

Rousseau, fundador das ciências do homem?

José Oscar de Almeida Marques

Dep. de Filosofia - UNICAMP

São múltiplas as marcas do pensamento de Rousseau na obra do antropólogo francês Claude Lévi-Strauss, sendo visíveis desde a solene homenagem ao final de *Tristes trópicos* até as seletas citações do *Emílio* que servem de epígrafe a vários capítulos de *A origem das maneiras à mesa*. De forma mais explícita, porém, é no artigo “Rousseau, fundador das ciências do homem” (1962) que a paternidade de Rousseau é reivindicada para o tipo de abordagem característica da antropologia de Lévi-Strauss: uma concepção de humanidade que se destaca da natureza pelas instituições da linguagem, do parentesco e dos mitos, um desinteresse pela base biológica e pela evolução dessas faculdades e – a partir da idéia da universalidade essencial da mente humana – o estabelecimento de um postulado (que se pretende ao mesmo tempo científico e moral) de igual valorização de todas as sociedades e culturas.

Lévi-Strauss opõe-se caracteristicamente a duas atitudes aparentadas que outrora dominaram os estudos antropológicos: uma perspectiva evolutiva e biologicista de cunho (sócio-)darwinista, e uma visão “eurocêntrica” de superioridade da cultura ocidental. Com sua obra, os estudos da sociedade e da cultura cortam os laços com a biologia e a herança darwinista, recusando a perspectiva de que as sociedades se distingam por estágios diferenciados de evolução, sendo umas mais “avançadas” que outras. Metodologicamente, as abordagens evolucionistas, funcionalistas e difusionistas cedem lugar, nos estudos antropológicos, ao “método estrutural”.

Em que consiste exatamente esse método é uma questão sabidamente complexa, na qual não pretendo adentrar neste trabalho, mas algumas observações são necessárias para situar a questão de que vou me ocupar.

Para Lévi-Strauss, a investigação estrutural dos fenômenos sociais e culturais procede essencialmente pela construção de modelos a partir dos dados empíricos resultantes da observação. Esses modelos devem, obviamente, dar conta de todos os fatos observados, mas, além disso, devem permitir prever como seus elementos reagirão em função da

modificação de outros elementos – ou seja, o modelo deve apresentar o caráter de um *sistema*. Ainda mais importante: o modelo deve poder ser compreendido como membro de uma família de modelos do mesmo tipo, gerada a partir de um grupo definido de transformações que operam sobre as relações entre seus elementos. (Lévi-Strauss, 1958, p. 306). Essa família constitui a *estrutura*, e é só em referência a essa estrutura que cada modelo adquire sentido e inteligibilidade.

Uma aplicação paradigmática do método estrutural aos estudos etnológicos consistiu no grande estudo que Lévi-Strauss realizou sobre o parentesco¹, no qual examina as regras de casamento, filiação e residência próprias de um grande número de sociedades tribais, exibindo cada sistema de parentesco como parte de um conjunto de modelos que se relacionam entre si enquanto casos particulares da aplicação de um grupo de transformações. Outra importante aplicação foi o monumental estudo de narrativas míticas que Lévi-Strauss desenvolveu nos quatro volumes de suas *Mitológicas* (1964-71). Tanto no caso dos mitos como no dos sistemas de parentesco, as correspondências e oposições se efetuam entre itens tomados de sociedades muito distantes, sem nenhuma relação ou contato entre si, de modo que é apenas uma suposta “universalidade da mente humana” que pode garantir o substrato comum a todas essas manifestações (cf. Hénaff, 1998, p.86).

Para Lévi-Strauss, as diversas sociedades são concebidas como sistemas simbólicos que expressam diferentes formas de realização da sociabilidade humana. Cada uma dessas possibilidades ocupa uma posição determinada dentro de um sistema abstrato de relações, e é apenas enquanto membro desse sistema que cada uma delas adquire sua identidade. Não se procura explicá-las como resultado de processos evolutivos ou adaptativos, e a diacronia da história dá lugar à sincronia das estruturas, num movimento que já fora antecipado por Saussure, quando rejeitou o estudo histórico e filológico da linguagem para dar à lingüística o caráter de uma ciência objetiva.

Seguindo os passos do antropólogo americano Franz Boas (1858-1942)², Lévi-Strauss deu continuidade e consolidou a revolução culturalista em antropologia, substituindo um modelo evolutivo e progressivo de desenvolvimento das sociedades por

¹ *As estruturas elementares do parentesco*, Paris: P.U.F., 1949.

² A partir de sua cátedra de Antropologia na Universidade de Columbia, e de sua posição na Associação Americana de Antropologia, Boas formou e promoveu toda uma geração de antropólogos culturalistas que, em 1926, já estavam à frente de todos os grandes departamentos de Antropologia dos Estados Unidos, desalojando definitivamente os pesquisadores que ainda se mantinham ligados à antropologia física de base biológica e evolucionista.

uma visão sistemática e sincrônica das culturas. Mas, além dos aspectos propriamente metodológicos, a abordagem de Lévi-Strauss procurou também introduzir uma dimensão ética específica aos estudos antropológicos, que decorre primeiramente do fato de os etnógrafos serem testemunhas em primeira mão dos males produzidos pela incursão “modernizadora” da civilização ocidental, que dissolve as diferenças e uniformiza todas as demais formas de vida social. De fato, Lévi-Strauss escreveu suas obras mais significativas ainda em plena época da empreitada colonialista européia, e é natural que sua vocação etnológica o indispucesse contra a violência exercida sobre as culturas tradicionais.

Mas a postura moral que se espera do antropólogo não é apenas a de conservar essas culturas por magnanimidade, reconhecendo a validade da “escolha” que fizeram. Ele deve ir além, e assumir resolutamente que entre esses povos e nós, entre essas culturas e a nossa, apesar das imensas diferenças em *modus vivendi*, não existe *nenhuma diferença substancial*. Ou seja, não se deve supor apenas que essas culturas sejam reconhecidas como parte de uma única humanidade compartilhada, com as conseqüentes obrigações morais que disso decorrem, mas que se admita “que é a mesma *mente*, com a mesma lógica, as mesmas categorias, os mesmos requisitos de ordem e rigor [...] que opera na criação dos sistemas de parentesco, na classificação das espécies naturais, na organização das narrativas míticas e nas mais elaboradas formas de nossa ciência” (cf. Hénaff, 1998, p. 26)³. Isto ultrapassa uma mera postura de tolerância e reconhecimento de direitos, e tem conseqüências fundamentais para a própria ciência antropológica, pois é exatamente a universalidade da mente humana que serve de suporte ao traçado da rede de possibilidades abertas à espécie. Assim, o desaparecimento de uma cultura primitiva significa um prejuízo irrecuperável: o desaparecimento de uma escolha ou de um modo de vida que, enquanto tal, pertencia à humanidade como um todo (Hénaff, 1998, p. 27).

Essa atitude não deve ser confundida com uma idealização romantizada dos povos primitivos (especialmente se alimentada por uma certa recepção superficial do pensamento de Rousseau). À primeira vista, o etnógrafo, para alcançar uma posição de objetividade, não deveria emitir julgamentos de valor em relação aos hábitos e costumes observados, nem para exaltá-los, nem para repeli-los. Se em sua própria comunidade ele não pode escapar de fazer esses julgamentos e tomar partido, quando “em campo” ele estaria restrito ao papel de puro observador – daí a paradoxal oposição entre duas atitudes características do etnógrafo:

³ Todas as passagens dos textos originais listados na Bibliografia foram traduzidas por mim.

“crítico em casa e conformista fora dela” (Lévi-Strauss, 1996, p. 365). Essa, entretanto, não é uma postura obrigatória, e seria de fato constrangedor para o observador ver-se obrigado a aceitar impassivelmente práticas que consideraria intoleráveis em sua sociedade. Para proceder a um julgamento, necessita-se de um padrão de comparação, que não coincide, entretanto, com nenhum padrão universal abstrato (de fato, sob análise, tal padrão “universal” se revelaria apenas como um repositório dos preconceitos de nossa própria sociedade). Para chegar ao padrão adequado, o que se precisa é

dar rédea solta ao próprio método estrutural, que não visa simplesmente estabelecer homologias locais mas fornecer modelos relevantes para todas as manifestações da mente humana [...] Não se trata, portanto, nem de postular uma universalidade ideal [...] nem de procurar um denominador comum para sociedades radicalmente diferentes. O objetivo é, através de uma abordagem ao mesmo tempo teórica e empírica, revelar “as características comuns à maioria das sociedades humanas” para “postular um tipo que nenhuma delas reproduz fielmente”, ou “construir um modelo teórico da sociedade humana que não corresponde a nenhuma realidade observável.” (Hénaff, 1998, p. 29, e citações de Lévi-Strauss, 1996, p. 369-70).

O que se espera do antropólogo é que ele seja capaz – se não de olvidar-se completamente de sua cultura – de alçar-se, através da comparação metódica, à condição de vê-la “de longe”⁴, de pensar nela apenas em relação às outras culturas. Ou, até mesmo, de pensar todas as culturas apenas como relativas a todas as outras, o que constitui a verdadeira experiência de revelação das estruturas (cf. Hénaff, 1998, p. 31)⁵:

Enquanto a sociologia se esforça para fazer a ciência social do observador, a antropologia, por sua vez, procura elaborar a ciência social do observado, quer buscando atingir, em sua descrição de sociedades estranhas e longínquas, o ponto de vista do próprio indígena, quer ampliando seu objeto até incluir a própria sociedade do observador, tentando, porém, desenvolver um sistema de referência fundado na experiência etnográfica e independente tanto do observador quanto de seu objeto (Lévi-Strauss, 1958, p. 397).

Para Lévi-Strauss, o grande mérito de Rousseau seria o de ter identificado esse problema e lhe dado uma solução, merecendo por isso o título de “fundador das ciências do homem”. Em princípio não há nada a objetar a essa atribuição; e o homem que foi o inspirador de movimentos como o romantismo, o nacionalismo, o comunitarismo, que lançou as bases da estética e da pedagogia modernas, que criou os modernos gêneros literários da autobiografia e do romance de formação, poderia perfeitamente acrescentar mais esse título a sua respeitável coleção. De fato, o *Discurso sobre a origem e os*

⁴ “O antropólogo é o astrônomo das ciências sociais” (Lévi-Strauss, 1958, p. 415)

⁵ Note-se, quanto a isso, o tom iniciático com que Lévi-Strauss descreve a formação do antropólogo, em termos de uma “revolução interior” e a transformação em um “novo homem” (Lévi-Strauss, 1958, p. 409-10)

fundamentos da desigualdade entre os homens, ou *Segundo Discurso*, é um clássico nos estudos do homem e da sociedade, e não seria exagero tomá-lo como o marco fundacional desses estudos. O que se pode questionar, entretanto, é que Rousseau tenha sido o fundador das ciências do homem *à maneira que Lévi-Strauss as compreende*, segundo os traços básicos que identificamos acima. Para chegarmos a uma conclusão sobre isso, é preciso examinar mais detalhadamente os argumentos que Lévi-Strauss apresenta para fundamentar sua proposta.

É exatamente no *Discurso* acima citado, mais particularmente em sua longa nota de número X, que Lévi-Strauss identifica não só o programa como os métodos da etnologia contemporânea (Lévi-Strauss, 1973, p. 46). Ele cita duas passagens:

Custa-me conceber que em um século que se ufana de possuir grandes conhecimentos não haja dois homens associados [...] que dediquem, um, vinte mil escudos de seu patrimônio, e outro, dez anos de sua vida a uma viagem ao redor do mundo para estudar, não, como de costume, pedras e plantas, mas, ao menos uma vez, os homens e seus costumes (Rousseau, 1964, p. 213).

E, mais à frente:

Toda a Terra está povoada de nações de que não conhecemos mais que os nomes, e atrevemo-nos a julgar o gênero humano! Imaginemos, um Montesquieu, um Buffon, um Diderot, um Duclos, um d'Alembert, um Condillac ou outros homens desse porte viajando para instruir seus compatriotas, observando e descrevendo como só eles sabem fazê-lo a Turquia, o Egito, a Berbéria, o Império de Marrocos, a Guiné, o país dos cafres, o interior da África e suas costas orientais [Rousseau prossegue sugerindo uma infinidade de lugares, inclusive, “se possível, o Brasil”] e todas as regiões selvagens – essa é a mais importante viagem que pode ser feita, e deveria se realizar com o máximo de cuidados. Suponhamos que esses novos Hércules, de retorno de tão memoráveis jornadas, escrevessem a seguir com vagar a história natural moral e política do que tivessem visto – veríamos sair de suas penas um mundo novo, e aprenderíamos assim a conhecer o nosso. (Rousseau, 1964, p. 213-14).

Lévi-Strauss poderia ter também acrescentado a seguinte passagem, muito iluminadora:

Não se verá jamais renascer esses felizes tempos em que as pessoas não se metiam a filosofar, mas os Platões, os Tales e os Pitágoras, tomados de um ardente desejo de saber, empreendiam as mais longas viagens apenas para se instruir, e iam para longe sacudir o jugo dos preconceitos nacionais, aprender a conhecer os homens por suas conformidades e suas diferenças, e adquirir esses conhecimentos universais que não são exclusivamente os de um século ou de um país, mas que, pertencendo a todos os tempos e a todos os lugares, são, por assim dizer, a ciência comum dos sábios? (Rousseau, 1964, p. 213)

Não há como contestar que o que se esboça aqui é efetivamente o programa de uma nascente ciência do homem que combina a investigação empírica *in situ* (a atividade do etnógrafo) e a paciente destilação posterior do material levantado para identificar os traços universais que constituirão um objeto seguro de conhecimento (o trabalho conceitual do

etnólogo). No entanto, simplesmente “conhecer os homens por suas conformidades e suas diferenças”, como propõe Rousseau, não implica que o observador deva questionar ou relativizar seu próprio sistema particular de referência. Não há, no texto do *Segundo Discurso*, nenhuma exigência de distanciamento de sua própria cultura, de uma “recusa de si mesmo” para se aceitar no outro” (Lévi-Strauss, 1973, p. 48). Dado, porém, que essa atitude de *dépaysement* é indispensável para a aplicação do método estrutural característico da ciência antropológica tal como Lévi-Strauss a concebe, ele deverá buscá-la em algum outro lugar.

É no temperamento, na história individual, nas vicissitudes, em suma: no quadro psicológico de um Jean-Jacques atormentado, perseguido, isolado e inseguro quanto a sua própria identidade que Lévi-Strauss propõe encontrar um paralelo com a situação do etnógrafo lançado em meio a um mundo estranho e por vezes hostil, cujo próprio “eu” encontra-se debilitado pelos incômodos físicos e morais, e que vê a si mesmo “de fora”, como um “si” que se revela diferente do “eu” que o observa, num aprendizado que será determinante para sua capacidade de observar os outros “si” (Lévi-Strauss, 1973, p. 47-48). Esse jogo de distanciamento do eu e aproximação do outro permite explicar, para Lévi-Strauss, o que ele percebe como um duplo paradoxo nas atitudes de Rousseau: que tenha preconizado o estudo dos homens mais longínquos e se tenha debruçado apenas sobre o homem que lhe era mais próximo, isto é, ele próprio; e que, “em toda sua obra, a vontade sistemática de identificação com o outro caminhe lado a lado com uma obstinada recusa de identificar-se a si mesmo” (Lévi-Strauss, 1973, p. 47)

Como ilustração do sentimento de exclusão pessoalmente experimentado por Rousseau, tão forte em seus textos autobiográficos, Lévi-Strauss cita a famosa passagem da *Primeira Caminhada*:

(A) “Ei-los então”, Rousseau diz de seus contemporâneos, “estranhos, desconhecidos, nulos enfim para mim, já que eles assim o quiseram. Mas eu, separado deles e de tudo, que sou eu? Eis o que me resta investigar” (Lévi-Strauss, 1973, p. 48; Rousseau, 1959, p. 995).

O etnógrafo, propõe Lévi-Strauss, poderia parafrasear Rousseau dizendo:

(B) “Ei-los então, [diz o etnógrafo ao ver pela primeira vez os selvagens que escolheu estudar] estranhos, desconhecidos, nulos enfim para mim, já que *eu* assim o quis. Mas eu, separado deles e de tudo, que sou eu? Eis o que *preciso inicialmente* investigar” (Lévi-Strauss, 1973, p. 48, itálicos no original).

Esse paralelo permite a Lévi-Strauss atribuir a Rousseau a descoberta do princípio de que, “para chegar a aceitar-se nos outros, objetivo que o etnólogo prescreve à ciência do

homem, é preciso inicialmente recusar-se a si mesmo”, princípio que, para ele, oferece a única base segura para as ciências humanas, e “que deveria permanecer inacessível e incompreensível” até que Rousseau descobrisse que “existe um ‘ele’ que se pensa em mim e que me faz de início interrogar se sou eu que pensa” (Lévi-Strauss, 1973, p. 48, 49).

Ainda, contudo, que (B) leve às conclusões desejadas por Lévi-Strauss, isso não estabelece a paternidade de Rousseau para o tipo de investigação social que ele defende. Numa leitura superficial, seu raciocínio pode nos seduzir, mas quando um pouco mais de atenção nos revela que (B), longe de ser uma paráfrase de (A), diz na verdade *algo muito distinto e até mesmo oposto*, a ilusão se desfaz e percebemos que todo seu argumento se assemelha a um truque de prestidigitação.

De fato, a importância do sentimento de exclusão e isolamento é inegável na experiência de vida de Rousseau, mas não há nenhum registro de que ele tenha alguma vez experimentado esse sentimento à maneira de (B), ou seja, como aceitação de uma responsabilidade pela exclusão dos outros e a conseqüente obrigação de anular-se e suprimir a própria identidade em um movimento reparatório em direção a eles. Muito ao contrário: o aumento da sensação de isolamento e incompreensão amplia e fortalece cada vez mais a fibra interior de Jean-Jacques, desde as cartas a Malesherbes até as *Confissões* e os *Diálogos*, culminando na orgulhosa proclamação de auto-suficiência e superação de todas as necessidades derivadas da *opinion* que constitui o cerne das *Rêveries*. E mesmo antes, à época em que se deflagrou o conflito com os antigos amigos e ele perdeu seu “Aristarco severo e judicioso”, seu tom, na *Carta a d’Alembert*, é seguro e abertamente desafiador, totalmente distinto do que Lévi-Strauss nos pretenderia fazer crer:

A solidão acalma a alma e tranqüiliza as paixões que a desordem do mundo fez nascer. Longe dos vícios que nos irritam, falamos deles com menos indignação; longe dos males que nos tocam, o coração se emociona menos com eles. Desde que não vejo mais os homens, já quase não odeio os maus. Além disso, o mal que me fizeram retira-me o direito de falar mal deles; é preciso que doravante eu os perdoe, para não me assemelhar a eles (Rousseau, 1995, p. 7).

Poderíamos multiplicar os exemplos desse tipo, e, ao mesmo tempo, procuraríamos inutilmente na biografia de Rousseau um único episódio que desse suporte à atitude psicológica de inculpação expressa em (B). Assim, a afirmação anterior de Lévi-Strauss de que, em toda a obra de Rousseau, “a vontade sistemática de identificação com o outro

caminha lado a lado com uma obstinada recusa de identificar-se a si mesmo” parece, uma vez mais, desprovida de qualquer respaldo.

Se não há apoio para a conclusão de Lévi-Strauss nos textos subjetivos e autobiográficos de Rousseau, seria possível encontrá-lo em seus trabalhos teóricos e sistemáticos? Quando passamos aos textos psicológicos e antropológicos de Rousseau, torna-se ainda mais difícil descobrir uma anulação do eu tal como descrita por Lévi-Strauss. A percepção do outro, a percepção de como o outro me percebe, e a mudança de minha autopercepção em função de como penso que o outro me percebe são certamente etapas essenciais no desenvolvimento da paixão do amor próprio, mas não há, no relato rousseauiano desse desenvolvimento, nada que dê sugira o movimento descrito por Lévi-Strauss, segundo o qual eu deveria negar-me para vir a reconhecer o outro. Muito ao contrário: o amor próprio é, caracteristicamente, a paixão que me faz *exigir* ser reconhecido. A paixão que conduz à identificação com o outro é antes o sentimento de *pitié* (compaixão), mas seria completamente errôneo enxergar no exercício dessa faculdade algum tipo de recusa a identificar-se consigo mesmo: é justamente porque estou solidamente ancorado em minha situação, em minha identidade, e, por que não dizer, em meu sentimento de força e de segurança, que posso dar-me ao luxo de experimentar a *pitié*⁶.

Não se trata aqui, evidentemente, de desmerecer a validade e a nobreza dos motivos de Lévi-Strauss. A importância que ele atribui à negação e superação de um eu anterior autocentrado e preconceituoso decorre de sua crença de que esse é um passo necessário para chegar ao pleno reconhecimento do outro como essencialmente idêntico a mim, e das outras sociedades como essencialmente idênticas à minha; e esse processo de identificação é visto por ele como o verdadeiro princípio das ciências humanas e da própria moral, de toda sabedoria e de toda ação coletiva capazes de permitir a convivência dos diferentes e a construção de um futuro harmonioso (Lévi-Strauss, 1973, p. 54). Se a generosa visão, que se impôs a partir dos anos 1960, de uma humanidade que se regozija e se sente completada pela manifestação de suas diferenças, e na qual cada qual se enxerga e se reconhece em cada um dos outros, é realmente factível, ou se a presente crise das sociedades multiculturais irá se aprofundar e sepultá-la definitivamente, é algo que não pretendo discutir aqui. Mais uma vez, vou apenas examinar se essa visão poderia encontrar respaldo na antropologia e na teoria social e política de Rousseau.

⁶ Rousseau, quanto a isso, não está longe da opinião de Hobbes.

Lévi-Strauss apreende corretamente um importante aspecto do pensamento de Rousseau, que é o fato de que ele introduz sucessivos descentramentos que abalam as idéias convencionalmente aceitas na filosofia até então. Assim, a posição firme e definida de um “eu” moldado no *cogito* cartesiano dá lugar a um sentimento de existência que é principalmente a consciência de uma massa de sensações na qual se tornam difusos os limites entre o “eu” e o “não-eu”. Do mesmo modo, o sentimento de pertença e identificação exclusiva a um grupo particular dá lugar a uma expansão em direção a toda a humanidade, e, por fim, a própria dimensão da humanidade é transcendida em nome de uma fusão com todos os seres sensíveis e com a Natureza por inteiro (Lévi-Strauss, 1973, p. 50-55 *passim*)⁷. Esse movimento percorre, em sentido inverso, as etapas que, no *Segundo Discurso*, levaram ao surgimento da sociedade, e que Lévi-Strauss descreve como a tríplice passagem da natureza à cultura, do sentimento ao conhecimento, e da animalidade à humanidade (p. 49). Mas o que poderia guiar o homem em seu retorno reflexivo através dessas etapas, permitindo-lhe escapar do particular nicho ao qual sua história o conduziu? Para Lévi-Strauss, esse instrumento é a *pitié*, “decorrente da identificação a um outro que não é apenas um parente, um vizinho, um compatriota, mas um homem qualquer, à medida que é homem; e, mais ainda, um ser vivo qualquer, à medida que é um ser vivo” (p. 50)

Mais uma vez, porém, é preciso separar o que há de correto na interpretação de Lévi-Strauss de uma certa confusão conceitual que, não surpreendentemente, é o que lhe permite alcançar seu objetivo. O que ele falha em distinguir são os dois sentidos, ou antes, as duas formas históricas de realização da *pitié*. Esta não é, como ele propõe, “ao mesmo tempo natural e cultural, afetiva e racional, animal e humana” (p. 50), mas é *sucessivamente* uma e outra: a primeira forma dá lugar à segunda no processo histórico de socialização, e essa conversão de uma em outra não envolve simplesmente, como ele parece propor, o fato de passar do plano inconsciente para o consciente (p. 50). De fato, em Rousseau, a transição entre as variedades natural e moral da *pitié* é ainda mais complexa, e envolve alterações conceituais mais profundas, do que a transição correlata da liberdade natural para liberdade moral.

Há vários caminhos possíveis para a passagem do instinto natural da *pitié* para o sentimento consciente que funda a moralidade nas relações sociais. Um deles – e de modo

⁷ Etapas que são assim resumidas por Bento Prado Jr.: “crítica psicológica do *cogito*, crítica do etnocentrismo, crítica do humanismo. Em todos esses níveis, é sempre o mesmo movimento que se reproduz: aquele que conduz o *si* de seu núcleo a sua periferia” (Prado Jr., 1967, p. 187).

algum pervertido ou condenável, visto que é seguido nas antigas e virtuosas repúblicas às quais Rousseau deu sua aprovação – é a circunscrição da *pitié* e do interesse recíproco aos membros do próprio grupo, com exclusão de todos os demais. Essa situação é descrita com brutal clareza logo nas primeiras páginas do *Emílio*:

Toda sociedade parcial, quando é pequena e estreitamente unida, se aliena da geral. Todo patriota é duro com os estrangeiros; eles são apenas homens, não são nada a seus olhos. Esse inconveniente é inevitável, mas não é decisivo. O essencial é ser bom para as pessoas com quem se vive. Fora de sua cidade o espartano era ambicioso, avaro, iníquo, mas a generosidade, a equidade e a concórdia reinavam no interior de seus muros⁸. Desconfie desses cosmopolitas que vão buscar longe, em seus livros, os deveres que desdenham cumprir a seu redor. Um filósofo ama os tártaros só para ser dispensado de amar seus vizinhos. (Rousseau, 1969, p. 248-49).⁹

Estes não são meus compatriotas: são *apenas* homens. *Tant pis* para o galante programa de suprimir a identificação com o próprio grupo em nome de uma abstrata identificação com o outro, com “o tártaro”. Se Rousseau efetivamente considera a hipótese de uma identificação incondicional à humanidade em geral, essa perspectiva não se manifesta quando o republicano de Genebra discute a organização das repúblicas virtuosas.

E, no entanto, a própria *pitié* original, natural, instintiva, já era capaz de estender-se a todos os homens, e até mesmo a todos os seres sensíveis (ROUSSEAU, 1964, p. 154-156). Isso significa que a formação do cidadão patriota deve restringir essa amplidão inicial e redirecionar esse sentimento para fins úteis ao grupo social. Deixar de fazê-lo significaria criar um ser deficiente e inadaptado:

Aquele que, na ordem civil, quer conservar a primazia dos sentimentos da natureza não sabe o que quer. Sempre em contradição consigo mesmo, sempre oscilando entre suas inclinações e seus deveres, não será jamais nem homem nem cidadão, não será bom para si nem para os outros. Será um desses homens de nossos dias: um francês, um inglês, um burguês; não será nada (Rousseau, 1969, p. 249-50).

E não se imagine, por fim, que Rousseau considerasse esse um estágio tosco da humanidade, a ser superado em vista da celebração da diversidade antevista por Lévi-Strauss. A leitura do *Primeiro Discurso* revela que Rousseau considerava as repúblicas

⁸ Ou seja, conformista dentro de casa e turbulento fora dela: significativa inversão da concepção levistraussiana do antropólogo.

⁹ Diversas outras passagens similares podem ser facilmente encontradas nas obras políticas de Rousseau: “Parece que o sentimento de humanidade se evapora e se enfraquece ao estender-se sobre a Terra, e que não somos tão tocados pelas calamidades da Tartária ou do Japão como pelas de um povo europeu”. (*Economia política*, Rousseau, 1964, p. 254); “De onde se vê o que se deve pensar desses pretensos cosmopolitas que, justificando seu amor pela pátria por seu amor pelo gênero humano, jactam-se de amar todo o mundo para ter o direito de não amar ninguém” (*Manuscrito de Genebra*, Rousseau, 1964, p. 287).

patrióticas, etnocêntricas e auto-afirmativas da Antigüidade moralmente superiores às sociedades européias cosmopolitas de sua época, vistas por ele como decadentes e corrompidas. O que, incidentalmente, desmente que haja em Rousseau um postulado de equivalência de todas as culturas.

No *Emílio*, por outro lado, Rousseau não sufocou dessa forma a *pitié* natural de seu pupilo, mas deixou-a adormecida até que este chegasse à idade de conhecer os homens, e então cultivou-a de forma ampla, pela leitura, pelo convívio e pelas viagens a terras distantes. Aqui, de fato, encontramos um Rousseau que está efetivamente elaborando uma propedêutica a uma identificação à humanidade enquanto tal, mas há muitas cautelas a serem observadas antes de nos pronunciarmos em termos conclusivos.

A primeira e mais importante consideração é que Emílio é educado de um modo que não é o melhor “em si”, mas apenas o melhor dadas as circunstâncias. Ele é educado para viver em uma sociedade corrompida sem se corromper – o que já é uma grande coisa – mas teria sido melhor que fosse educado para ser um cidadão virtuoso em uma pátria virtuosa. Emílio recebe a educação de um homem (*apenas* de um homem...), ministrada por um preceptor privado; se ele fosse educado para ser um cidadão deveria receber, em vez disso, uma educação pública, convivendo desde o início com outras crianças e tendo seus sentimentos moldados para fins úteis à sua comunidade¹⁰.

Para Rousseau, entretanto, esse tipo de formação não é mais possível em sua época. O tom é emocional, e é sem dúvida a voz do autor do *Primeiro Discurso* que ouvimos ecoar nesta passagem:

A instituição pública não existe mais e não pode mais existir; porque onde não há mais pátria não pode mais haver cidadãos. Essas duas palavras, *pátria* e *cidadão* deveriam ser banidas das línguas modernas. Sei muito bem a razão disso, mas não quero dizê-la, ela não tem nada a ver com nosso assunto (Rousseau, 1969, p. 250).¹¹

¹⁰ Não me detenho aqui sobre a idéia algumas vezes defendida de que a educação de Emílio constitui uma preparação para a vida na comunidade instituída pelo contrato social, e que haveria, portanto, uma continuidade de objetivos entre as duas obras que Rousseau publicou em 1762. Emílio não será um cidadão no sentido próprio da palavra, isto é, parte do Soberano instituído pelo Contrato Social, mas apenas “um francês”, súdito de uma monarquia absolutista, sem participação significativa na vida política. A diferença era crucial para Rousseau, embora se tenha tornado menos perceptível em nossas democracias representativas, nas quais o conceito de “cidadania” parece ter se reduzido a pouco mais do que uma carta de direitos do consumidor. De resto, toda essa questão já está, a meu ver, suficientemente esclarecida na literatura – inclusive, entre nós, por Salinas Fortes (Salinas Fortes, 1989, p. 93-94)

¹¹ Em seu comentário a essa passagem na edição da Pléiade, Pierre Burgelin explica qual poderia ser essa razão: “Não há mais pátrias porque não há mais genuínas leis, reinam apenas os interesses particulares; e os ricos e poderosos disso se aproveitam. O cosmopolitismo, por outro lado, arruína os costumes. Em suma, os

O segundo ponto a considerar é que Emílio jamais se identificou com qualquer grupo, sendo criado para ser auto-suficiente e não se preocupar com sua “imagem” perante os outros. Por isso, quando surgem as paixões que o impelem em direção aos homens, elas podem ser trabalhadas pelo preceptor de forma a se fixarem em uma representação geral da humanidade, o que não seria possível no caso de alguém desde o início criado no convívio com seu grupo e que a ele se liga desde cedo por laços de afeto e dependência. Estes laços, uma vez criados, não se quebram sem doutrinação ou violência, e se existem filósofos ou antropólogos que consideram legítimo e desejável fazê-lo “por amor à humanidade”, Rousseau com certeza não se inclui entre eles.

Por fim, o laço que Emílio estabelece com os “homens enquanto tais” é compreensivelmente tênue: ele pode respeitá-los, admirar seus talentos, achar sua companhia agradável, mas, no fim, a sensação de vazio se impõe, e a grande metrópole cosmopolita perde seu interesse. Essa é a lição do Livro IV, que prepara o personagem para a relação que efetivamente importa – ele encontrará a mulher que ama e que valorizará acima de qualquer outra, terá com ela filhos e constituirá uma família que valorizará acima de qualquer outra, residirá em meio a famílias similares e se encontrará em segurança e boa companhia em meio a seus vizinhos e sua aldeia ou cidade, que valorizará acima de quaisquer outras (Rousseau, 1969, p. 858-59). Essa é a sua real socialização, e ela efetivamente se expande “do centro para a periferia” – do eu para a companheira, para a família, para a comunidade e para a nação. Nada disso envolve uma “recusa de seu próprio eu” – ao contrário, trata-se de uma expansão e auto-afirmação do eu, pelo qual esse eu se vê refletido e recriado em tantos outros, e é só assim que as idéias de “comunidade” e “nação” deixam de ser puras abstrações e tornam-se o solo no qual sua identidade finalmente se enraíza.¹²

Se a leitura de Rousseau que apresentei é correta, então os descentramentos identificados por Lévi-Strauss decorrem na verdade das diferentes respostas possíveis ao problema geral da socialização do ser humano. O homem comum, solidamente implantado em sua comunidade, sua religião e seu sistema particular de valores merece de Rousseau

européus “só ambicionam o luxo, só têm paixão pelo ouro” (*Considerações sobre o governo da Polônia*). E por trás dessa sede de gozos, como não entrever a nefasta influência da filosofia? Não é uma lei da história que ela é corruptora?” (Rousseau, 1969, p. 1299).

¹² O cidadão já tem desde o início sua identidade social dada por sua pátria, mas Emílio, homem originalmente isolado, deve construí-la da maneira descrita.

todo respeito e aprovação, e foi esse homem que ele buscou proteger em escritos como o *Primeiro Discurso* e a *Carta a d'Alembert*. O homem do mundo, cultivado, que conhece e compreende as diversas facetas da humanidade e que pode dizer “onde houver homens estarei entre meus irmãos” representa uma outra possibilidade, embora, para Rousseau, o desafio de preservar a integridade nessa situação seja maior, e casos não corrompidos, como os de Emílio e Wolmar, sejam antes a exceção, comparados com o fervilhar fútil dos salões e teatros das metrópoles. Por fim, o homem que pode acrescentar “e onde não os houver, estarei comigo mesmo”¹³, e cujo devaneio solitário propicia a identificação, para além da humanidade, com a natureza e a Criação como um todo, representa o caso extremo e absolutamente excepcional de Jean-Jacques ao final de seu percurso de vida. Talvez dessa perspectiva, em que “solidão acalma a alma e tranqüiliza as paixões que a desordem do mundo fez nascer”, todas as culturas se apresentem, afinal, como indiferentes, como para o antropólogo que contempla todas elas do ponto de vista da pura estrutura. Mas é crucial notar que, para o caminhante solitário, esse estado não resulta de uma busca da identificação com o outro, mas da constatação da impossibilidade dessa identificação.

Procurei neste trabalho levantar algumas críticas às razões apresentadas por Lévi-Strauss para reivindicar a paternidade de Rousseau para o tipo de estudos antropológicos ao qual seu nome está associado. Pretendo, como conclusão, chamar rapidamente a atenção para algumas outras características da investigação antropológica que Rousseau levou a cabo no *Segundo Discurso*, que tornam essa paternidade ainda mais questionável.

Em primeiro lugar, a linguagem, as regras de parentesco, os sistemas de classificação e as narrativas míticas são, para Lévi-Strauss, os objetos privilegiados do estudo antropológico, por serem exatamente os traços que, para ele, definem a humanidade e a separam do mundo puramente natural.¹⁴ É difícil ver, no entanto, como essa abordagem poderia ter sido prefigurada por um livro cuja primeira metade está toda dedicada à descrição detalhada de um “estado de natureza” em que a humanidade (lembremo-nos de

¹³ As duas afirmações são feitas por Emílio ao final do Livro V (Rousseau, 1969, p. 857), mas Burgelin, em seu comentário, não vê aí perfeita solidão, que é, propriamente, a do homem dos primeiros começos e – fechando o círculo – do Rousseau sonhador de seus últimos dias (p. 1697).

¹⁴ De fato, ao longo de sua carreira, Lévi-Strauss modificou sua posição quanto à questão da separação entre natureza e cultura, suavizando a ruptura radical que propusera nas *Estruturas elementares do parentesco*.

que *já* se trata de humanidade, para Rousseau) não possui nem linguagem, nem sistemas de parentesco, nem instituições, nem sequer o uso da razão.

Em segundo lugar, o restante do livro de Rousseau é constituído por um relato de tipo histórico (embora conjetural) de como a humanidade teria saído desse estado e avançado inexoravelmente no caminho de seu progresso, ou antes, sua perdição. A perspectiva de Rousseau é uma perspectiva de *estágios*, e seu interesse pelos homens primitivos é um interesse em conhecer esse processo e obter uma caracterização de humanidade que se conserve ao longo desse movimento. Por sua vez, o método de Lévi-Strauss, à maneira de Saussure, é sincrônico – as culturas são concebidas em termos de possibilidades ditadas pelas relações estruturais entre os modelos, sem que se pense em relações de derivação histórica entre elas.

Outro ponto de grande importância ficou oculto pelo fato de que, ao citar as passagens da nota X do *Segundo Discurso* que prefiguram o programa e os métodos da etnologia contemporânea, Lévi-Strauss omitiu o motivo principal que levou Rousseau a propor um completo levantamento etnográfico das variedades da espécie humana. Esse motivo (como sabem aqueles cuja leitura do *Segundo Discurso* incluiu também a leitura das notas), é que Rousseau estava em busca de uma resposta confiável para a questão de se os *Orangs-Outangs* e outros grandes símios descritos em relatos de viajantes eram ou não seres humanos. Após recapitular as grandes diferenças físicas que se observam entre os homens, Rousseau pergunta:

Todas essas observações sobre as variedades que mil causas podem produzir e de fato produziram na espécie humana fazem-me conjeturar se diversos animais semelhantes ao homem, que os viajantes tomaram como feras sem muito exame, quer por causa de algumas diferenças que observavam na conformação exterior, quer simplesmente porque esses animais não falavam, não seriam de fato verdadeiros homens selvagens, cuja raça dispersa antigamente nos bosques não havia tido ocasião de desenvolver nenhuma de suas faculdades virtuais, não havia adquirido nenhum grau de perfeição, e se encontrava ainda no estado primitivo de Natureza (Rousseau, 1964, p. 208).¹⁵

A última sentença da nota X, em que Rousseau conclui o assunto, também foi omitida na citação de Lévi-Strauss. Voltemos a ela, acrescentando a passagem faltante:

Suponhamos que esses novos Hércules, de retorno de tão memoráveis jornadas, escrevessem a seguir com vagar a história natural moral e política do que tivessem visto – veríamos sair de suas penas um mundo novo, e aprenderíamos assim a conhecer o nosso. Digo que quando observadores desse calibre afirmarem de um animal que ele é um homem, e de outro que é uma besta, então deveremos dar-lhes crédito; mas seria simplório confiar, quanto a isso, em

¹⁵ Para uma informativa discussão sobre o assunto, ver Wokler, 1978.

viajantes grosseiros, sobre os quais somos às vezes tentados a levantar a mesma questão que eles se metem a resolver quanto a outros animais (Rousseau, 1964, p. 214).

É verdade que esses enigmáticos símios não estão de todo ausentes do artigo de Lévi-Strauss, mas são mencionados apenas *en passant*, como exemplo do cuidado de Rousseau para não recusar apressadamente a humanidade a um ser ainda insuficientemente conhecido (Lévi-Strauss, 1973, p. 54). Mas ele silencia sobre as sérias implicações disso para a concepção do que, afinal, poderia ser uma ciência do homem de genuína inspiração rousseauiana. Pois, se Rousseau está realmente disposto a admitir a possível humanidade desses seres até prova em contrário, então é porque, para ele, pode perfeitamente haver homens que não falam, não têm o uso da razão, e não compartilham, por conseguinte, da “mesma mente”, da mesma lógica e das mesmas categorias operatórias que a antropologia de Lévi-Strauss postula serem comuns a todos os seres humanos.

Esses proto-homens continuariam merecendo o sentimento de *pitié*, que dedicamos a todo ser vivo e sensível, não apenas a seres racionais. Mas precisaríamos nos *identificar* com eles, ou “*negar-nos*” diante deles para aprender algo sobre nós mesmos a partir deles? A inclusão de tais seres numa “humanidade comum” faria, de fato, explodir a separação tão bem marcada por Lévi-Strauss entre os homens que falam e pensam (essencialmente da mesma forma, com as mesmas capacidades) e os animais que não falam e não pensam. A extensão da faixa da humanidade, no sentido pretendido por Rousseau, faria inevitavelmente aparecer, para horror dos antropólogos culturalistas, uma gradação entre homens mais ou menos desenvolvidos do ponto de vista de suas faculdades intelectuais: os que pensam, os que (ainda) não pensam, e, em princípio, todos os graus intermediários.

Compreende-se então que a polêmica conjectura de Rousseau sobre a humanidade dos símios seja deixada de lado pelos que desejam tomá-lo como patrono e fundador dos modernos estudos antropológicos de cunho culturalista. As apropriações, afinal, fazem-se sempre segundo o que interessa. Mas o problema levantado é muito mais profundo e, na verdade, impossível de ignorar: ele diz respeito à presença maciça de reflexões de caráter biológico no *Segundo Discurso*. Rousseau, de fato, mobiliza todo o conhecimento sobre biologia e história natural de sua época. Ele recorre repetidas vezes a exemplos de comportamento e fisiologia animais para analisar e esclarecer aspectos da fisiologia e comportamento humanos. Ele está atento aos mecanismos de transmissão de características adquiridas e aos efeitos climáticos sobre a constituição humana. Suas fontes são as mais recentes e confiáveis, seu respeito pela ciência de Buffon e pelas doutrinas proto-

evolucionistas é evidente nas longas notas do *Segundo Discurso*. Tão forte é o débito de Rousseau para com a história natural e a zoologia de sua época que um autor como Robert Ardrey (*The Social Contract*, 1970, *The Territorial Imperative*, 1967) chegou a apresentá-lo como o fundador da etologia humana, um campo de estudos diametralmente oposto e rival da antropologia culturalista de Lévi-Strauss e de seus seguidores (cf. Wokler, 1978, p. 108 e *passim*).

Há aqui certamente o risco do exagero oposto. Com ênfase nas características ligadas à alimentação, comportamento sexual, territorialidade, padrões de dominação e submissão, e agressão, a etologia, embora desvendando as bases genéticas de muitas formas de comportamento humano, tem compreensivelmente dificuldade em dar conta de práticas de caráter lingüístico ou simbólico, tais como rituais, sistemas de parentesco, mitos e instituições, para não falar do próprio fenômeno da linguagem. Em todos esses casos, os métodos desenvolvidos pela antropologia cultural continuam indispensáveis; o que se pode lamentar é o desinteresse de seus proponentes pelas questões ligadas à *origem* dessas práticas, e pelo próprio processo de hominização. E o recurso à biologia, em particular aos modelos genéticos e evolutivos, continua sendo visto com desconfiança nos departamentos acadêmicos de ciências da sociedade, com raras exceções.

Uma situação análoga persistiu por muito tempo no campo dos estudos da mente, opondo psicólogos e psicanalistas a neurologistas e psiquiatras, até que, na década de 1990, começou a constituir-se o campo dos estudos cognitivos, no qual as diversas abordagens coexistem, ainda que de forma eclética e um pouco anárquica, numa convivência que tem trazido benefício e iluminação recíproca para todas as partes. O que há de notável na obra antropológica de Rousseau, especialmente no *Segundo Discurso*, é que ela antecipou com admirável lucidez e pertinência as possibilidades de uma integração semelhante de conhecimentos e métodos no domínio das ciências do homem e da sociedade¹⁶. E é dessa ciência unificada do homem, ainda em processo de constituição, que Rousseau poderá legitimamente ser considerado um dia o fundador.¹⁷

Referências bibliográficas

¹⁶ Cf. Masters, 1978, p. 95-96.

¹⁷ Texto baseado na comunicação “Rousseau, Lévi-Strauss e a controvérsia natureza-cultura em antropologia”, apresentada no I Colóquio Rousseau “Verdades e Mentiras”, FCL-UNESP/Araraquara, 2003.

HÉNAFF, M. *Claude Lévi-Strauss and the Making of Structural Anthropology*. Trad. Mary Baker. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.

LÉVI-STRAUSS, C. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958.

_____. Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l’homme. In: *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon, 1973, p. 45-56.

_____. *Tristes trópicos*. Trad. Rosa Freire D’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

MASTERS, R. D. Jean-Jacques is Alive and Well: Rousseau and Contemporary Sociobiology. *Dædalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences*. v. 107, n. 3, p. 93-105, verão de 1978.

PRADO Jr., B. Filosofia, música e botânica: de Rousseau a Lévi-Strauss. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 15/16, p. 185-195, 1967.

ROUSSEAU, J.-J. *Les Revêries du promeneur solitaire*. Oeuvres complètes v. I. Paris: Gallimard, 1959.

_____. *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité*. Oeuvres complètes v. III. Paris: Gallimard, 1964.

_____. *Emile ou de l’éducation*. Oeuvres complètes v. IV. Paris: Gallimard, 1969.

_____. *Lettre à d’Alembert*. Oeuvres complètes v. V. Paris: Gallimard, 1995.

SALINAS FORTES, L. R. *O bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1989.

WOKLER, R. Perfectible Apes in Decadent Cultures: Rousseau’s Anthropology Revisited. *Dædalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences*. v. 107, n. 3, p. 107-134. verão de 1978