

Prof. Luc Foisneau (CNRS / Centre d'études sociologiques et politiques Raymond Aron – EHESS)

Resumo: Neste primeiro curso, o objetivo é examinar a contribuição do Segundo *Discurso* para a reflexão antropológica. A utilização por Rousseau do conceito de estado da natureza para descrever de maneira conjectural os primeiros tempos da humanidade abriu novas perspectivas para a investigação sobre as origens da humanidade. Dois problemas serão de particular interesse para nós: o primeiro diz respeito à natureza da transformação de Rousseau do conceito de estado da natureza; o segundo diz respeito ao uso que foi feito de Rousseau pelos antropólogos, em particular Claude Lévi-Strauss (*Tristes Trópicos*).

1. Uma nova visão do início da humanidade

1.1. A importância das interpretações: Jean Starobinski.

Uma observação introdutória se impõe: as leituras de Rousseau são numerosas, e não teremos tempo para considerá-las todas, mas é bom que vocês saibam identificar algumas daquelas que marcaram a leitura que estamos fazendo hoje de Rousseau. Por definição, os intérpretes se apagam diante dos textos que interpretam, e isso é normal, mas não devemos nos esquecer que lemos autores clássicos através do que poderíamos chamar de filtros hermenêuticos - Hermes é o deus das mensagens e, portanto, da interpretação de mensagens, e os textos clássicos são mensagens que recebemos do passado. Jean Starobinski é um dos mais importantes intérpretes de Rousseau no século XX - viveu em Genebra, onde ensinou, e morreu muito recentemente. Ele publicou um livro que recomendo a vocês que propõe uma chave de leitura para toda a obra de Rousseau: *La transparence et l'obstacle*, publicado em 1971. Eis uma citação para começar:

"A sociedade civilizada, ao desenvolver cada vez mais a sua oposição à natureza, obscurece a relação imediata das consciências: a perda da transparência original anda de mãos dadas com a alienação do homem nas coisas materiais. A análise de Rousseau, neste ponto, prefigura as de Hegel e Marx; ela se assemelha a elas ainda mais porque se baseia numa

descrição do futuro histórico da humanidade.“ (J. Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, col. tel. 1971, p. 38).¹

A ideia que se pode reter desta citação é que, para Starobinski, a sociedade torna a natureza opaca para nós, tanto a que nos rodeia como a que nos diz respeito. À transparência original, que também pode ser interpretada em termos de autenticidade, a sociedade opõe a opacidade das relações com os outros baseada no desejo de parecer.

Neste primeiro curso, procuraremos mostrar como Rousseau procurou compreender as origens da humanidade a partir de um método que tem uma dupla dimensão: uma crítica do conceito de estado de natureza e uma crítica da comparação, que constitui a trama da nossa civilização. E procuraremos então compreender o impacto que a abordagem de Rousseau pode ter tido sobre um dos principais representantes da etnologia, Claude Lévi-Strauss.

2. Descrever o início: dois métodos

O primeiro método para descrever os primórdios da humanidade consiste em apoiar-se no conceito de estado da natureza para tentar corrigi-lo: é o que fará Rousseau a partir do conceito de Hobbes, que é o inventor dessa noção. O segundo método consiste em encontrar recursos dentro de si mesmo para retornar ao estado de natureza do homem, já que o caminho da arqueologia é interdito em Rousseau.

2.1. Rousseau crítico da visão de Hobbes sobre o estado da natureza

Na primeira parte do segundo *Discurso* (o primeiro: *O Discurso sobre as Artes e as Ciências*, 1750), Rousseau produzirá uma nova concepção das origens da humanidade baseada não em descrições do Novo Mundo, mas num conceito forjado por um filósofo. Seu método, em sua primeira dimensão, consistirá em tentar corrigir o que constitui para ele o grande erro da filosofia moderna e da escola de direito natural, a saber, a idéia de que é no estado de natureza que a vida humana é mais injusta, dura, cruel e breve.

É importante compreender o significado do conceito de estado de natureza: este último já não se refere a um conceito teológico, o estado de natureza pura (antes do pecado) ou de natureza

¹ «La société civilisée, en développant toujours davantage son opposition à la nature, obscurcit le rapport immédiat des consciences : la perte de la transparence originelle va de pair avec l'aliénation de l'homme dans les choses matérielles. L'analyse de Rousseau, sur ce point, préfigure celles de Hegel et de Marx ; elle leur ressemble d'autant plus qu'elle prend appui sur une description du devenir historique de l'humanité.» (J. Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1971, p. 38).

decaída (depois do pecado), como se encontra nos teólogos medievais. Hobbes certamente retoma a noção em teologia, mas para fazer um uso completamente novo dela, um uso filosófico certamente, mas acima de tudo um uso heurístico. O conceito de estado de natureza que ele inventa refere-se a uma experiência de pensamento: tentemos conceber o que poderiam ser as relações entre os seres humanos na ausência de um Estado, ou seja, de um poder central capaz de lhes impor regras de conduta. Se Hobbes se refere às populações do Novo Mundo como prova de que seu conceito de estado de natureza pode receber conteúdo positivo, não parte deste caso para deduzir seu conceito.

Certamente Hobbes também se refere à igualdade, que, segundo ele, reina no estado da natureza (capítulo XIII do *Leviatã*), mas é uma igualdade que vai de mãos dadas com a transformação deste estado em um estado de guerra de todos contra todos. Há de fato uma evolução lexical entre o *Do Cidadão* (1642/47) e o *Leviatã*, já que Hobbes fala no último livro da "condição natural dos homens em relação à sua felicidade e miséria", e não apenas de um "estado de natureza". Mas a natureza da igualdade permanece identicamente ligada à transformação das relações inter-humanas em relações hostis:

"Dessa igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos os nossos fins. Portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para o seu fim (que é principalmente a sua própria conservação, e às vezes apenas o seu deleite), esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro. E disto se segue que, quando um invasor nada mais tem a recear do que o poder de um único outro homem, se alguém planta, semeia, constrói ou possui um lugar cômodo, espera-se que provavelmente outros venham preparados com forças conjugadas, para o desapossar e privar não apenas do fruto do seu trabalho, mas também da sua vida ou da sua liberdade. Por sua vez, o invasor ficará no mesmo perigo em relação aos outros. " (*Leviatã*, XIII, p. 107. São Paulo: Martins Fontes, 2014. Tradução de João Paulo Monteiro e M. Beatriz Nizza)

Vê-se claramente que, nesta descrição da dinâmica das relações na condição de natureza, Hobbes também capta, à sua maneira, traços de uma condição que já não existe, ou quase já não existe. A igualdade do estado de natureza significa para Hobbes que, na ausência de um Estado, qualquer indivíduo adulto tem força e inteligência suficientes para matar outro. Podíamos falar de igualdade na capacidade homicida dos homens. Ora, para Rousseau, Hobbes está equivocado ao considerar que os homens do estado da natureza seriam assim animados por paixões criminosas e violentas; está equivocado ao considerar que esses indivíduos são *puer robustos*, crianças egoístas e

violentas, prontas para fazer qualquer coisa para obter o que desejam. Seu raciocínio toma a forma, por meio de uma história conjectural, de uma correção das hipóteses filosóficas de Hobbes.

A primeira parte do segundo *Discurso* inclui uma interessante discussão de Rousseau com os princípios de Hobbes. Se este tem razão em partir da idéia de autopreservação - o amor de si rousseauísta, que não deve ser confundido com o amor próprio (ao qual voltaremos mais adiante) - ele está errado nas conclusões que dela extrai. Um bom selvagem certamente procurará preservar a sua vida e viver da melhor maneira possível, mas não será motivado pelo desejo de fazê-lo em detrimento dos outros ou pelo desejo de fazê-lo para satisfazer a paixão do amor-próprio. Guiado pelo amor de si, ele leva uma vida pacífica. Daí a idéia de que o selvagem é bom, e que Hobbes estava errado ao ver na natureza humana uma fonte do mal:

"Não iremos, sobretudo, concluir com Hobbes que, por não ter nenhuma ideia de bondade, seja o homem naturalmente mau; que seja corrupto porque não conhece a virtude; que nem sempre recusa a seus semelhantes serviços que não crê dever-lhes; nem que, devido ao direito que se atribui com razão relativamente às coisas de que necessita, loucamente imagine ser o proprietário do universo inteiro. Hobbes viu muito bem o defeito de todas as definições modernas de direito natural: mas as conseqüências que tira das suas mostram que o toma num sentido que não é menos falso. Raciocinando sobre os princípios que estabeleceu, este autor deveria dizer que, sendo o estado da Natureza aquele no qual o cuidado de nossa conservação é o menos prejudicial ao de outrem, esse estado era, conseqüentemente, o mais propício à paz e o mais conveniente ao gênero humano."(OC, III, p. 153; *Os Pensadores*, São Paulo, Abril, 1999, p. 75-76, tradução de Lourdes Machado) ²

A primeira parte do segundo *Discurso* é uma tentativa de voltar a uma concepção do homem das origens que não está contaminada pelas representações do homem social. Rousseau é famoso por sua tese de que é a cultura e a ciência que corrompem os seres humanos (*Discurso sobre as Artes e as Ciências*, 1750), enquanto os homens do Iluminismo pensavam exatamente o contrário. No *Segundo Discurso*, ele esclarece: a sociedade não é o lugar da perfeição humana, mas o lugar de

² « N'allons pas surtout conclure avec Hobbes que pour n'avoir aucune idée de la bonté, l'homme soit naturellement méchant, qu'il soit vicieux parce qu'il ne connoît pas la vertu, qu'il refuse toujours à ses semblables des services qu'il ne croit pas leur devoir, ni qu'en vertu du droit qu'il s'attribue avec raison aux choses dont il a besoin, il s' imagine follement être le seul propriétaire de tout l'Univers. Hobbes a très bien vu le défaut de toutes les définitions modernes du droit Naturel : mais les conséquences qu'il tire de la sienne montrent qu'il la prend dans un sens, qui n'est pas moins faux. En raisonnant sur les principes qu'il établit, cet auteur devait dire que l'état de Nature étant celui où le soin de notre conservation est le moins préjudiciable à celle d'autrui, cet état étoit par conséquent le plus propre à la paix, et le plus convenable au Genre-humain. » (OC, III, p. 153.)

sua degradação, e o progresso da desigualdade entre os homens é a prova irrefutável disso. Para provar sua tese, ele procede, portanto, em duas etapas: primeiro, mostra que há todas as razões para acreditar que o homem selvagem é bom; segundo, explica como o desenvolvimento das faculdades do homem (a famosa "perfetibilidade") não responde a uma necessidade histórica, produz efeitos negativos e - esse é o problema proposto pela Academia Dijon - as desigualdades. Uma vez que ele não tem conhecimento histórico dos primeiros dias ou dos diferentes estágios do desenvolvimento humano, Rousseau substitui o conhecimento histórico por "conjetura filosófica", ou o que poderia ser chamado de história conjetural, ou seja, "hipotética".

2.2. Rousseau e as histórias de viagem

A filosofia da desigualdade parece assim, em Rousseau, depender de uma arte da conjetura, de uma forma de descrever o que provavelmente teria de acontecer para chegar à situação contemporânea da escrita do *Discurso* (OC, III, pp. 162-163). O que impressiona na leitura do segundo *Discurso* é o quão bem soa a imaginação teórica de Rousseau à luz de descobertas posteriores em arqueologia ou pré-história. E, no entanto, o seu método está longe dos métodos destas duas disciplinas. No entanto, Rousseau contou com histórias de viajantes - pode-se pensar na história da descoberta do Brasil por Jean de Léry (1536-1613), *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, autrement dite Amérique* (1578) -, da qual Rousseau tira parte de sua inspiração. Eis o que Jean Starobinski nos diz sobre o uso das histórias de Rousseau:

"Que guia adotar? As histórias de viajantes que viram os selvagens viverem. É certo que nenhuma das sociedades que descrevem nos mostra o homem da natureza em sua integridade: aos olhos de Rousseau, os caribenhos e os hotentots [os côis - habitantes do sudoeste da África] já estão "desnaturados", diferenciados pela cultura; mas estão tão longe de nós, que, quando nos voltamos para eles, olhamos na direção da origem. Por trás desses homens adornados com penas e ocre os olhos vêem surgir a imagem de um homem nu e solitário. Apoiada e guiada por fatos etnográficos, a imaginação pode extrapolar ousadamente." (Starobinski, OC, III, p. LIII-LIV)³

³ « Quel guide adopter ? Les récits des voyageurs qui ont vu vivre les sauvages. Certes, aucune des sociétés qu'ils décrivent ne nous montre l'homme de la nature dans son intégrité : aux yeux de Rousseau, les Caraïbes et les Hottentots sont déjà "dénaturés", différenciés par la culture ; mais ils sont si loin derrière nous, qu'en nous tournant vers eux nous regardons dans la direction de l'origine. Derrière ces hommes parés de plumes et d'ocre, le regard voit s'élever l'image d'un homme nu et solitaire. Soutenue et orientée par les faits ethnographiques, l'imagination peut extrapoler hardiment. » (Starobinski, OC, III, p. LIII-LIV)

No entanto, devemos ir além das histórias de viagem porque o homem das origens não é aquele que os exploradores do Novo Mundo puderam observar. É por isso que Rousseau advoga, a fim de compreender o tempo dos começos, descartar todos os fatos. Eis o comentário de Jean Starobinski:

"Todos os documentos que temos à nossa disposição dizem respeito aos fatos ocorridos em uma humanidade que já evoluiu e está sendo impulsionada pelo movimento da história. Temos de ir mais longe. Se, de um lado, colocamos o testemunho da Bíblia entre parênteses; e se, de outro, queremos tomar como ponto de partida a imagem teórica de um homem ainda próximo da estupidez das bestas, temos de "descartar resolutamente todos os fatos". Porque os fatos são os traços históricos do homem, eles nos retêm na história; portanto, focar nos fatos seria ficar enredado em um campo que já está longe de sua origem. É necessário deixar a história para ver o nascimento da história humana." (Starobinski, em OC, III, p. LIII).⁴

Deixar a história não é uma coisa fácil: pressupõe, como Rousseau nos mostra na primeira parte do seu *Discurso* sobre a desigualdade, renunciar aos preconceitos que a vida em sociedade tem colocado em nossas mentes: um de seus preconceitos é que os selvagens teriam a mesma idéia de amor que nós, que eles estabeleceriam diferença entre as diferentes mulheres: "toda mulher é boa para ele" (OC, III, p. 158). As obras de Rousseau, no caso do amor, mostraram como os selvagens das origens não têm idéia do amor cortês:

"É, pois, incontestável que o próprio amor, assim como todas as outras paixões, só na sociedade adquiriu esse ardor impetuoso que o torna tão funesto aos homens e é tanto mais ridículo figurar selvagens esganando-se sem trégua para satisfazer à sua brutalidade, quanto essa opinião é diretamente contrária à experiência. Os caraíbas, que são o povo que até agora menos se distanciou do estado da natureza, são justamente os mais calmos nos seus amores e os menos sujeitos ao ciúmes, apesar de viverem num clima abrasador que sempre parece emprestar a tais paixões uma atividade muito maior." (OC, III, p. 158; p. 80.)⁵

⁴ « Tous les documents dont nous disposons concernent les faits survenus dans une humanité déjà évoluée, et entraînée par le mouvement de l'histoire. Il faut remonter plus haut. Si, d'une part, l'on met entre parenthèses le témoignage de la Bible ; et si, d'autre part, l'on veut prendre pour point de départ l'image théorique d'un homme encore proche de la stupidité des bêtes, il faut résolument "écarter tous les faits". Car les faits sont les traces historiques de l'homme, ils nous retiennent dans l'histoire ; dès lors, s'attacher aux faits serait s'empêtrer dans un domaine déjà éloigné de l'origine. Il faut sortir de l'histoire pour voir naître l'histoire humaine. » (Starobinski, in OC, III, p. LIII.)

⁵ « C'est donc une chose incontestable que l'amour même, ainsi que toutes les autres passions, n'a acquis que dans la société cette ardeur impétueuse qui le rend si souvent funeste aux hommes, et il est d'autant plus ridicule de représenter

Rousseau dedica muito mais páginas do que Hobbes à condição natural dos homens - "a suposição dessa condição primitiva" (OC, III, p. 160) - porque ele deve combater "velhos erros e preconceitos arraigados", e mostrar que a desigualdade tem muito pouco lugar nesse estado. A conclusão destas críticas sucessivas é a seguinte:

“Concluamos que, errando pelas florestas, sem indústrias, sem palavra, se domicílio, sem guerra e sem ligação, sem nenhuma necessidade de seus semelhantes, bem como sem nenhum desejo de prejudicá-los, talvez nem sequer reconhecer alguns deles individualmente, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, não possuía senão os sentimentos e as luzes próprias desse estado, no qual só sentia suas verdadeiras necessidades, só olhava aquilo que acreditava ter interesse de ver, não fazendo sua inteligência maiores progressos que a vaidade.” (OC, III, p. 160; p. 81.)⁶

Este primeiro estado de natureza é bastante extraordinário: corresponde a um estado de desvinculação entre homens que é difícil de imaginar, já que o homem dos inícios vive sozinho a ponto de ter dificuldade em reconhecer os seus semelhantes, e que não forma uma comunidade familiar duradoura com a mulher com quem se une. Aqueles a quem os viajantes chamam selvagens correspondem a um estágio mais avançado do processo de civilização: ele os descreve na segunda parte do discurso e os associa à construção de cabanas. Temos de compreender esta fase para apreciarmos as críticas radicais que acabamos de estudar. A origem é sempre mais primitiva do que aquilo que podemos ver e conhecer nas histórias dos viajantes.

2.3. A idade das cabanas e as primeiras sementes do orgulho

Num parágrafo marcante, Rousseau nos mostra como a diversidade de lugares e climas coloca as pessoas na condição de progredir:

les Sauvages comme s'entrégorgeant sans cesse pour assouvir leur brutalité, que cette opinion est directement contraire à l'expérience, et que les Caraïbes, celui de tous les Peuples existans, qui jusqu'ici s'est écarté le moins de l'état de Nature, sont précisément les plus paisibles dans leurs amours, et les moins sujets à la jalousie, quoique vivant sous un Climat brulant qui semble toujours donner à ces passions une plus grande activité. » (OC, III, p. 158.)

⁶ « Concluons qu'errant dans les forêts sans industrie, sans parole, sans domicile, sans guerre, et sans liaisons, sans nul besoin de ses semblables, comme sans nul désir de leur nuire, peut-être même sans jamais en reconnaître aucun individuellement, l'homme Sauvage sujet à peu de passions, et se suffisant à lui même, n'avoit que les sentimens et les lumières propres à cet état, qu'il ne sentoit que ses vrais besoins, ne regardoit que ce qu'il croyait avoit intérêt de voir, et que son intelligence ne faisoit pas plus de progrès que sa vanité. » (OC, III, p. 160.)

"À medida que aumentou o gênero humano, os trabalhos se multiplicavam com os homens. A diferença das terras, dos climas, das estações pôde forçá-los a inclui-la na sua própria maneira de viver [...] Nas florestas, construíram arcos e flechas, e se tornaram caçadores e guerreiros. Nas regiões frias, cobriam-se com as peles dos animais que tinham matado. O trovão, um vulcão ou qualquer acaso feliz, fez com que conhecessem o fogo, novo recurso contra os rigores do inverno; aprenderam a conservar esse elemento, depois a reproduzi-lo e, por fim, a preparar as carnes que antes devoravam cruas."(OC, III, p. 165; p. 88)⁷

Mas os avanços mais importantes dizem respeito à capacidade de fazer comparações: "a perceber certas relações" - "essas relações que exprimimos pelas palavras grande, pequeno, forte, rápido, lento, medroso, ousado e outras idéias semelhantes, comparadas ao azar da necessidade" (idem). Mas o progresso mais importante para a história da civilização é o de ter prazer em saber de ser o primeiro pela sua espécie (p. 166). Aqui vemos aparecer as sementes do *orgulho* - primeiro, o orgulho da espécie, que abre o caminho para o orgulho individual, que vemos manifestado na idade das cabanas. Poder-se-ia dizer que esta idade é o momento feliz da história da civilização porque os homens têm prazer em comparar-se sem sofrer essa comparação (p. 167). O interessante é que a invenção de uma habitação construída - as "cabanas" - não é acompanhada de lutas ou violência - "nenhum deles certamente procurou apropriar-se da de seu vizinho, menos por não lhe pertencer do que poder ser-lhe inútil e não poder apossar-se dela sem expor-se a um combate violento com a família ocupante."(OC, III, p. 167; 90).

O que chama a atenção na descrição de Rousseau é que ela se baseia na idéia de que para os primeiros homens não tinha sentido comparar sua situação com a dos outros, e que essa comparação só ocorre muito gradualmente, com o advento da civilização das cabanas. O primeiro sentimento do homem é apenas o de sua existência - que Rousseau tentará encontrar nas *Promenades du promeneur solitaire*: "O primeiro sentimento do homem foi o de sua existência, sua primeira preocupação a de sua conservação." (p. 164).

A história que Rousseau conta não é outra senão a história do esquecimento progressivo deste primeiro sentimento em favor de um outro sentimento, aquele produzido em nós pelo olhar

⁷ « A mesure que le Genre-humain s'étendit, les peines se multiplièrent avec les hommes. La différence des terrains, des Climats, des saisons, put les forcer à en mettre dans leurs manières de vivre. [...] Dans les forêts ils se firent des arcs et des flèches, et devinrent Chasseurs et Guerriers ; Dans les pays froids ils se couvrirent des peaux des bêtes qu'ils avaient tuées ; Le tonnerre, un Volcan, ou quelque heureux hazard leur fin connaître le feu, nouvelle ressource contre la rigueur de l'hyver : Ils apprirent à conserver cet élément, puis à le reproduire, et enfin à en préparer les viandes qu' auparavant ils dévoroient crues. » (OC, III, p. 165)

dos outros. O que nos afasta da idade dos inícios é o fato de, gradualmente, os nossos antepassados e nós próprios, enquanto indivíduos, termos esquecido o primeiro sentimento de existência em favor de um segundo sentimento, aquele que em nós é gerado pela vivência sob o olhar dos outros. Esta importância progressiva do olhar do outro está no centro da transformação da idade mais primitiva para a idade das cabanas, na qual se aprende a dar importância ao que os outros dizem de nós: “*À força de se verem, não podem mais deixar de novamente se verem.*” (p. 169; p. 92); “*Cada um começou a olhar os outros e a desejar a ser ele próprio olhado, passando a estima pública assim a ter um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloquente, passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo para a desigualdade [...]*” (p. 169; 92).⁸ Esta importância de saber que se está olhando, que é completamente ignorada pelos homens da floresta, desempenha um papel considerável na gênese da civilização. Gostaríamos de mostrar como a chave para esta leitura está em uma distinção introduzida por Rousseau em uma nota de sua primeira parte, a nota XV.

2.4. O amor de si e o amor-próprio

Esta distinção é aquela entre amor de si e amor-próprio. Começemos pelas definições: “*O amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a velar pela própria conservação e que, no homem dirigido pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude.*”⁹ (OC, III, p. 219; 146). Podemos dizer que esse sentimento de amor de si procede da natureza, que nos leva a buscar a nossa conservação: amar a si mesmo não é se preferir em relação aos outros, mas simplesmente seguir os caminhos que a natureza nos mostra para existir da melhor maneira possível. Mas este sentimento natural é também essencial na medida em que Rousseau o faz fonte de toda virtude: como poderia ser virtuosa a busca da felicidade elementar? É num sentido epicurista simples: buscamos a felicidade satisfazendo nossos sentidos, e essa satisfação não é contrária aos interesses dos outros, pois esse sentimento é corrigido por outro sentimento, o da piedade. A virtude é o amor de si corrigido pela piedade que o sofrimento dos outros suscita em nós.

O amor-próprio é outra coisa:

⁸ « A force de se voir, on ne peut plus se passer de se voir encore » (p. 169) ; « Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l’estime publique eut un prix. Celui qui chantoit ou dansoit le mieux ; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l’inégalité ... » (p. 168).

⁹ « L’Amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation et qui, dirigé dans l’homme par la raison et modifié par la pitié, produit l’humanité et la vertu. » (OC, III, p. 219).

“O amor-próprio não passa de um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que qualquer outro, que inspira aos homens a todos os males que mutuamente se causam e que constitui a verdadeira fonte da honra.” (p. 219; p. 147).¹⁰

Não é um sentimento natural, mas falso, ou seja, um sentimento fabricado, que se deve ao fato de que vivermos em sociedades onde nos comparamos uns com os outros. Ao contrário do que a expressão francesa poderia sugerir, o amor próprio (*l'amour propre*) não é tão “próprio”, uma vez que é gerado em nós pela forma como os outros olham para o que nós fazemos, somos ou possuímos. Neste sentido, é um sentimento relacionado com o olhar e o julgamento dos outros. Uma das contribuições de Rousseau para o pensamento filosófico é a descoberta dessa distinção: ela lhe permite nos conscientizar sobre o que devemos à sociedade em que vivemos, conscientes de que nosso ser social e civilizado é mais ou menos inteiramente baseado no julgamento de outros. Esta é uma ação de desapossar de si mesmo, que Rousseau sente muito fortemente em sua vida pessoal e torna o fio condutor de sua crítica à civilização. Se a civilização é má, como nós veremos no curso nº 3, é porque nos faz seres dedicados às aparências sociais, à vida aos olhos dos outros. Pense no seu uso das redes sociais: por que você passa tanto tempo lá? Não é porque o que você é depende de seus amigos pensam, são informados a seu respeito, etc.? Se você vivesse apenas com base no amor de si, não gastaria um segundo no Facebook: simplesmente não faria sentido.

O objetivo será compreender a importância da descoberta de Rousseau para a sociologia e a etnologia, que estão ligadas desde seu início. A etnologia aparece frequentemente num contexto colonial, e a sociologia em outros.

3. Uma etnografia herdada de Rousseau: *Tristes Trópicos* de Claude Lévi-Strauss

3.1. Como é que alguém se torna etnólogo?

Claude Lévi-Strauss, que passou longos períodos de estudo no Brasil na década de 1930, particularmente na região de São Paulo, publicou um livro em 1955 que foi um grande sucesso em suas viagens e explorações. Este livro começa por um famoso dito: "*Odeio as viagens e os*

¹⁰ « L'Amour propre n'est qu'un sentiment relatif, factice, et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement, et qui est la véritable source de l'honneur. » (p. 219).

exploradores.”¹¹ (*Tristes Trópicos*, São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 15; tradução de Rosa D’Aguiar) Este livro é muito interessante para nós porque oferece, na forma de um retorno de experiência e de uma história de vida, um dos resultados da descoberta de Rousseau. A duplicação que o amor-próprio produz em nós é difícil de evitar, pois somos seres sociais; a etnologia, ao estudar a diversidade de formas do ser sociável, nos proporciona uma maneira inesperada de medir o que a civilização e a sociedade nos fazem nos tornar. Ao ver os outros viverem, aprendemos a compreender melhor o que a nossa sociedade fez de nós.

É este primeiro ponto da reflexão de Claude Lévi-Strauss que eu gostaria de destacar, para que vocês possam apreciar a invenção de Rousseau: ele consegue reunir o mal-estar gerado nele pela civilização de seu tempo, a do Iluminismo, e o desejo de compreender as origens da nossa humanidade comum. É o que Lévi-Strauss reconhece como a principal virtude da etnologia quando olha para trás na sua carreira:

"A etnografia proporciona-me uma satisfação intelectual: como história que une por suas duas extremidades a do mundo e a minha, ela desvenda ao mesmo tempo a razão comum de ambas. Ao me propor estudar o homem, liberta-me da dúvida, pois nele considera essas diferenças e essas mudanças que têm um sentido para todos os homens com exclusão daqueles, próprios a uma só civilização, que desapareceriam se optássemos por nos manter afastados." (ibid., p. 62.)¹²

Neste texto, o etnólogo (ou antropólogo) explica como descobriu sua vocação: era originalmente um professor de filosofia, e começou a ensinar essa disciplina nas escolas secundárias. Foi o acaso que o levou a aceitar uma missão em São Paulo, mas, mais profundamente, ele explica que esta oportunidade foi uma resposta à sua insatisfação com a filosofia do seu tempo:

"A fenomenologia me desagradava, na medida em que postula uma continuidade entre a vivência e o real [...] Quanto à corrente de pensamento que iria eclodir com o existencialismo, parecia-me ser o oposto de uma reflexão legítima em razão da condescendência que manifesta pelas ilusões da subjetividade. Essa promoção das

¹¹ : « Je hais les voyages et les explorateurs. » (*Tristes tropiques*, Paris, Plon, coll. Terre humaine/poche, 1984, p. 9.)

¹² « L’ethnographie m’apporte une satisfaction intellectuelle : comme histoire qui rejoint par ses deux extrémités celle du monde et la mienne, elle dévoile du même coup leur commune raison. Me proposant d’étudier l’homme, elle m’affranchit du doute, car elle considère en lui ces différences et ces changements qui ont un sens pour tous les hommes à l’exclusion de ceux, propres à une seule civilisation, qui se dissoudraient si l’on choisissait de rester en dehors. » (ibid., p. 62.)

preocupações pessoais à dignidade de problemas filosóficos arrisca-se demasiado a terminar numa espécie de metafísica para mocinhas de subúrbio [...]" (ibid., p. 62).¹³

O ideal de Lévi-Strauss é conseguir uma melhor compreensão de si mesmo, como um ser pertencente a uma civilização, mas através do desvio da ciência, neste caso, da ciência de conhecer os outros. No entanto, temos um elemento semelhante em Rousseau: enquanto Rousseau está em busca de um conhecimento autêntico de si mesmo, ele é também o autor capaz de fazer os maiores desvios, até as origens da humanidade no *Discurso sobre a Desigualdade*, ou um tratado educacional em o *Emílio*.

O problema mais particular que o relato autobiográfico de Lévi-Strauss nos coloca diz respeito à sua relação com a sociologia francesa, que foi fundada por Emile Durkheim, cujo genro, Marcel Mauss, foi o fundador da disciplina irmã, a etnologia. Lévi-Strauss tinha conhecido a sociologia no ensino médio, mas não tinha prestado atenção a ela; foi um trabalho de um etnólogo norte-americano, Robert H. Lowie, que desencadeou sua vocação. Por que? Porque a etnologia neste texto foi apresentada sob a forma de um relato de experiência (um relato de viagem, se quiser) e não sob a forma de uma construção teórica - o "significado [da sua experiência] fora preservado pelo envolvimento do observador", e esta experiência restaurada permitiu que o pensamento de Lévi-Strauss escapasse "dessa exsudação em compartimento fechado a que a prática da reflexão filosófica o reduzia" (ibid., p. 63). O desvio dos outros não significa necessariamente escapar de si mesmo, mas sim dar-se os meios para experimentar ao ar livre, teorias e conceitos exteriores, mesmo que isso signifique voltar a ele mais tarde.

Uma última observação sobre esta história: é uma experiência brasileira, já que Lévi-Strauss foi escolhido por Georges Dumas para participar, com outros jovens professores franceses, da fundação da jovem Universidade de São Paulo - uma boa razão para vocês lerem *Tristes Trópicos* (p. 102-112), pois também fala sobre o Brasil e as condições políticas para a fundação de uma das universidades de seu país. No entanto, a razão de nosso interesse pelos *Tristes Trópicos* é diferente: é entender como esse relato da experiência de um antropólogo ecoa o projeto intelectual de Rousseau em seu segundo *Discurso*.

¹³ « La phénoménologie me heurtait, dans la mesure où elle postule une continuité entre le vécu et le réel. [...] Quant au mouvement de pensée qui allait s'épanouir dans l'existentialisme, il me semblait être le contraire d'une réflexion légitime en raison de la complaisance qu'il manifeste envers les illusions de la subjectivité. Cette promotion des préoccupations personnelles à la dignité de problèmes philosophiques risque trop d'aboutir à une sorte de métaphysique pour midinette [...] » (ibid., p. 61).

3.2. A viagem através do espaço e do tempo

Falei-lhes do início do livro: "Odeio as viagens e os exploradores." Para Lévi-Strauss, viajar não é uma oportunidade de se perder no exotismo, mas uma oportunidade de regressar a si próprio e à sua própria civilização. Este retorno é feito no livro através de uma reflexão sobre o que a descoberta da América (as Américas) poderia significar para os primeiros europeus:

“Um continente apenas aflorado pelo homem oferecia-se a homens cuja videz já não os deixava se contentar com o seu [...] Tudo seria, de forma tão simultânea quanto contraditória, verificado de fato, revogado de direito. Verificados, o Éden da Bíblia, a Idade de Ouro dos antigos, a Fonte da Juventude, a Atlântida, as Hespérides, as Pastorais e as Ilhas Afortunais pura e mais feliz (que decerto não o era de fato mas que um secreto remorso já apresentava como se fosse), a revelação, a salvação, os costumes e o direito.” (ibid., p. 79)¹⁴

Estas reflexões são formuladas à medida que a história se concentra no meio da viagem transatlântica, nas proximidades da zona de convergência equatorial. As ambigüidades do encontro entre duas partes da humanidade separadas por milênios é uma experiência que não terá equivalente - a menos que os habitantes sejam descobertos em outros planetas (ibid.). No entanto, esta experiência, tal como a experiência pensada por Rousseau, implica um desvio através da imaginação porque, logo que os europeus entraram em contacto com os povos indígenas do Novo Mundo, foi uma catástrofe que se seguiu: destruição por doença e exploração. O que esta viagem faz Lévi-Strauss entender não é tanto os nativos como a situação da civilização ocidental nos anos 1930:

"Viagens, cofres mágicos com promessas sonhadoras, não mais revelareis vossos tesouros intactos! Uma civilização proliferante e sobre-excitada perturba para sempre o silêncio dos

¹⁴ « Un continent à peine effleuré par l'homme s'offrait à des hommes dont l'avidité ne pouvait plus se contenter du leur. [...]. Tout serait, de façon simultanée et contradictoire à la fois, en fait vérifié, en droit révoqué. Vérifiés, l'Éden de la Bible, l'Age d'Or des anciens, la Fontaine de jouvence, l'Atlantide, les Hespérides, les pastorales et les îles Fortunées ; mais livrés au doute aussi par le spectacle d'une humanité plus pure et plus heureuse (qui, certes, ne l'était point vraiment, mais qu'un secret remords faisait déjà croire telle), la révélation, le salut, les mœurs et le droit. » (ibid., p. 79).

mares! [...] O que nos mostrei em primeiro lugar, viagens, é nossa imundice atirada à face da humanidade. "(ibid., p. 38.)¹⁵

Agora vocês têm uma melhor compreensão do significado do início dos *Tristes Trópicos*. O que as viagens possuem de odioso é que elas nos revelam o que a civilização ocidental fez ao resto do mundo. Nenhum exotismo, o que seria a experiência do outro, mas a repetição do mesmo, de uma forma ou de outra.

3.3. A experiência etnográfica

Isso explica os personagens da experiência etnográfica que Lévi-Strauss fez no Brasil, após sua instalação em São Paulo, em 1935. A descrição que ele faz da sua descoberta de uma aldeia Cadiueu é também a descrição de um desaparecimento programado: a etnografia é assombrada, de fato, pelo sentimento de destruição de culturas diferentes da cultura ocidental:

“Aliás, sentíamo-nos longe do passado nesse miserável lugarejo de onde parecia ter desaparecido até mesmo a lembrança da prosperidade que lá encontrara, quarenta anos antes, o pintor e explorador Guido Boggiani, que ali passou duas temporadas, em 1892 e 1897, e deixou dessas viagens importantes documentos etnográficos, uma coleção que se encontra em Roma e um gracioso diário de viagem.” (Ibid., p. 184)¹⁶

Não teremos tempo para entrar nas descrições da sociedade Cadiueu, que se encontrava simultaneamente numa fase de decomposição e conservação. Um dos interesses de Lévi-Strauss está nas formas de arte e no que ele chama de "estilo" da sociedade indígena. Mas podemos destacar a título de conclusão algumas implicações da leitura de Rousseau sobre o etnólogo do século XX.

3.4. Conclusão: Lévi-Strauss rousseauísta

¹⁵ « Voyages, coffrets magiques aux promesses rêveuses, vous ne livrez plus vos trésors intacts. Une civilisation proliférante et surexcitée trouble à jamais le silence des mers. [...] Ce que d’abord vous nous montrez, voyages, c’est notre ordure lancée au visage de l’humanité. » (ibid., p. 36.)

¹⁶ « D’ailleurs, on se sentait loin du passé dans ce misérable hameau d’où semblait avoir disparu jusqu’au souvenir de la prospérité qu’y avait rencontrée, quarante ans plus tôt, le peintre et explorateur Guido Boggiani qui y séjourna à deux reprises, en 1892 et en 1897, et laissa de ses voyages d’importants documents ethnographiques, une collection qui se trouve à Rome et un gracieux journal de route. » (ibid., p. 199.)

O primeiro elemento de rousseauísmo presente no etnólogo é o pessimismo de sua narrativa, como o título já basta para indicar: os trópicos não são o lugar da felicidade prometida, mas o lugar da tristeza, o lugar para descobrir o desaparecimento programado dos povos autóctones. Tem sido frequentemente apontado que o *Discurso sobre a Desigualdade* é pessimista: no final, não há esperança de transformação social ou política, mas a amarga observação de que as sociedades chegaram a tal ponto que o resultado já não pode ser mais funesto. A tristeza de *Tristes Trópicos* é de certa forma uma tristeza rousseauísta. No entanto, Rousseau é também autor *Do contrato social*, o que nos leva a pensar na possibilidade de uma saída de um processo que parece levar ao colapso. Esta tensão entre o segundo *Discurso* e o *Do contrato social* é interessante para nós: não é também a tensão que hoje sentimos muito fortemente entre as mensagens apocalípticas, que prevêm o desaparecimento da civilização e as tentativas de pensar numa transformação ecológica?

O segundo elemento do Rousseauísmo reside na riqueza da descrição do que se vê: se Rousseau faz o desvio para as origens, não é porque ele pensa que o homem pode sair de sua condição social - é um erro de Diderot, lembra Lévi-Strauss, em um texto que devemos comentar para nosso propósito (*Tristes Trópicos*, p. 467-471). Lévi-Strauss, da mesma forma, não se contenta com uma nota pessimista, mas busca descrever os povos indígenas e dedica-lhe toda a sua atividade. Não basta fazer a distinção filosófica entre amor de si e amor-próprio para compreender como o olhar dos outros nos transforma, cada um em suas próprias sociedades, mas é necessário fazer uma descrição meticulosa e bem informada das idas e vindas desse amor-próprio, que é o amor-próprio no espelho segurado pelos outros. O estudo das pinturas cutâneas Cadiueu nos fala mais sobre nós mesmos, talvez, do que o estudo aprofundado das redes sociais.