

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

Resumo: O Iluminismo é objeto de críticas recorrentes no pensamento de Rousseau e, por trás da filosofia do Iluminismo, é o processo de civilização que o tornou possível que é criticado por Rousseau. Procuraremos compreender o significado dessa crítica da civilização, recorrendo à correspondência de Rousseau, ao *Discurso sobre a Ciência e as Artes* e ao Segundo *Discurso*, mas também à obra de Freud num famoso ensaio, *O mal-estar na civilização*.

1. Introdução. As ambiguidades da cultura humana.

1. A civilização como um problema.

Depois do período do humanismo, quando celebrávamos as conquistas da cultura humana e o primeiro Iluminismo (Montesquieu, *O espírito das leis*, *Cartas persas*), que celebrava com a *Enciclopédia* de Diderot et D'Alembert as conquistas do espírito humano em matéria literária, científica e tecnológica, Rousseau apareceu como um estraga prazeres. É importante avaliar bem essa dimensão do seu personagem no panorama da cultura europeia: ele é o primeiro dentre os modernos a dizer-nos tão diretamente que aquilo que tomamos como progresso da cultura humana é, pelo contrário, uma forma de decadência. Ele lança uma dúvida, que nunca nos deixará, sobre os benefícios tão célebres da civilização ou da cultura - os franceses preferem falar de "civilisation", os alemães de "Kultur". Esta posição de desordeiro, estraga prazeres não é sem precedentes: pensemos na figura de Diógenes, o Cínico, que disse a Alexandre, o Grande, para se afastar do seu sol, o que equivale a dizer que a grandeza da civilização e o poder do Império de Alexandre não impressionaram o filósofo, e que ele preferiu uma boa sesta ao sol do que os labores que a cultura exige de nós.

1.2 Rousseau, mestre da contracultura europeia

Depois de Rousseau, as figuras de "contracultura" eram numerosas: são as figuras anti-modernas da literatura francesa estudadas por Antoine Compagnon (*Os Antimodernos: de Joseph de Maistre a*

Roland Barthes, Belo Horizonte: Editora UFMG, Trad. de Laura Brandini), mas também, num gênero diferente, os hippies dos anos 60, cujo modo de vida e pensamento eram uma resposta à civilização americana *main stream*. Estes diferentes movimentos expressam diferentes tendências, mas todos têm uma relação crítica com o que a nossa civilização faz com as nossas vidas e com a forma como as vivemos.

O objetivo do curso de hoje será tentar entender melhor como Rousseau pode ser considerado o fundador da idéia da crítica da cultura e, a partir deste ponto de vista, tentar questionar um exemplo de história da crítica da cultura que procuraremos ler como herdeiro da história conjectural de Rousseau. Tivemos o embaraço da escolha: escolhemos *O mal-estar na civilização*, de Sigmund Freud, por possui um ponto de partida rousseauista na sua vontade de propor uma análise crítica da civilização, e ao mesmo tempo se distanciar do cidadão de Genebra rejeitando a ideia de uma humanidade original que é naturalmente boa. Pode-se dizer, portanto, que, com Freud, estamos lidando com uma crítica da civilização cujo método é rousseauista e as premissas, hobbesianas.

2. Porque é que a civilização não deu certo?

1. O Discurso sobre Ciência e Artes (1750)

Rousseau ficou famoso na França como músico por causa de uma ópera, *Le devin du village* (“o adivinho da vila”, de 1752, apresentada em Versalhes) - lembrem-se que ele também é autor de um *Dicionário de música* e que viveu de copiar músicas - mas sua fama intelectual se deve à publicação de um primeiro ensaio, em resposta a um concurso da Académie de Dijon, intitulado *Discurso sobre as ciências e as artes*, que lhe rendeu um primeiro prêmio em 1750. Para mais informações sobre as circunstâncias da publicação deste discurso e o julgamento do seu autor, aconselho-os a consultarem o que ele diz sobre o assunto nas suas *Confissões*. Não entraremos na análise histórica ou biográfica deste trabalho, mas reteremos um aspecto essencial dele, a provocação intelectual que este discurso constituiu numa época, a do Iluminismo, que venera sobretudo o progresso que devemos à ciência e às técnicas - Rousseau dirá exatamente o contrário!

O Iluminismo deve ser tomado aqui num sentido lato: não é apenas o período a que nos referimos com esta palavra quando falamos do Iluminismo Francês (Voltaire, Diderot, D'Alembert) ou do Iluminismo Escocês (Hume, Hutcheson, etc.), que diz respeito apenas ao século XVIII; é o projeto

de renovação do conhecimento que começa com Galileu e a filosofia que procurou compreender a natureza a partir da ruptura que o cientista Florentino introduziu. Jonathan Israel escreveu um livro que eu lhes recomendo sobre o Iluminismo radical, no qual ele tenta mostrar a importância de Espinosa no desencadeamento deste movimento intelectual em larga escala (*Iluminismo Radical - a Filosofia e a Construção da Modernidade 1650-1750*). Para nós, basta, para situar o projeto de Rousseau no primeiro *Discurso*, ter em mente a esperança colocada nas capacidades da mente humana para transformar o mundo em que vivemos. Há no ser humano uma capacidade de se transformar, de inventar novas próteses de todos os tipos pela técnica: Rousseau fala disso como uma capacidade de se transformar em uma pessoa melhor, que ele chama de "perfectibilidade". Mas o que é que ele nos diz no seu primeiro discurso? Que a disposição que leva as pessoas a transformarem a si mesmas e o mundo ao seu redor não é uma fonte de progresso, mas de corrupção. Mais precisamente, que a transformação de si mesmo por meio da polidez dos costumes (vê-se aqui a crítica aos costumes da corte, muito bem descrita por Nobeit Elias em *A sociedade de corte*), ao invés de nos permitir viver melhor, nos afasta de um modo de vida autêntico que nossos antepassados conheciam. Rousseau contrasta os costumes simples e autênticos dos povos rústicos, primitivos, com os costumes refinados e hipócritas dos povos europeus do século XVIII: longe de tornar os nossos modos de vida melhores e mais satisfatórios, os aperfeiçoamentos da vida social, das artes e das ciências que os tornam possíveis, levaram a uma degradação ou, se preferirmos, a um declínio dos costumes. Uma observação superficial mostra uma sociedade educada e refinada, a dos salões do século XVIII (Madame du Deffand, por exemplo), mas uma análise mais profunda da civilização mostra o contrário:

"Onde não existe nenhum efeito não há nenhuma causa para procurar; nesse ponto, porém, o efeito é certo, a depravação é real, e nossas almas se corromperam à medida que nossas ciências e nossas artes avançaram no sentido da perfeição." (OC, III, p. 9; Pensadores, São Paulo: Abril, 1999, Tradução de Lourdes Machado, p. 193) ¹

Esta tese, de que o aperfeiçoamento das artes e das ciências leva à perda da virtude dos povos mais "rústicos", constitui uma tese central de todo o pensamento de Rousseau: fará modificações, aprofundá-lo-á, mas permanecerá fiel a ele durante toda a sua vida. E foi essa tese que o tornou

¹ « Où il n'y a nul effet, il n'y a point de cause à chercher : mais ici l'effet est certain, la dépravation réelle, et nos âmes se sont corrompues à mesure que nos Sciences et nos Arts se sont avancés à la perfection. » (OC, III, p. 9.)

famoso no mundo da literatura europeia. Isso se reflete na resposta irônica de Voltaire ao segundo *Discurso* de Rousseau:

"Recebi, senhor, vosso novo livro contra a humanidade; agradeço-vos por isso. Agradareis aos homens, a quem dizeis vossas verdades, mas não os corrigireis. Não se pode pintar com cores mais fortes os horrores da sociedade humana, às quais nossa ignorância e fraqueza prometem tantas consolações. Nunca se empregou tanta inteligência para querer nos tornar estúpidos; dá vontade de engatinhar com quatro patas quando lemos o vosso trabalho." (Voltaire a Rousseau, 30 de Agosto de 1755).²

A ironia de Voltaire destaca o paradoxo de um autor que critica a literatura e a vaidade de fazer livros ou, se preferir, de um intelectual do Iluminismo que trabalha para criticar as artes e as ciências.

Tentaremos ir mais longe, e compreender o rumo que esta crítica à civilização toma no Segundo *Discurso*. De fato, em suas *Confissões*, Rousseau reconhece a natureza superficial de seu primeiro discurso. Ele precisa aprofundar sua crítica à civilização, desde o início, do qual falamos no primeiro curso.

2.2. As origens da civilização material: o papel da metalurgia e da agricultura

Se não queremos ter uma visada muito curta, devemos partir do ponto de partida da civilização, e esse ponto de partida não é cultural ou moral, mas está no que chamamos hoje de revolução tecnológica. Se podemos nos referir a Marx quando comentamos Rousseau, é também porque ele é um observador perspicaz dos inícios materiais da civilização, e porque Marx insistiu na importância da infra-estrutura econômica no desenvolvimento da cultura. Rousseau não é amigo de Diderot por nada: como vocês sabem, a *Enciclopédia* inclui seções inteiras sobre técnicas, com pranchas de desenho muito bonitas (*Musée des Lumières*, Langres, cidade natal de Diderot). No entanto, de acordo com Rousseau, esta técnica levará a uma mudança na idade dos caçadores-coletores para a dos agricultores. É a arte de forjar ferramentas com metais que produz esta mudança:

² « J'ai reçu, monsieur, votre nouveau livre contre le genre humain ; je vous en remercie. Vous plairez aux hommes, à qui vous dites leurs vérités, mais vous ne les corrigerez pas. On ne peut peindre avec des couleurs plus fortes les horreurs de la société humaine, dont notre ignorance et notre faiblesse se promettent tant de consolations. On n'a jamais employé tant d'esprit à vouloir nous rendre bêtes ; il prend envie de marcher à quatre pattes, quand on lit votre ouvrage. » (Voltaire à Rousseau, 30 août 1755.)

"A metalurgia e a agricultura foram as duas artes cuja invenção produziu essa grande revolução. Para o poeta foram o ouro e a prata, mas para o filósofo foram o ferro e o trigo que civilizaram os homens e perderam o gênero humano. Um e outro eram também desconhecidos dos selvagens da América que, por isso, sempre permaneceram nesse estado; os outros povos parecem ter continuado ainda bárbaros enquanto praticaram uma destas artes sem a outra. E talvez uma das melhores razões por que a Europa foi, senão mais cedo, pelo menos mais constantemente e melhor policiada do que as outras partes do mundo, é ser ela, ao mesmo tempo, a mais abundante em ferro e a mais fértil em trigo." (OC, III, pp. 171-172; Pensadores, São Paulo: Abril, 1999, Tradução de Lourdes Machado, p. 94)³

A tese é simples: não é o ouro, que civilizou os homens, mas o ferro: Rousseau mostra que, se o poeta louva a Idade do Ouro, o filósofo deve, por sua vez, louvar a Idade do Ferro. Segundo Rousseau, nossa civilização começa com a metalurgia ou, mais precisamente, começa com os efeitos produzidos pela metalurgia sobre os povos que inventaram a agricultura. Estamos aqui, embora Rousseau não utilize o termo, no período a que os pré-historiadores contemporâneos chamam *Neolítico* - a Nova Idade da Pedra, que termina com a invenção das primeiras ferramentas em bronze e, sobretudo, com a era da primeira agricultura instalada na Europa. Deixamos de viver na natureza como coletores e caçadores; cultivamos a natureza para fazê-la servir às nossas necessidades. O primeiro significado da cultura é, portanto, o cultivo de campos, a agricultura, como os arqueólogos têm observado o seu nascimento em diferentes lugares do planeta, em diferentes momentos (primeiro no Crescente Fértil, em torno das cidades de Ur, na Mesopotâmia - ver curso No. 2).

Sobre essa conjunção de metalurgia e agricultura, Rousseau faz uma observação que pode nos surpreender: o ferro e o trigo "civilizaram os homens" e "acarretaram na perda do gênero humano". Expressão da capacidade de controlar os materiais, a metalurgia é o produto da civilização, particularmente através do sedentarismo, mas este avanço tecnológico conduz também a uma decadência da humanidade ("perda do gênero humano"). Com isso ele quer dizer que, ao domesticar

³ « La Métallurgie et l'agriculture furent les deux arts dont l'invention produisit cette grande révolution. Pour le Poëte, c'est l'or et l'argent, mais pour le Philosophe ce sont le fer et le bled qui ont civilisé les hommes, et perdu le Genre-humain ; aussi l'un et l'autre étaient-ils inconnus aux Sauvages de l'Amérique qui pour cela sont toujours demeurés tels ; les autres Peuples semblent même être restés Barbares tant qu'ils ont pratiqué l'un de ces Arts sans l'autre ; et l'une des meilleures raisons peut-être pourquoi l'Europe a été, sinon plutôt, du moins plus constamment, et mieux policiée que les autres parties du monde, c'est qu'elle est à la fois la plus abondante en fer et la plus fertile en bled. » (OC, III, p. 171-172.)

os homens, fizeram com que eles perdessem as virtudes que eram suas no estágio anterior de seu desenvolvimento. Temos de pensar, diz-nos Rousseau, nas duas coisas ao mesmo tempo, no progresso científico e tecnológico e na perda das virtudes humanas, porque são as duas faces da mesma moeda. Os filósofos do Iluminismo só querem ver a civilização que acompanha o progresso tecnológico, enquanto a civilização anda de mãos dadas com a degradação da capacidade moral dos seres humanos. Tornamo-nos tecnicamente mais competentes, menos confiáveis, menos capazes de cumprir as nossas promessas ou, acima de tudo, menos capazes de sermos honestos e francos nas nossas relações com os outros.

Uma última observação sobre esta grande transformação que deu origem à civilização: um dos dois elementos não é suficiente para produzir civilização: a metalurgia e a agricultura devem ser combinadas, e, segundo Rousseau, a superioridade da Europa consiste em ter podido dar à luz a ambas simultaneamente. A ênfase no "trigo" - cereais em geral - não é exclusiva de Rousseau: é um lugar comum na economia política do século XVIII.

Vejamos agora os efeitos desta revolução neolítica: eles são duplos - são a divisão do trabalho e o senso da justiça.

3. A invenção da divisão do trabalho

Vamos avançar rapidamente para o primeiro ponto, que irá deliciar os sociólogos do século XIX (Durkheim), porque constitui um mecanismo que está na base da diversificação das funções sociais. O ponto a ser compreendido é a natureza da pergunta à qual Rousseau está tentando responder: por que os homens, até então caçadores e coletores, começaram a utilizar os arados para fazer a terra produzir o que ela costumava lhes dar sem trabalho ou preparação das parcelas? Foi a necessidade de alguns de se dedicarem em tempo integral à metalurgia que forçou a sociedade a forçar alguns a trabalhar a terra. Um não pode ficar sem o outro: sem uma agricultura significativa, a metalurgia estaria na sua infância. Rousseau enfatiza também a complementaridade das duas atividades: não há de um lado quem trabalhe o metal e, de outro, quem cultive a terra. Aqueles que fazem ferramentas se preocuparão em fazer instrumentos específicos para facilitar o trabalho do solo: fabricar-se-á os arados para os labores: encontrou-se o "segredo de usar o ferro para multiplicar o alimento":

"A invenção das outras artes foi, pois, necessária para forçar o gênero humano a dedicar-se à arte agrícola. Desde que se tornaram necessários homens para fundir e forjar o ferro, precisou-se de outros para alimentar a estes. Na medida em que se multiplicou o número de trabalhadores, menos mãos houve para atender à subsistência comum, sem que com isso

houvesse menos bocas para consumi-la, e, como uns precisavam de comestíveis em troca do ferro, outros por fim encontraram o segredo de empregar o ferro na multiplicação dos comestíveis. Nasceram assim, de um lado, a lavoura e a agricultura e, de outro, a arte de preparar os metais e multiplicar-lhes o emprego. "(OC, III, p. 173; p. 95)⁴

Os resultados da arqueologia na Europa, China e Oriente Médio não confirmam essa simultaneidade da emergência da metalurgia e da agricultura: parece que a agricultura sedentária precedeu a invenção dos metais. Vale lembrar, portanto, neste ponto de nossa análise, que Rousseau não é um arqueólogo, mas que ele propõe uma história conjectural: se frequentemente ele tem razão, às vezes também os resultados da arqueologia o contradizem. No entanto, este não é o ponto principal, que reside no programa de trabalho que ele define e na leitura da civilização que propõe.

4. O nascimento do senso da justiça

A invenção da agricultura não é apenas o resultado da invenção de técnicas metalúrgicas, mas também a condição para o nascimento do direito e de suas técnicas particulares. Assim que cultivamos a terra, devemos também ter o cuidado de a medir, a fim de assegurar a sua partilha e a partilha da riqueza que dela provém. A justiça está ligada à questão do compartilhamento de terras: isso ainda acontece hoje, quando os agricultores sem-terra do nordeste brasileiro protestam contra o fato de alguns terem todas as terras e outros não terem nenhuma.

Rousseau evoca aqui a definição de justiça dos romanos antigos (*Digesto*): a justiça consiste em dar a cada um o que é seu. Ora, salienta Rousseau, para podermos aplicar essa definição de justiça, temos de partir da ideia de que todos têm alguma coisa. Em outras palavras, sem propriedade, não há justiça. A justiça é o conjunto de regras que permite resolver questões de partilha, restituição e troca de bens:

“Da cultura de terras resultou necessariamente a sua partilha e, da propriedade, uma vez reconhecida, as primeiras regras de justiça, pois, para dar a cada um o que é seu, é preciso

⁴ « L'invention des autres arts fut donc nécessaire pour forcer le Genre-humain de s'appliquer à celui de l'agriculture. Dès qu'il falut des hommes pour fondre et forger le fer, il fallut d'autres hommes pour nourrir ceux-là. Plus le nombre des ouvriers vint à se multiplier, moins il y eut de mains employées à fournir à la subsistance commune, sans qu'il y eût moins de bouches pour la consommer ; et comme il falut aux uns des denrées en échange de leur fer, les autres trouvèrent enfin le secret d'employer le fer à la multiplication des denrées. De là naquirent d'un côté le Labourage et l'agriculture, et de l'autre l'art de travailler les métaux, et d'en multiplier les usages. » (OC, III, p. 173)

que cada um possuía alguma coisa; além disso, começando os homens a alongar suas vistas até o futuro e tendo todos a noção de possuírem algum bem passível de perda, nenhum deixou de temer a represália dos danos que poderia causar a outrem. "(OC, III, p. 173; p. 95-96)⁵

O senso da justiça está ligado à capacidade de medir as consequências dos seus atos, não no momento imediato, mas no futuro, em outras palavras, à capacidade de ver as consequências distantes dos seus atos, incluindo os danos que causam aos outros. Esse senso de justiça é contemporâneo das primeiras organizações neolíticas.

O resto do texto coloca em contexto histórico - o de uma história conjectural - o argumento de Locke (*Segundo Tratado do Governo Civil*, Capítulo 5) de que a propriedade é adquirida através do trabalho, através do que o trabalho acrescenta a um pedaço da natureza:

“Essa origem mostra-se ainda mais natural, por ser impossível conceber a ideia da propriedade nascendo de algo que não a mão-de-obra, pois não se compreende como, para apropriar-se de coisas que não produziu, o homem nisso conseguiu por mais que o seu trabalho. Somente o trabalho, dado ao cultivador um direito sobre o produto da terra que ele trabalhou, dá-lhe conseqüentemente direito sobre a gleba pelo menos até a colheita, assim sendo cada ano; por determinar tal fato uma posse contínua, transforma-se facilmente em propriedade. Quando os antigos, diz Grócio, emprestaram a Ceres o epíteto de legisladora e a uma festa celebrada em sua honra o nome de Tesmoforia, com isso quiseram dar a entender ter a partilha das terras produzido uma nova espécie de direito, isto é, o direito de propriedade, diverso daquele resultante da lei natural.” (OC III, p. 174; p. 96)⁶

⁵ « De la culture des terres s'ensuivit nécessairement leur partage ; et de la propriété une fois reconnüe les premières régles de justice : car pour rendre à chacun le sien, il faut que chacun puisse avoir quelque chose ; de plus les hommes commencent à porter leurs veües dans l'avenir, et se voyant tous quelques biens à perdre, il n'y en avait aucun qui n'eût à craindre pour soi la représaille des torts qu'il pouvait faire à autrui. » (OC, III, p. 173)

⁶ « Cette origine est d'autant plus naturelle qu'il est impossible de concevoir l'idée de la propriété naissante d'ailleurs que de la main d'œuvre ; car on ne voit pas ce que, pour s'approprier les choses qu'il n'a point faites, l'homme y peut mettre de plus que son travail. C'est le seul travail qui donnant droit au Cultivateur sur le produit de la terre qu'il a labourée, lui en donne par conséquent sur le fond, au moins jusqu'à la récolte, et ainsi d'année en année, ce qui faisant une possession continuë, se transforme aisément en propriété. Lorsque les Anciens, dit Grotius, ont donné à Cères l'épithète de législatrice, et à une fête célébrée en son honneur, le nom de Thesmophories ; ils ont fait entendre par-là que le partage des terres, a produit une nouvelle sorte de droit. C'est-à-dire le droit de propriété différent de celui qui résulte de la loi naturelle. » (OC, III, p. 174)

O interesse desta descrição é o de associar a agricultura, que por sua vez decorre de uma necessidade de especialização nas artes da metalurgia, com a necessidade de pensar nas modalidades de partilha da terra agrícola em função da capacidade de trabalho de cada um.

No entanto, se nos mantivéssemos fiéis a essa origem agrícola da civilização, seria difícil entender como Rousseau chegou à sua tese sobre a civilização corruptora da moral. Ele interpreta esta transformação material em termos morais: a divisão do trabalho "obriga" uns a trabalhar para outros, e aqueles que fazem outros trabalhar devem ser capazes de esconder os seus interesses. Daí a introdução da duplicidade nas relações entre os homens. É uma relação de interdependência que se estabelece, oposta à expressão livre de si mesmo:

“É preciso, pois, que incessantemente procure interessá-los pelo seu destino e fazer com que achem, real ou aparentemente, residir o lucro deles em trabalharem para o seu próprio. Isso faz com que seja falso e artificioso para com us e, para com outros, imperativo e duro, e o coloca na contingência de iludir a todos aqueles de que necessita, quando não pode fazer-se temer por eles ou não considera de seu interesse ser-lhes útil.” (OC, III, p. 175; p. 97)⁷

Neste texto, Rousseau mostra-se um observador atento dos mecanismos de exploração: é esta que ele vê por trás das aparências de cortesia e civilização. É isso que o leva a criticar o que considera ser uma ingenuidade de seus antigos amigos filósofos do Iluminismo. É ingênuo louvar o progresso da ciência se não vemos o quanto esse progresso é, às vezes, acompanhado de uma perda irremediável de moralidade nos costumes. No mesmo espírito, poderíamos nos perguntar sobre os efeitos da tecnologia digital em nossas relações uns com os outros. É assim tão certo que os celulares e a Internet constituam um progresso da moralidade? Se são um progresso da civilização, representam um progresso na forma como nos relacionamos uns com os outros?

3. A persistência da crítica à civilização: *O mal-estar na civilização* de Freud

3.1. As ambiguidades da civilização

⁷ « Il faut donc qu'il cherche sans cesse à les intéresser à son sort, et à leur faire trouver en effet ou en apparence leur profit à travailler pour le sien : ce qui les rend fourbe et artificieux avec les uns, imperieux et durs avec les autres, et le met dans la nécessité d'abuser tous ceux dont il a besoin, que il ne peut s'en faire craindre, et qu'il ne trouve pas son intérêt à les servir utilement. » (OC, III, p. 175)

Podemos vê-lo hoje com a crise ecológica: nossos modos de produção são tanto o que nos proporciona riqueza e bens, o que intensifica nossas trocas através da "globalização" e torna possível o avanço do conhecimento, mas é também o que ameaça nossas espécies de extinção e leva à destruição de mais de um milhão de espécies animais e vegetais. Rousseau é o primeiro moderno a tornar-se tão agudamente consciente deste paradoxo do Iluminismo: sua briga com seus antigos amigos filósofos, em particular com Diderot, seu melhor amigo de juventude (Rousseau teve a idéia de seu primeiro *Discurso* após uma visita a Diderot, preso na masmorra de Vincennes), não está relacionada apenas à psicologia de Rousseau; ela deve-se também, mais profundamente, a uma divergência fundamental no âmbito, significado e consequências do que hoje se designa por progresso, que é sobretudo um progresso do conhecimento, da ciência e da tecnologia (as "artes" no vocabulário do século XVIII), e também a um desacordo sobre o que a transformação antropológica da nossa espécie faz a cada um de nós.

A posteridade de Rousseau é longa e complexa; nos interessamos em um de seus herdeiros, Freud, porque ele leva em conta com grande discernimento o que as injunções da civilização fazem à psique dos indivíduos, e se interessa, para além do indivíduo, pelo que a psicanálise, da qual ele é o inventor, pode nos dizer sobre a longa história de nossa civilização. No entanto, seu trabalho sobre essas questões é semelhante ao de Rousseau por duas razões (pelo menos): a primeira é sua natureza especulativa, já que Freud, como seu antecessor do Iluminismo, se permite fazer suposições que podem parecer falsas, ou pelo menos ousadas; a segunda é a importância que ele dá aos efeitos da civilização sobre os animais humanos: como Rousseau, ele insiste que a civilização não é apenas um ganho, mas também uma perda para o animal humano, perda de autenticidade em um caso, perda no grau de satisfação que o ser humano pode ter com o fato de estar vivo, no outro. Faremos três séries de observações: 1. sobre a natureza conjectural da aplicação da psicanálise à civilização (ou, neste caso, a *Kultur*); 2. sobre os efeitos da cultura na psique humana e a perda (falta) que ela inflige nela; 3. sobre o modo como Freud parte de Rousseau e se une a Hobbes na sua interpretação da condição original dos homens.

3.2. Uma psicanálise da origem: a natureza da conjectura

A hipótese de Freud, em *O mal-estar na civilização* [*Das Unbehagen in der Kultur*, 1930], é que devemos pensar no desenvolvimento da civilização a partir das limitações impostas à vida psicológica dos seres humanos pelas necessidades de sua conservação na natureza e em relação a

outros seres humanos. Este pequeno livro é um trabalho de férias, que Freud terminou no verão de 1929, que é também o ano da crise financeira que transformaria a Europa numa guerra. Este texto é posterior à introdução da pulsão de morte no vocabulário da psicanálise (1920), cuja incidência na civilização europeia é avaliado por ele. É um texto de crítica da civilização com um tom sombrio: eis um elemento de semelhança com o *Discurso* de Rousseau sobre a desigualdade. É também um ensaio em que Freud tenta formular uma hipótese geral; esta é também a razão do sucesso editorial deste texto. Podemos vê-lo na forma como ele introduz o seu tema a partir de uma definição da civilização.

Freud é um espírito do Iluminismo, que gosta de definições científicas e de problemas claramente enunciados. É assim que ele propõe uma definição de cultura/civilização (*Kultur*) como ponto de partida para sua reflexão:

"A palavra 'civilização' designa a inteira soma das realizações e instituições que afastam a nossa vida daquela de nossos antepassados animais, e que servem para dois fins: a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação dos vínculos dos homens entre si." (Freud, *O mal-estar na civilização*, São Paulo: Companhia das Letras, 2016, tradução de Paulo Souza, p. 48-49).

Mas o que lhe interessa nesta definição são os diferentes estratos de cultura, desde aquele dado no texto citado até as definições do gosto da ordem, limpeza, beleza, mas também as relações entre os homens. Esta descrição geral dá "uma impressão nítida do quadro geral da civilização, embora até o momento não tenhamos aprendido nada que não seja do conhecimento geral" (p. 58). O que a abordagem psicanalítica pode trazer a este quadro aceitável, e como ela lembra o trabalho de Rousseau?

O que ela traz é uma dúvida sobre uma hipótese que geralmente acompanha nossa abordagem da cultura (desde o Iluminismo, no sentido amplo do termo, digamos, desde o início da era moderna): "o preconceito que diz que civilização equivaleria a aperfeiçoamento, seria o caminho traçado para o homem chegar à perfeição" (p. 58). É esta dúvida que Freud partilha com Rousseau. Se possui um espírito do Iluminismo pelo seu compromisso com a ciência - pensa a psicanálise como uma ciência - não considera, tal como filósofos do Iluminismo, que a civilização é necessariamente um progresso para a humanidade: a cultura no sentido amplo e limitado do termo implica um investimento muito importante, que não se faz sem perdas. A originalidade de Freud será pensar

nessa perda como resultado de uma transformação que ocorre na psique dos indivíduos - algo que Rousseau não fez.

3.3. A civilização como um ganho e uma perda

Por trás de manifestações culturais como a preocupação com a ordem e a limpeza, por exemplo, Freud verá um trabalho psíquico que se realiza em todos os indivíduos num determinado momento do seu desenvolvimento: "Neste ponto, a semelhança entre o processo de civilização e o desenvolvimento libidinal do indivíduo tinha que fazer-se evidente para nós" (p. 59). De maneira mais geral, a hipótese de Freud é que a cultura procede da mesma maneira que o psiquismo individual e se apóia nas energias presentes no psiquismo humano. Qual é a natureza destas transformações?

A principal hipótese é que a cultura se baseia na recusa imposta pelo grupo ou pelas atividades culturais de uma satisfação direta do que Freud chama de "pulsões":

"É impossível não ver em que medida a civilização é construída sobre a renúncia instintiva, o quanto ela pressupõe justamente a não satisfação (supressão, repressão, ou o quê mais?) de instintos poderosos. Essa "frustração cultural" domina o largo âmbito dos vínculos sociais entre os homens." (p. 60)

A hipótese é simples: para obter os resultados esperados (ordem, limpeza, relações humanas pacíficas, artes, etc.), os indivíduos devem ser obrigados a renunciar a um certo número de satisfações. No campo das relações humanas, a proibição do incesto é uma dessas principais renúncias; no campo das artes e das ciências, essa renúncia assume a forma de "sublimação", um processo complexo pelo qual o artista faz uma mudança na escolha do objeto. Em vez de satisfazer um impulso sexual, ele vai fazer um quadro. Esta descrição é, naturalmente, esquemática e caricaturada. Análises específicas devem ser lidas para entender melhor o que Freud quer dizer. Sugiro-lhes que leiam *Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci* (1910). De nossa parte, procuraremos entender como a hipótese interpretativa de Freud em termos de formação cultural o leva, a partir de uma intuição rousseauista, a desenvolver uma leitura inspirada em Hobbes. Mas vamos manter a ideia geral da crítica de Freud à cultura: a civilização inflige aos indivíduos humanos uma privação muito forte em termos de satisfazer os seus impulsos e, em particular, em termos de satisfazer os impulsos sexuais:

"A vida sexual do homem civilizado está mesmo gravemente prejudicada, às vezes parece uma função que se acha em processo involutivo, como nossos dentes e nosso cabelos enquanto órgãos. Provavelmente é lícito supor que como fonte de sensações felizes, ou seja, no cumprimento de nossa finalidade de vida, sua importância diminuiu sensivelmente." (p. 69-70).

A importância dada à sexualidade é uma das características da teoria freudiana. Não vamos insistir nisso, mas lembraremos que a análise freudiana da cultura destaca a perda, a falta ou a privação que o processo cultural implica para os homens. Resta ver o que essa dolorosa renúncia produz em nossa civilização. E é neste ponto que Freud se afastará de Rousseau e se aproximará de Hobbes.

3.4. Freud entre Rousseau e Hobbes

Freud é sensível ao fato de que a renúncia implica várias reações nos indivíduos: uma dessas reações é representada pela neurose, o indivíduo neurótico buscando prazeres de substituição por aquele que lhe é proibido; mas a renúncia, especialmente se imposta brutalmente, gera violência e um desejo de agressão como reação. A agressividade humana poderia, assim, ser derivada da frustração, de um desejo de amor, de fusão ou de satisfação do impulso sexual. Esta foi a primeira hipótese de Freud - pode-se dizer sua hipótese rousseauista-, mas na década de 1920, ele desenvolveu (com base em suas observações analíticas) outra hipótese, que considera que nossa psique está dividida entre a vida e a morte. Haveria assim uma fonte inata de agressividade no homem, que se manifesta, por exemplo, nas diferentes formas de intolerância conhecidas entre os diferentes grupos humanos:

"Evidentemente não é fácil, para os homens, renunciar à gratificação de dar pendor à agressividade; não se sentem bem ao fazê-lo [...] Sempre é possível ligar um grande número de pessoas pelo amor, desde que restem outras para que se exteriorize a agressividade." (p. 80)

Esta hipótese do impulso de agressividade, como impulso específico, afasta Freud de Rousseau, pois ele imagina os homens desde o início como bons seres, desprovidos de um impulso tão agressivo:

"O quê de realidade por trás disso, que as pessoas gostam de negar, é que o ser humano não é uma criatura branda, ávida de amor, que no máximo pode se defender, quando atacado, mas sim que ele deve incluir, entre seus dotes instintivos, também um forte quinhão de agressividade. Em consequência disso, para ele o próximo não constitui apenas um possível colaborador e objeto sexual, mas também uma tentação para satisfazer a tendência à agressão, para explorar seu trabalho sem recompensá-lo, para dele se utilizar sexualmente contra a sua vontade, para usurpar seu patrimônio, para humilhá-lo, para infligir-lhe dor, para torturá-lo e matá-lo. Homo homini lupus."(p. 76 e 77).

A função da cultura não é apenas frustrar o impulso sexual, mas também, e talvez mais importante, reduzir o impulso à agressão, o que é diretamente contrário à representação de uma vida civilizada. A citação, originalmente de Plautus, mas também retomada por Hobbes no Prefácio ao seu *De cive*, provavelmente indica que Freud está agora na vizinhança de Hobbes, para quem a construção da cultura e da civilização implica encontrar maneiras de limitar a vontade de prejudicar os outros, que ele vê presente na natureza humana. No entanto, a crítica de Freud à cultura é de fato de inspiração rousseauísta, pois expressa uma dúvida sobre o preço da renúncia impulsiva sobre a qual a cultura se baseia. Os limites do seu rousseuismo residem no fato de ele não pensar que a civilização pode ser pensada a partir de disposições humanas que seriam fundadas apenas nas disposições de Eros, nomeadamente disposições para abordar outros, e não, como ele pensa, em Thanatos.

3.4. Conclusão: Rousseau, crítico da cultura

Uma das dimensões mais importantes da contribuição de Rousseau é que ele nos dá condições para pensar criticamente sobre nossa relação com a civilização. Instila uma dúvida em nossas mentes sobre os benefícios da civilização, e essa dúvida encontrou ecos profundos no trabalho de Freud, que nos obriga a abordar criticamente as conquistas da cultura, tanto em sua forma ordinária (limpeza, senso de ordem) quanto em suas formas mais elevadas (Leonardo da Vinci). No nosso tempo, esta capacidade de ter uma relação crítica com a nossa própria cultura tornou-se essencial: assim que os grupos humanos dominantes causam danos irreparáveis à natureza e aos grupos humanos que ainda vivem em harmonia com ela, é importante dispor de elementos da crítica que estejam à altura dos desafios. De onde vem esse nosso modo de fazer a civilização? O que devemos fazer para evitar a continuação desse processo até o seu colapso?