ação expandida. O que os leva a compactuar com os mesmos imperativos de uma ação necessariamente tributária de uma fragmentação do real.

Já em Lévi-Strauss, a passagem do descontínuo ao contínuo é operada da seguinte maneira: através de operadores lógicos, os diversos níveis classificatórios são pensados como momentos de uma transição contínua e totalizadora. Se o universo é representado como um contínuo feito de oposições sucessivas, não se trata aqui de uma oposição de níveis distintos.

Na verdade, essas oposições são a condição de possibilidade ao estabelecimento da continuidade. É devido ao fato do universo se apresentar inicialmente como descontínuo, que a exigência de continuidade, dentro do intento organizador do sensível, aparece. E como vimos, há um papel central da dimensão estabelecida como o operador lógico da estrutura: no caso do totemismo, as espécies naturais e vegetais. Pois a continuidade não se acrescenta aos níveis descontínuos do exterior, mas se constitui interiormente, através do movimento pelo qual os diferentes níveis lógicos estabelecem entre si relações de conversão possíveis.

A continuidade não é um dado, mas uma exigência, que aparece ao termo da dinâmica classificatória como seu limite. Numa continuidade confusa e inapreensível,

uma percepção voltada para o concreto introduz aí distinções, descontinuidades que servirão mais tarde, através de operações lógicas e esquemas conceituais, para restabelecer uma totalidade organizada.

Portanto, podemos afirmar que os caminhos traçados por Bergson e Lévi-Strauss são distintos. Bergson parte de uma continuidade totalizadora de um Eu e de um universo que dura, vendo uma ilusão mantida pelas exigências da vida a partir de um reflexo da exterioridade sobre a interioridade. Partindo da continuidade vivida do Eu, encontra as descontinuidades da experiência humana: vendo na inteligência, atividades técnicas, vida social e, sobretudo, no espaço, formas e relações que nos separam das coisas e de sua interioridade. E, desse modo, a intuição se coloca como um retorno. Estamos separados das coisas, o dado imediato não é, portanto, imediatamente dado (Deleuze, 2004 [1956b], p. 126).

Enquanto em Lévi-Strauss, uma descontinuidade objetiva, tal como observada nas classificações do pensamento, é o ponto de partida, mostrando em seguida como essa descontinuidade é vivida e percebida, ainda no nível do pensamento, como contínua. Um conjunto de diferenças reais e sensíveis que a natureza nos permite observar, através de distinções que aí possam ser introduzidas, são desenvolvidas num campo simbólico que se utiliza de oposições para a organização da experiência em uma totalidade ou continuidade exprimível pelo trabalho do espírito humano (Kéck, 2004, 81-86).

Se num caso o signo é o resultado de um movimento de distanciamento de um real que dura, noutro ele é a própria condição de possibilidade de apreensão do universo sensível e de sua totalização ao nível da experiência. Se a mediação é aquilo que deve ser superado pelo retorno a um Ser e universo que duram para Bergson, para Lévi-Strauss ela é o material por excelência através do qual se encontra a possibilidade de totalização da experiência sensível, na sua relação inseparável com a ordenação das coisas interiores a um sistema de classificação lógica do universo.

Se em Lévi-Strauss o pensamento simbólico é o veículo pelo qual se organiza a realidade sensível, fazendo emergir entidades que não correspondem a nenhuma invariância substancial - os signos - mas que apenas possuem um valor relativo a partir da repartição das oposições que atualiza (Maniglier, 2005, p. 12 e 2006, p. 07-08), ele é a condição de possibilidade e o limite de totalização de uma experiência anterior ao pensamento.

No caso de Bergson, a questão é quais mecanismos simbólicos, efeitos de uma vida prática e em sociedade - e não sua condição - são um impedimento ao acesso àquilo que preside as operações do intelecto: a duração, que pode ser descrita como um estado de fluxo contínuo, indiviso e heterogêneo em sua composição. Seja a de um Eu ou a de um universo que dura.

Tanto Bergson quanto Lévi-Strauss tratam de uma fratura ontológica entre a consciência e o real - embora em Bergson não se trate de um ponto de partida, mas sim a artificialidade a ser superada por uma intuição da duração.

Lévi-Strauss remete o ideal da identificação com a continuidade para o domínio das classificações do pensamento lógico, em um espaço lógico e estrutural de totalização da experiência concreta. Bergson, por seu turno, resolve o dualismo entre os termos de outro modo, e em sentido inverso ao estruturalismo. Mesmo afirmando que toda experiência é governada pelas estruturas da linguagem, uma experiência pura é possível, depurada de tais vícios. Trata-se de teorias distintas que, retomando o vocabulário de Bento Prado Jr. (1989 [1965], p. 70-72), exploram a consciência em seu comércio com o real.

Rafael Henrique Teixeira

Mestre em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo

Abstract: The present article presents a comparative reflection between the works of Claude Levi-Strauss and Henri Bergson. I take as starting point the ways in which the notions of continuity and discontinuity work, aiming to show how these notions are placed within a larger problem which I believe to be shared by both: a question of conscience and its interaction with reality. For such, something essential is the operability that each one confers upon the symbolic element of the human experience. It is precisely this distinguishing trait (characters) with which the signs symbolized in each of the works, now as impediment, then as condition of possibility of integration of the sensible experience, that allows us to marvel at the different ways each of these authors continue the analysis of the interaction above mentioned.

Keywords: continuity; discontinuity; sign

Referências bibliográficas

- BERGSON, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 1946 [1889]. 180 p.
- _____. "Introduction à la métaphysique". In: Bergson, Henri. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 1946 [1903]. p. 177-227.

- _____. “Le possible et le réel”. In: Bergson, Henri. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 1946 [1920]. p. 99-116.
- _____. *A evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005 [1907]. 398 p.
- _____. *As duas fontes da moral e da religião*. Coimbra: Almedina, 2005 [1932]. 264 p.
- _____. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 2006 [1896]. 291 p.
- DELEUZE, Gilles. “A quoi reconnaît-on le structuralisme?” In: LAPOUJADE, David. *Gilles Deleuze: l’île deserte (textes et entretiens 1953-1974)*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2002 [1972]. p. 238-270.
- _____. “A concepção da diferença em Bergson”. In: DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 2004 [1956a]. p. 95-123.
- _____. *Bergson*. In: DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 2004 [1956b]. p. 125-137.
- _____. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 2004 [1966]. 141 p.
- _____. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2006 [1969]. 342p.
- KÉCK, Frédéric. “L’esprit humain, de la parenté aux mythes, de la théorie à la pratique”. *Centres serves, archives de philosophie*. v. 66, 2003. p. 09-32.
- _____. *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*. Paris: PUF, 2004. 154 p.
- _____. “The virtual, the symbolic, and the actual in bergsonian and durkheimian sociology”. *MLN*. v. 120. 2005. P. 1133-1145.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus Editora, 1989 [1962]. 323 p.
- _____. *O totemismo hoje*. Lisboa: Edições 70, 2003 [1962]. 139 p.
- _____. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004 [1964]. 442 p.
- _____. “Introdução à obra de Marcel Mauss”. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2005 [1950]. p. 11-46.
- MANIGLIER, Patrice. “Des us et des signes, Lévi-Strauss, philosophie pratique”. *Revue de métaphysique et de morale*. No 45, 2005. p. 01-18. Disponível em: <http://formes-symboliques.org>
- _____. “De Mauss à Claude Lévi-Strauss: cinquante ans après, pour une ontologie Maori”. *Centres serves, archives de philosophie*. v. 69, 2006. p. 01-18. Disponível em: <http://ciepfc.rhapsodyk.net>
- MONTEBELLO, Pierre. *L’autre métaphysique: essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*. Paris: Desclée de Brouwer, 2003. 309 p.
- PRADO Jr., Bento. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989 [1965]. 223 p.
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. “L’intuition de la durée, expérience intérieure et fécondité doctrinale”. In: VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (org). *Bergson: la durée et la nature*. Paris: PUF, 2004. p. 45-75.

Recebido em 02/12/2008

Aceito para publicação em 30/03/2009