

## Lévi-Strauss, Rousseau e o fim da filosofia

*Lévi-Strauss, Rousseau and the end of philosophy*

**Pedro Paulo Pimenta**

---



**Edição electrónica**

URL: <http://journals.openedition.org/pontourbe/2428>

DOI: 10.4000/pontourbe.2428

ISSN: 1981-3341

**Editora**

Núcleo de Antropologia Urbana da Universidade de São Paulo

**Referência eletrónica**

Pedro Paulo Pimenta, « Lévi-Strauss, Rousseau e o fim da filosofia », *Ponto Urbe* [Online], 15 | 2014, posto online no dia 30 dezembro 2014, consultado o 01 maio 2019. URL : <http://journals.openedition.org/pontourbe/2428> ; DOI : 10.4000/pontourbe.2428

---

Este documento foi criado de forma automática no dia 1 Maio 2019.

© NAU

---

# Lévi-Strauss, Rousseau e o fim da filosofia

*Lévi-Strauss, Rousseau and the end of philosophy*

Pedro Paulo Pimenta

---

*Gostaria de agradecer à Profa. Beatriz Perrone-Moisés por uma correção importante ao argumento deste texto, e ao Prof. Renato Sztutman, por suas valiosas observações*

- 1 A célebre conferência sobre Rousseau pronunciada por Lévi-Strauss em 1962, por ocasião dos 250 anos de nascimento do filósofo, pode ser lida como um elogio e também como uma crítica da filosofia. O título mesmo da conferência, posteriormente publicada em *Antropologia Estrutural Dois* – “Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem” – leva o leitor a pensar que a invenção da antropologia por Rousseau atestaria a origem filosófica dessa ciência. Lévi-Strauss, embora não desminta essa impressão, tampouco a autoriza, chegando mesmo a sugerir, em mais de uma passagem do texto, que Rousseau seria o fundador da nova ciência precisamente por ter rompido com a filosofia, personificada na figura de Descartes. Muitos anos depois, em *O olhar distanciado* (1983), Descartes aparece novamente como personificação de um racionalismo tacanho, que perdeu toda relevância com as descobertas e avanços realizados pelas ciências naturais e reconhecidos pela antropologia estrutural<sup>1</sup>. Em epígrafe ao livro, encontramos Rousseau: “le défaut des européens est de philosopher toujours sur les origines des choses d’après ce qui se passe autour d’eux”<sup>2</sup>. O que sugere que o filósofo Jean-Jacques Rousseau se torna antropólogo – no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* – precisamente quando deixa de ser filósofo, ou antes, deixa de ser filósofo ao inventar a antropologia. Não parece fortuito que Lévi-Strauss tenha escolhido iniciar o seu comentário sobre o pensamento de Rousseau com uma passagem do *Discurso* que se não chega a ser irônica, tem algo de dissimulação – justamente aquela em que se lamenta que os grandes homens do século (d’Alembert, Diderot, Condillac, Buffon) não tenham se dedicado ao estudo dos povos do continente americano...
- 2 É como se Rousseau dissesse: se tais homens fossem ao Novo Mundo e retornassem com observações ali colhidas, seriam obrigados a rever, parcial ou completamente, as suas

próprias teorias, senão o seu modo de pensar. Lévi-Strauss, sem dúvida, subscreve essa sugestão, pois não menciona, em parte alguma de sua obra, as digressões dos filósofos da Ilustração sobre o selvagem, americano ou d'alhures, a não ser uma vez, e pejorativamente, quando em *Tristes trópicos* censura Diderot por uma ingênua e “absurda... glorificação do estado natural”; quanto a “Rousseau, jamais cometeu o erro de Diderot, que consiste em idealizar o homem natural”<sup>3</sup>. Erro decorrente do despreparo dos filósofos, ou da insuficiência da filosofia, para estudar a vida do homem em sociedade e em suas relações com a natureza. Para redigir “o primeiro tratado geral de etnologia”<sup>4</sup>, ou seja, o 2º *Discurso*, Rousseau teve que superar as limitações do saber a que estava acostumado e pelo qual fora nutrido.

- 3 Portanto, quando Lévi-Strauss explica que Rousseau “distinguiu, com uma clareza e concisão admiráveis, o objeto próprio do etnólogo, em relação ao do moralista e ao do historiador”<sup>5</sup>, é preciso prestar atenção ao que implica essa declaração. O moralista e o historiador, no século XVIII, são codinomes do filósofo, e a demarcação das fronteiras entre a etnologia – como ciência modelo das ciências humanas – e esses outros domínios do conhecimento, anuncia a *separação* da etnologia em relação à filosofia. E como veremos, essa separação não é mera diferenciação, implica que se recuse à filosofia as pretensões e os direitos que, até o século XVIII, foram os seus.
- 4 Em *O totemismo hoje*, surgido no mesmo ano que a conferência de Genebra, Lévi-Strauss afirma que se o *Discurso sobre a origem da desigualdade* deve ser lido como “o primeiro tratado de antropologia geral com que conta a literatura francesa” é porque “em termos quase modernos, Rousseau põe ali o problema central da antropologia, que é o da passagem da natureza à cultura”, passagem que, segundo Lévi-Strauss, só pode ser compreendida teoricamente com a suposição de que o homem natural tomaria consciência de si mesmo, como membro de uma espécie, desde o instante em que lhe acomete um sentimento de “comiseração, ou piedade” (*pitié*), retirando-o de sua “condição natural” e em que “o afetivo e o intelectual” se misturam de maneira “indissociável”.<sup>6</sup>

É porque o homem se experimenta primitivamente idêntico a todos os seus semelhantes (dentre os quais é preciso contar os animais, como afirma expressamente Rousseau) que ele adquire, por conseqüência, a capacidade de se distinguir assim como ele os distingue, vale dizer, de tomar a diversidade de espécies como suporte conceitual da diferenciação social. [Temos aqui] a formação de uma perspectiva extraordinariamente moderna sobre a passagem da natureza à cultura, fundada sobre a emergência de uma lógica que opera por meio de oposições binárias e coincide com as primeiras manifestações de simbolismo [...]. A apreensão global dos homens e dos animais como seres sensíveis, em que consiste a identificação, comanda e precede a consciência destas oposições, primeiro entre as propriedades lógicas concebidas como partes integrantes de um campo, depois no seio mesmo desse campo entre o *humano* e o *não-humano*.<sup>7</sup>

- 5 Assumindo essa “aptidão ao sofrimento”,<sup>8</sup> reconhecendo-se como parte de um meio, doravante considerado natural, cada indivíduo humano estabelece relações entre si mesmo e outros seres e se torna parte de uma rede de identidades e diferenças. Perderam-se a ingenuidade e a brutalidade do estado de natureza; o homem está pronto para se perder de si mesmo. Como explica Bento Prado Jr.,

A piedade, insiste Lévi-Strauss, não é apenas a forma de identificação com a humanidade em geral: através dela, o homem redescobre a infra-estrutura vital de sua existência. É sobre esta faculdade primordial que se virão desenhar, num jogo de oposições, os predicados que a ciência deve decifrar. O homem identifica-se, de

início, pela piedade, com a totalidade da vida, para distinguir-se em seguida, no interior desse campo, do não-humano<sup>9</sup>.

- 6 Bento mostra um pouco mais à frente (p. 327) que Lévi-Strauss, mesmo quando vai além da distinção estabelecida por Rousseau, segue uma trilha perfeitamente coerente com os pressupostos do autor do *Discurso sobre a desigualdade*. Rousseau dissolvera o indivíduo na espécie; Lévi-Strauss dissolve esta no mundo natural. Mas este não é uma totalidade indiferenciada, uma massa de representações confusas. Falta, por certo, a consciência da oposição entre propriedades lógicas que presidem a diferenciação entre o humano e o não humano, estabelecidas mesmo assim por um sentimento que as conhece, ainda que não as represente enquanto tais. Identidade e diferença, proximidade e distância: na oscilação entre essas posições, delinea-se o território em que o etnólogo vai se instalar para decifrar o mundo sob uma nova perspectiva, mais problemática que a da filosofia.
- 7 Rousseau teria fornecido ainda à etnologia o seu “programa e os seus métodos”<sup>10</sup>, e nas mãos do antropólogo essa teoria, que surge como um contra-discurso, é imediatamente posta a serviço de uma explicação sistemática do mundo que não parte mais da confortável subjetividade assumida pelos filósofos. Centrada em fenômenos que a filosofia considera excêntricos, para não dizer anômalos, a antropologia distorce a perspectiva dos modernos e simplesmente anula a distinção entre sujeito e objeto, que se tornou para ela inútil. Assim, numa aula de 1974, Lévi-Strauss, às voltas com o tórrido tópico do canibalismo, recorre a Rousseau para mostrar que esse fenômeno, simbolicamente tão carregado, se deixa explicar por um princípio muito simples que permeia a lógica das relações sociais:

Seria difícil compreender que o canibalismo se manifeste tão frequentemente sob uma forma instável e matizada sem reconhecer um pano de fundo no qual a identificação com o outro desempenha um papel. Chegamos assim a uma hipótese central de Rousseau sobre a origem da sociabilidade: hipótese mais sólida e mais fecunda do que a dos etnólogos contemporâneos, os quais – para explicar o canibalismo e outras condutas – apelam a um instinto de agressão. A esse respeito, colocamo-nos a questão de saber se certas condutas humanas não se explicariam melhor segundo o modelo de fenômenos celulares que se processam nas profundidades dos organismos do que as aproximando arbitrariamente de condutas animais muito complexas e diversificadas por uma longa evolução... Numa escala em que se opera uma passagem contínua da comunicação à sociabilidade e desta à predação e à incorporação, a agressão não tem um lugar previamente indicado. Não se pode defini-la de modo absoluto, pois são fatores de ordem cultural que espacejam essa escala e, em cada caso particular, fixam os seus pontos de passagem. Se fosse preciso buscar nesse sentido a base objetiva da identificação tal como Rousseau a concebeu, o problema do canibalismo não se colocaria mais nos mesmos termos. Ele não consistiria mais em investigar o porquê do costume, mas, ao contrário, o modo pelo qual surgiu esse limite inferior da predação à qual talvez se ligue a vida social<sup>11</sup>.

- 8 O antropólogo tem confirmada assim a suspeita de que a questão de princípio de sua ciência é lógica, não histórica<sup>12</sup>, e, pautando-se por Rousseau, qualifica-se a eleger as circunstâncias decisivas, em todo e qualquer tempo e lugar, para que os homens transitem da identificação com a natureza como totalidade para a delimitação de fronteiras entre o mundo social (humano) e o mundo natural (não humano). Nessa hipótese de explicação do canibalismo, Lévi-Strauss faz jus à esperança que Rousseau manifestara no 2º *Discurso* e que ele mesmo sabia frustrada de antemão: se os filósofos fossem à América, munidos de suas teorias, “veríamos um mundo novo surgir debaixo de sua pena, e aprenderíamos assim a conhecer o nosso”.<sup>13</sup> O que não quer dizer que

reconheceríamos nesse mundo o nosso, e sim que não mais nos reconheceríamos em nosso próprio mundo.

- 9 Fiando-se por esse programa, Lévi-Strauss vai mais longe e parece contrariar, em nome do interesse da antropologia estrutural, as injunções postas a ela pelo fundador dessa ciência. Sabe-se que para Rousseau é um contrassenso querer examinar uma suposta transição do estado de natureza para o estado de sociedade com base numa experiência histórica concreta. Tudo o que se pode fazer é *imaginar* um estado em que os homens viveriam de acordo com certas regras, ditas *naturais*, em condições que não os colocariam em relação uns com os outros e não os coagiriam a obrigações e deveres recíprocos, e comparar a ideia que daí surgiria com as informações que se pode colher da experiência social tal como registrada nos anais da história, interpretando esta à luz daquela<sup>14</sup>. Mas Rousseau pensa, por certo, na grande história, registrada nos livros, consagrada pela tradição; e quanto a um povo que parece alheio às transformações da história, ou parece se encontrar à margem desta? Rousseau nunca esteve entre os selvagens, e Lévi-Strauss, que conviveu com eles, extraiu dessa experiência uma preciosa lição. O que o selvagem tem a ensinar ao homem civilizado é, em certo sentido, algo que este já sabe, uma verdade por assim dizer latente, de que agora ele poderá tomar consciência. E qual seria essa verdade? De acordo com Lévi-Strauss, o que o *Discurso sobre a desigualdade* oferece é bem menos e bem mais que uma teoria da sociedade; é uma teoria da *sociedade mínima*, teoria essa que Lévi-Strauss só descobre nesse livro após a dura e reveladora experiência de viver entre os Nambiquara, no interior do Mato Grosso, em 1934:

Por trás do véu das leis demasiado elaboradas dos Cadiueu e dos Bororo, eu havia prosseguido minha busca de um estado que – diz Rousseau – “não existe mais, talvez jamais existiu, provavelmente nunca existirá e do qual, porém, é necessário ter noções exatas para bem se julgar nosso estado presente”. Mais feliz que ele, eu acreditava tê-lo descoberto numa sociedade agonizante, mas a respeito da qual era inútil eu me perguntar se representava ou não um vestígio: tradicional ou degenerada, ela me colocava, ainda assim, em presença de uma das formas de organização social e política mais pobres que é possível conceber. Eu não precisava me dirigir à história particular que a mantivera nessa condição elementar ou que, mais provavelmente, a isso a reduzira. Bastava considerar a experiência sociológica que se passava diante de meus olhos. Mas era ela que se esquivava. Eu procurara uma sociedade reduzida à sua expressão mais simples. A dos Nambiquara o era, a tal ponto que nela só encontrei homens.<sup>15</sup>

- 10 Não interessa a Lévi-Strauss saber se os Nambiquara não têm história ou foram relegados à sua condição atual por eventos impossíveis de ser reconstituídos. Essa espécie de conjectura, além de ser arriscada, tem pouca utilidade. A inteligência sociológica deve se impor por sua força própria, à revelia de lacunas históricas. No modelo proposto por Lévi-Strauss, o que explica a condição quase que de regressão em que se encontram os Nambiquara é o mesmo que permite explicar a transição da natureza à sociedade, tal como colocada por Rousseau (como problema): o adensamento populacional, o aumento do contato entre os homens. O adensamento populacional impede os indivíduos de vagarem indefinidamente por regiões inabitadas, sem contato com outros que não os de sua família; a reiteração desses contatos permite ao homem duplicá-los com outros objetos que antes só lhe pareciam interessantes na medida em que despertavam nele alguma paixão imediata mais intensa.<sup>16</sup> A primeira circunstância é totalmente arbitrária, dependeria, para ser produzida, de determinações naturais; a segunda seguir-se-ia necessariamente à primeira, mas estabeleceria as condições necessárias para que

surgissem novidades, a organização social propriamente dita e as regras da cultura, concomitantes a ela.

- 11 A formulação desse modelo permite a Lévi-Strauss arriscar inclusive uma hipótese de cunho conjectural, a respeito não da história do homem, mas de sua pré-história. A ousadia se explica: uma vez estabelecido o ponto de vista do estado de natureza sobre a sociedade, uma vez que o fenômeno social foi submetido ao crivo de uma análise que o examina a partir do que seria sua alteridade, abre-se a possibilidade de pensar a *continuidade* entre sociedade e natureza pela remissão de hábitos de cultura a condições impostas pelo meio natural. É o que propõe esta conhecida passagem das *Mitológicas* (II, *Do mel às cinzas*):

O que se pode concluir? Assim como a cozinha encarada em estado puro (cozimento da carne), a aliança encarada em estado puro, isto é, implicando exclusivamente cunhados na relação de doador e tomador, exprime para o pensamento indígena a articulação essencial entre a natureza e a cultura. por outro lado, é com o nascimento de uma economia neolítica, acarretando a multiplicação dos povos e a diversificação das línguas e dos costumes, que surgem, segundo os mitos, as primeiras dificuldades da vida social, resultantes do crescimento da população e de uma composição de grupos familiares mais aventureira do que a bela simplicidade dos modelos poderia conceber. Há dois séculos, em seu *Discurso sobre a origem da desigualdade*, era exatamente isso que Rousseau dizia e chamamos muitas vezes a atenção para essas visões profundas e injustamente desacreditadas. O testemunho implícito dos índios sul-americanos, tal como o extraímos de seus mitos, certamente não possui autoridade para restituir a Rousseau o lugar que lhe cabe. No entanto, além de tal testemunho aproximar singularmente da filosofia moderna essas narrativas estranhas, nas quais, baseando-nos em sua aparência, nem pensaríamos em procurar lições tão elevadas, seria um equívoco esquecer que quando o homem, ao raciocinar sobre si mesmo, se vê restringido a formular as mesmas suposições – apesar das circunstâncias extraordinariamente dessemelhantes nas quais exerce sua reflexão –, é grande a possibilidade de que esta convergência, várias vezes repetida, de um pensamento e de um objeto que é também o sujeito deste pensamento, desvende algum aspecto essencial, senão da história do homem, pelo menos de sua natureza, à qual sua história está ligada. Nesse sentido, a diversidade dos caminhos que conduziram Rousseau – conscientemente – e os índios sul-americanos – inconscientemente – a fazerem as mesmas especulações sobre um passado muito distante, não prova nada, sem dúvida, em relação a este passado, mas prova muito em relação ao homem. Ora, se o homem é tal que não pode escapar, apesar da diversidade de tempo e de lugar, da necessidade de imaginar sua gênese de maneira semelhante, esta última não pode ter estado em contradição com uma natureza humana que se afirma através das idéias recorrentes que, aqui e lá, os homens formulam em relação ao seu passado<sup>17</sup>.

- 12 Nesse texto extraordinário, a atividade consciente pertence ao indivíduo, a inconsciente ao grupo. Comparemos agora, como quer Lévi-Strauss, o segundo discurso ao mito 90 das *Mitológicas*:
- 13 **Rousseau:** “À medida que cresceu o gênero humano, o esforço se multiplicou junto com os homens. As diferenças de terreno, de clima, de estações, foram forçosamente incluídas em suas maneiras de vida. Anos de colheita estéril, invernos prolongados e duros, verões escaldantes que consomem tudo, exigiriam deles uma nova indústria. À beira do mar e de rios, eles inventaram a linha e a vara de pescar e se tornaram pescadores e ictiófagos. Nas florestas eles fizeram arcos e flechas e se tornaram caçadores e guerreiros. Em países frios eles se cobriram com as peles dos animais que mataram. Um raio, um vulcão ou algum outro fenômeno lhes deu a conhecer o fogo, novo recurso contra o rigor do inverno: eles

aprenderam a conservar esse elemento, depois a reproduzi-lo, enfim a preparar as carnes que antes devoravam cruas. // Essa aplicação reiterada dos diversos seres entre si mesmos e ao homem engendraria naturalmente, no espírito deste, as percepções de certas relações. Essas relações, que exprimimos por palavras como grande, pequeno, forte, fraco, lento, medroso, robusto e outras idéias semelhantes, comparadas à necessidade, produziram nele, por fim, quase que insensivelmente, alguma sorte de reflexão, ou de prudência mecânica, que indicava a ele as precauções mais necessárias a sua segurança”<sup>18</sup>.

- 14 **Mito 90:** “No tempo em que os homens comiam apenas orelhas-de-pau e farelo de árvores podres, uma mulher que tomava banho soube por um ratinho da existência do milho, que crescia numa árvore enorme, onde as araras e os macacos brigavam pelos grãos. O tronco era tão grosso que foi preciso ir à aldeia pegar mais um machado. No caminho, os meninos mataram e comeram uma macura e se transformaram em velhos. Os feiticeiros se esforçaram por devolver-lhes a juventude, mas não conseguiram. Desde então, a carne de macura é absolutamente proibida. // Graças ao milho, os índios passaram a viver em abundância. À medida que se multiplicavam, foram aparecendo tribos de diferentes línguas e costumes”<sup>19</sup>.
- 15 A enorme diferença entre esses textos começa pelo gênero: o de Rousseau é uma descrição indireta, o dos Kayapó-Gorotire é uma narração direta, reconstituída obliquamente. Estende-se ao estilo: o de Rousseau é retórico, ciceroniano, o dos índios, na pena de Lévi-Strauss, é seco, quase científico em sua objetividade. Aprofunda-se na apresentação, radicalmente distinta: Rousseau é prolixo e saturado, se comparado à elegante concisão dos Kayapó, na voz de Lévi-Strauss. Culmina na linguagem: a de Rousseau é lírica e vaga, a dos índios e do etnólogo é concreta e precisa. E, no entanto, alguma coisa os une, no conteúdo, Lévi-Strauss tem razão, apesar da aparente diferença entre os objetos tratados por cada um. Voltemos a *Le totémisme aujourd’hui*: “a origem da linguagem não está nas necessidades, mas sim nas paixões, do que resulta que a primeira linguagem deve ter sido figurada”<sup>20</sup>. Figuração que os indivíduos civilizados efetuam de maneira muito diferente da elaborada por um grupo de selvagens, mas que é, em todo caso, movida por uma necessidade *intelectual*, comum a todos os homens: “imaginar a sua gênese”. Desse problema se ocupam os homens das Luzes bem como os habitantes do continente americano. Comparados a Rousseau, os mitos ameríndios provam suficientemente a tese de uma identidade comum a pensamento selvagem ou concreto e pensamento civilizado ou abstrato, postulada por Lévi-Strauss em *La pensée sauvage* e formulada por Rousseau no *Discurso sobre a desigualdade*.
- 16 Que Lévi-Strauss tenha recorrido, no volume II de sua obra mais ambiciosa, ao mesmo Jean-Jacques Rousseau que o animara a encontrar, nos Nambiquara, a imagem em negativo do estado de natureza, é sinal de que um ciclo se completou. Trata-se, sem dúvida, de uma derradeira homenagem àquele que foi responsável por libertar o pensamento etnológico das amarras da especulação metafísica. A identificação do discurso de Rousseau no mito dos Kayapó dispensará o antropólogo, doravante, de um ajuste de contas com a filosofia. É que esta, finalmente, se revelou um saber dispensável, frívolo mesmo, que nada tem a dizer que os homens já não saibam em seu íntimo, mesmo quando o que ela tem a dizer é de suma importância – e a filosofia só tem importância, para Lévi-Strauss, nas páginas de Rousseau, onde o mito das origens é recuperado, e onde as consequências do reconhecimento dessas origens são analisadas e expostas com rigor, em detrimento dos confortáveis lugares-comuns da filosofia das Luzes. Ao mesmo tempo,

o retorno a Rousseau, ao alertar os antropólogos sobre as origens de sua ciência numa certa filosofia, tem a função de protegê-la contra eventuais armadilhas metafísicas, em que poderia cair por falta de reflexão ou por desconhecimento de causa.

---

## BIBLIOGRAFIA

- Lévi-Strauss, C. 1983. “Structuralisme et écologie”, in: *Le regard éloigné*, Paris: Plon.
- \_\_\_\_\_ 1996. *Tristes trópicos*, tradução Rosa Freire d’Aguiar, São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_ 2013. C. “Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem”, in : *Antropologia estrutural dois*, tradução Beatriz Perrone-Moisés, São Paulo: CosacNaify.
- \_\_\_\_\_ 1962. C. *Le totémisme aujourd’hui*, Paris, PUF, pp. 147 – 149.
- \_\_\_\_\_ 1986. C. *Minhas palavras*, tradução Carlos Nelson Coutinho, São Paulo: Brasiliense.
- \_\_\_\_\_ 1962. C. *La pensée sauvage*, Paris: Plon.
- \_\_\_\_\_ 2007. C. *Mitológicas II: Do mel às cinzas*, tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura, São Paulo: CosacNaify.
- \_\_\_\_\_ 2006. C. *Mitológicas I: O cru e o cozido*, tradução Beatriz Perrone-Moisés, São Paulo: CosacNaify.
- Prado Jr., B. 2008. *A retórica de Rousseau*, São Paulo, CosacNaify.
- Rousseau, J. J. 1981. *Discours sur l’origine de l’inégalité parmi les hommes*, ed. Braunstein, Paris: Nathan.

## NOTAS

1. Lévi-Strauss, “Structuralisme et écologie”, in: *Le regard éloigné*, Paris: Plon, 1983, p. 165.
2. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, p. 07. A citação é extraída do cap. 08 do *Ensaio sobre a origem das línguas*.
3. Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*, tradução Rosa Freire d’Aguiar, São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp. 368 – 69. Diderot voltará a ser alvo de Lévi-Strauss em *Olhar, escutar, ler*.
4. Lévi-Strauss, “Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l’homme”, pp. 45 – 56.
5. Lévi-Strauss, “Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l’homme”, pp. 45 – 56.
6. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd’hui*, Paris, PUF, 1962, pp. 147 – 149.
7. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd’hui*, p 149 ; 142 – 6.
8. Lévi-Strauss, “Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l’homme”, p. 54.
9. Bento Prado Jr., *A retórica de Rousseau*, São Paulo, CosacNaify, 2008, pp. 320 – 21.
10. Lévi-Strauss, “Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l’homme”, pp. 45 – 56.
11. Lévi-Strauss, *Minhas palavras*, tradução Carlos Nelson Coutinho, São Paulo: Brasiliense, 1986, pp. 142 – 43.
12. Cf. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris: Plon, 1962, p. 197.



13. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, ed. Braunstein, Paris: Nathan, 1981, nota j, p. 118.
  14. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, pp. 45 – 56.
  15. Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*, p. 299.
  16. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, pp. 146 – 47.
  17. Lévi-Strauss, *Mitológicas, II: Do mel às cinzas*, tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura, São Paulo: CosacNaify, 2007, pp. 284 – 5.
  18. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, parte II, §§ 04 – 05. O § 05 é citado por Lévi-Strauss em *Le totémisme aujourd'hui*, Paris : PUF, 1962, p. 147. O § 04, igualmente importante, embora omitido, é pressuposto.
  19. Lévi-Strauss, *Mitológicas I: O cru e o cozido*, tradução Beatriz Perrone-Moisés, São Paulo: CosacNaify, 2006, pp. 200 – 201 (“Kayapó-Gorotire: Origem das plantas cultivadas”; cf. ainda M92).
  20. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, p 146.
- 

## RESUMOS

Trata-se de examinar como Lévi-Strauss, apoiando-se em Rousseau, avalia a situação da filosofia frente às ciências humanas, etnologia à frente. Decidindo-se pelo diagnóstico de que a filosofia estaria um pouco obsoleta, Lévi-Strauss não deixa, porém, de retornar a ela, num exercício ambíguo de demarcação de fronteiras.

The text discusses Lévi-Strauss diagnosis of the obsolence of philosophy so as to show that his own conception of ethnology as the leading human science is as such a formo philosophical reflection.

## ÍNDICE

**Keywords:** philosophy, anthropology, Rousseau, Lévi-Strauss

**Palavras-chave:** filosofia, etnologia, Rousseau, Lévi-Strauss

## AUTOR

PEDRO PAULO PIMENTA

Universidade de São Paulo; CNPq