UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MAURO DELA BANDERA ARCO JÚNIOR

A origem da alteração e a alteração de origem: antropologias de
Rousseau

VERSÃO CORRIGIDA

SÃO PAULO

2018

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

A origem da alteração e a alteração de origem: antropologias de
Rousseau

Mauro Dela Bandera Arco Júnior

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Maria das Graças de Souza.

VERSÃO CORRIGIDA

SÃO PAULO

2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Ao Arco Júnior, Mauro Dela Bandera
A origem da alteração e a alteração de origem:
antropologias de Rousseau / Mauro Dela Bandera Arco
Júnior ; orientadora Maria das Graças de Souza. - São
Paulo, 2018.
449 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Filosofia. Área de concentração:
Filosofia.

1. Filosofia das luzes. 2. Antropologia. 3.
História natural. 4. Linguagem. 5. Jean-Jacques
Rousseau. I. Souza, Maria das Graças de, orient. II.
Título.

À minha mãe Regina.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Prof.^a Dr.^a Maria das Graças de Souza, pela confiança que me permitiu desenvolver, através de uma oportunidade inestimável, a presente pesquisa no programa de pós-graduação em Filosofia da FFLCH-USP.

À Prof.^a Dr.^a Jacira de Freitas e ao Prof. Dr. Pedro Paulo Pimenta, pela generosidade e pelas precisas análises e contribuições à ocasião da banca de qualificação.

Ao professor André Charrak, pelo acolhimento e pelas valiosas sugestões durante o estágio de pesquisa realizado na Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

Ao professor e amigo Evaldo Becker, cuja parceria é inestimável. Aos professores do departamento de filosofia, em especial, Franklin Leopoldo e Silva, Franklin de Matos, Alberto Barros e Milton Meira.

Aos mui caros amigos Virgínia Ferreira, Diego Scalada, Renan Buchini, Diego Amaral, Anderson Lima e Francisco Veiga, sou particularmente grato pelo longo companheirismo, por terem acompanhado essa jornada de perto e, sobretudo, pela paciência ao longo destes muitos anos.

Aos inestimáveis Ciro Borges, Lucas Ribeiro, Rodrigo Souza, Marcos Camolezi, Flávio Reis, Thiago Vargas, Thomaz Kawauche, Fábio Yasoshima, Diego Aureliano, Patrícia Leite, Thiago Bertolin, Élder Ribas, Pedro Galé, Fábio Neves, Emerson Pessoa, Mateus Silveira, Tatiana Castro, Renato Spinosa, Bruno Santos, Lilian Falcão, Ana Paula Souza, Dario Galvão, Paulo Borges, Martha Costa, Leonardo Rennó, Vitor Lima, Danilo França pela generosidade e amizade valiosas.

Não tenho palavras para agradecer a Romain Rodrigues e a Francisco Rodrigues pela amizade e acolhimento. Sou particularmente grato a Sandrine Vaumourin, Claire-Marie de La Bâtie, Solène Houéry e Carolina Grego Donadio pelo convívio e pelas prolíficas discussões. Aos amigos Alexandre Hulé, Alexandre Koenig, Isabel Collazos, Diego Mondaca, Nicolas Fayette, Vincent Van Damme, Florian Samson-Kermarrec.

Aos meus pais, Mauro e Regina, pelo cuidado, compreensão, valorização de meu trabalho e por sempre terem me propiciado todas as condições para que eu pudesse me dedicar aos estudos.

À minha avó, Madila Crepaldi, pelo amor incondicional à humanidade.

Ao meu irmão, Nicolau Dela Bandera, pelo exemplo e apoio.

Agradeço à minha companheira Karen Shiratori pelo carinho e por sempre despertar o melhor de mim.

Não posso deixar de agradecer a indispensável ajuda de todos os funcionários da Secretaria do Departamento de Filosofia da USP, em especial, Marie Marcia Pedroso, Geni Ferreira Lima (que me acompanha desde os tempos de Iniciação Científica) e Luciana Nóbrega.

Agradeço, finalmente, à FAPESP, pela concessão do financiamento desta pesquisa, sem a qual seria impossível realizá-la.

Resumo

ARCO JÚNIOR, Mauro Dela Bandera. *A origem da alteração e a alteração de origem: antropologias de Rousseau*. 2018. 449 f. Orientadora Maria das Graças de Souza. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Dada a notoriedade do desenvolvimento da antropologia (na etimologia grega entendida como estudo do homem) durante o século das luzes e sendo Rousseau um de seus expoentes, o objetivo central desta tese é investigar os diferentes sentidos, não apreensíveis de forma unívoca, assumidos pela investigação antropológica em seus textos. O eixo que orienta a análise está na passagem do homem físico ao homem moral, o que remete à oposição entre o homem natural e o homem do homem. Dela resultam duas abordagens metodológicas, a saber: a antropologia negativa que busca por uma ficção desvelar o homem do puro estado de natureza e a antropologia positiva que, por meio de um método etnográfico, observa os homens reais (selvagens ou civilizados). Esta é a formulação geral a partir da qual foram desenvolvidas diferentes alternativas teóricas para a inteligibilidade do que vem a ser o homem e sua relação com as forças agentivas que o conformam. Definidos os termos da oposição que configuram o problema antropológico: como conceber a passagem do homem físico do puro estado de natureza ao homem moral, o homem do homem? O caminho que parte de um modelo originário se realiza enquanto degeneração e afastamento, ao passo que outro caminho multiplica as origens de modo a afirmar positivamente as diferenças. Onde se pensa a mudança de um discurso sobre a origem e sua alteração para outro sobre a alteração de origem ou alterações originárias, o que anuncia o saber etnológico ao recusar a identificação ou aproximação obrigatória de uma cultura particular à natureza, abrindo assim espaço para a alteridade.

Palavras-chave: 1. Filosofia das luzes. 2. Antropologia. 3. História natural. 4. Linguagem. 5. Jean-Jacques Rousseau.

Abstract

ARCO JÚNIOR, Mauro Dela Bandeira. *The origin of the alteration and the alteration of origin: anthropologies of Rousseau*. 2018. 449 p. Supervisor Maria das Graças de Souza. Thesis (PhD). College of Philosophy, Literature and Human Sciences, Department of Philosophy, University of São Paulo, São Paulo.

Given the notoriety of the development of anthropology (that in the Greek etymology is understood as a study of man) during the “century of the Enlightenment”, and being Rousseau one of its exponents, the central objective of this thesis is to investigate the different meanings, not univocally apprehended, expressed by anthropological investigation in author’s texts. The axis that guides the analysis is found in the passage of the physical man to the moral man, which refers to the opposition between the natural man and the man of the man. From this idea results two methodological approaches, namely: the negative anthropology, which seeks to reveal by a fiction the man from the pure state of nature, and the positive anthropology, which observes the real men (savage or civilized) by means of an ethnographic method. This is the general formulation from which different theoretical alternatives for the intelligibility of what is the man, and his relationship with the agentive forces that conform him, have been developed. Thus, the terms of the opposition that configure the anthropological problem are defined: how to conceive the passage of the physical man since the pure state of nature to a moral man, the man of man? The path that starts from an original model unfolds as degeneration and deviation, while another path multiplies the origins in order to affirm positively the differences. It entails the change of a discourse on the origin, and its alteration, to another one on the alteration of origin, or original alterations, which announces the ethnological knowledge by refusing the identification or mandatory approachment of a particular culture to the nature, thus opening space for otherness.

Keywords: 1. Philosophy of the Enlightenment. 2. Anthropology. 3. Natural history. 4. Language. 5. Jean-Jacques Rousseau.

Resumé

ARCO JÚNIOR, Mauro Dela Bandera. *L'origine de l'altération et l'altération de l'origine: anthropologies de Rousseau*. 2018. 449 p. Sous la direction de Maria das Graças de Souza. Thèse de doctorat. Faculté de Philosophie, Lettres et Sciences Humaines, Département de Philosophie, Université de São Paulo (USP), São Paulo (Brésil).

La notoriété du développement de l'anthropologie (entendue dans son étymologie grecque comme l'étude de l'homme) au siècle des Lumières et plus particulièrement les travaux de Rousseau à son égard préfigurent l'objectif central de cette thèse. Celle-ci a pour but d'analyser les différents sens assumés par la recherche anthropologique dans ses textes, non appréhendables de façon univoque. L'axe guidant l'analyse se trouve dans le passage de l'homme physique à l'homme moral, qui se réfère à l'opposition entre l'homme naturel et l'homme de l'homme. Deux propositions méthodologiques résultent alors de cette opposition: d'une part, l'anthropologie négative à la recherche d'une fiction pour dévoiler l'homme à l'état pur de nature ; d'autre part, l'anthropologie positive qui, par le biais de l'ethnographie, observe les hommes réels (sauvages ou civilisés). C'est à partir de cette formulation générale que sont développées les différentes alternatives théoriques pour caractériser l'homme et sa relation avec les agents qui le conforment. Les termes de l'opposition configurant le problème anthropologique ainsi défini : comment concevoir le passage de l'homme physique du pur état de nature à l'homme moral, l'homme de l'homme? Le chemin tracé par un modèle original se parcourt concomitamment à ses dégénérescence et éloignement, tandis qu'une autre voie multiplie les origines de façon à affirmer positivement les différences. D'où l'on pense le changement d'un discours sur l'origine et son altération pour un autre sur l'altération d'origine ou les altérations originales, ce qu'annonce le savoir ethnologique, refusant l'identification ou l'approximation obligatoire d'une culture particulière à la nature, ouvrant ainsi un espace pour l'altérité.

Mots-clés : 1. Philosophie des Lumières. 2. Anthropologie. 3. Histoire naturelle 4. Langage. 5. Jean-Jacques Rousseau.

Da minha aldeia vejo quanto da terra se pode ver do universo...
Por isso a minha aldeia é tão grande como outra terra qualquer,
Porque eu sou do tamanho do que vejo
E não do tamanho da minha altura...

Nas cidades a vida é mais pequena
Que aqui na minha casa no cimo deste outeiro.
Na cidade as grandes casas fecham a vista à chave,
Escondem o horizonte, empurram o nosso olhar para longe de todo o
céu,
Tornam-nos pequenos porque nos tiram o que os nossos olhos nos
podem dar,
E tornam-nos pobres porque a nossa única riqueza é ver.
(Alberto Caeiro. *O guardador de rebanhos*).

Vocês que vivem seguros
em suas cálidas casas,
vocês que, voltando à noite,
encontram comida quente e rostos amigos,
pensem bem se isto é um homem
que trabalha no meio do barro.
(Primo Levi. *É isto um homem ?*).

Sumário

INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO I: DA NATUREZA À CULTURA	39
1.1 - A Proibição do Incesto.....	45
1.2 - O Cru e o Cozido: as dietas alimentares e a aquisição do fogo na antropologia de Rousseau	54
1.2.1 - Dietas alimentares: o caso do <i>Emílio</i>	59
1.2.2 - Dietas alimentares: o caso do <i>Discurso sobre a desigualdade</i>	65
1.2.3 - A descoberta do fogo	92
1.3 - A perfectibilidade segundo Rousseau	95
CAPÍTULO II: ANIMALIDADE E HUMANIDADE	105
2.1 - Homo sylvestris e Homo ferus: sobre o alargamento do conceito de homem	110
2.2 - Buffon.....	126
2.2.1 - Buffon e o discurso metafísico sobre o homem.....	133
2.2.1.1 - A linguagem.....	136
2.2.1.2 - A capacidade inventiva e de aperfeiçoamento	139
2.2.1.3 - Sociabilidade	140
2.2.2 - Buffon e o discurso naturalista sobre o homem	142
2.2.2.1 - A importância do tato	144
2.2.2.2 - Os macacos na <i>História natural</i>	152
2.2.2.3 - Cadeia dos seres.....	157
2.2.2.4 - O animal segundo Buffon: uma mecânica das sensações	167
2.3 - O animal segundo Condillac	176
2.3.1 - O caso do <i>Ensaio</i>	180
2.3.2 - O caso do <i>Tratado das sensações</i>	183
2.3.3 - O caso do <i>Tratado dos animais</i>	184
2.4 - Fala, e eu te batizo	195
CAPÍTULO III: CONDILLAC E O MÉTODO ANALÍTICO NA ANTROPOLOGIA DE ROUSSEAU	203

3.1 - Condillac e a constituição de uma boa metafísica	208
3.2 - A invenção da linguagem articulada	229
3.3 - Da regressão à progressão: a aplicação do método analítico condillaquiano nas reflexões antropológicas de Rousseau	242
 CAPÍTULO IV: A ANTROPOLOGIA DE ROUSSEAU E A ORIGEM DA ALTERAÇÃO.....	257
4.1 - Rousseau no gabinete do senhor Buffon: compreendendo a variabilidade	261
4.1.1 - Buffon e as variedades na espécie humana	267
4.2 - A concepção de linguagem de Rousseau	293
4.2.1 - A palavra cantada ou o discurso sobre a origem	294
4.2.2 - A fala e a escrita	319
4.2.3 - Línguas e corpos políticos	328
 CAPÍTULO V: A ANTROPOLOGIA DE ROUSSEAU E A ALTERAÇÃO DE ORIGEM.....	339
5.1 - O jogo das origens.....	339
5.1.1 - A variabilidade das origens	360
5.2 - O olhar distanciado: o programa etnológico de Rousseau	378
5.2.1 - A teoria da generalização na antropologia de Rousseau	400
 CONCLUSÃO	407
 APÊNDICE	423
Duas concepções de estado de natureza: Rousseau e Buffon	423
 BIBLIOGRAFIA.....	435

Observações preliminares

Todas as referências de citações aparecem em notas de rodapé. A maior parte das citações de Rousseau é feita a partir do texto estabelecido nas obras completas, em cinco volumes, da Gallimard/Pléiade. As referências a esta edição dos trabalhos de Rousseau respeitam o seguinte modelo: obra citada ou referida, *OC*, volume, ano de publicação, página(s) correspondente(s) à citação/alusão; em que *OC* designa as *Oeuvres Complètes* da Pléiade. Exemplo: *Discours sur l'origine de l'inégalité*. *OC*, III, 1964, p. 154. Outras edições de obras de Rousseau e o restante da bibliografia aparecem na seguinte forma: autor(a), obra citada ou referida, cidade(s), editora(s), ano de publicação, página(s) correspondente(s) à citação/alusão.

Indicaremos, quando possível, as edições e a paginação das traduções das obras de Rousseau e de outros autores existentes em língua portuguesa, tomando ocasionalmente a liberdade de modificar estas traduções. As traduções tanto de Rousseau quanto da literatura secundária estrangeira (no caso de trabalhos que ainda não possuam tradução ou cuja edição brasileira não tenha sido consultada) são de nossa responsabilidade.

INTRODUÇÃO

Tememaka e Yabori foram caçar. No meio de um roçado, os cunhados encontraram pessoas brincando na copa das árvores como se fossem macacos. Eles batiam palmas. Tememaka pensando serem macacos tentou matá-los, porém, Yabori reconheceu serem pessoas e chamou sua atenção. Alguns estavam sentados nos galhos das árvores. Yabori pegou no braço do cunhado para que ele visse que eles estavam sentados nos galhos e que seus rostos estavam pintados de urucum. Eram pessoas, não macacos (Shiratori, 2018).¹

O que é o homem e o que lhe é próprio? O que torna os homens tão especiais diante das demais criações? O que é o humano em oposição aos não humanos? O que diferencia os homens europeus ocidentais, ditos modernos, em relação ou oposição aos outros (não modernos e não ocidentais)? O que esses outros têm, ou melhor, não têm, que os constituem como alteridade? E em que medida esta alteridade afeta a identidade europeia ocidental? Tais são alguns dos problemas que passaram para o primeiro plano na cultura das luzes.

Na obra de Rousseau não seria diferente, já que seu pensamento gravita em torno do estudo e do conhecimento do homem² e dos homens, bem como da constituição de suas diferenças. Rousseau coloca o homem no centro de suas investigações e não cessa de problematizá-lo em suas variadas formas: o homem do puro estado de natureza e o homem civil; os (ditos) selvagens e os europeus; os personagens romanescos e o homem real; etc. Grande parte de suas indagações expressa a temática³: é assim no *Discurso sobre a desigualdade*, no *Emílio*, no *Ensaio sobre a origem das línguas*, no *Contrato social*, no romance *Júlia ou a nova Heloísa*, nos escritos autobiográficos e em tantos outros textos. Contudo, seria esta constatação suficiente para nos autorizar a falar em antropologia ou, tal como anunciamos no título deste trabalho, em antropologias

¹ A epígrafe escolhida é um extrato de um mito mais longo (“mito da Bihamarina”) retirado da tese de doutorado de Karen Shiratori. *O olhar envenenado: da metafísica vegetal Jamamadi (médio Purus, AM)*. Tese de doutorado em antropologia social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, 2018, p. 158. Trecho de um mito Jamamadi, povo de língua arawá que habita a região do médio curso do rio Purus, no estado do Amazonas.

² Ver sobre isso o artigo de Robert Derathé: “L’homme selon Rousseau”. In: *Pensée de Rousseau*. Paris: Éditions du Seuil, 1984, pp. 109-124.

³ Em Rousseau, “a questão: o que sou eu mesmo? precede a questão de saber o que é Deus. A questão: o que é o homem? precede aquela de saber o que é a natureza. A visão da natureza não forma o ponto de partida de suas experiências filosóficas. [...] Seu pensamento, poder-se-ia dizer, é bem mais psicológico que metafísico. Ele é antropocêntrico” (Groethuysen, Bernard. *Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Éditions Gallimard, 1949, p. 288).

rousseauístas? Responder afirmativamente esta questão é o propósito primeiro destas páginas. Com base nisso, concomitantemente, indagaremos quais significados o termo assume ou pode assumir a partir das reflexões de Rousseau.

Não pretendemos fazer um trabalho de gênese do conceito “antropologia”⁴, todavia, é ao menos interessante consultar a este respeito a *Encyclopédia* de Diderot e d’Alembert. Se recorrermos ao verbete “Anatomia”, tal como fez Michèle Duchet em seu livro *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*⁵, perceberemos que a palavra antropologia possuía, no século XVIII, poucas relações com sua acepção atual. Segundo seus autores (Diderot e Pierre Tarin), o termo pertencia ao vocabulário médico da época, sendo um dos braços da anatomia. “Divide-se a Anatomia”, diz Diderot, “relativamente ao objeto de que o anatomista se ocupa, em Humana e Comparada. A Anatomia Humana, que é a Anatomia propriamente dita, tem como objeto, ou se preferirmos, como sujeito, o corpo humano. É a arte por muitos chamada de Antropologia.”⁶

Por sua vez, o verbete “Antropologia” é um artigo duplo cujas partes são assinadas respectivamente por um teólogo, o abade Edme-François Mallet (1713-1755), e pelo médico Pierre Tarin (1725?-1761?). A primeira acepção que aparece é a teológica, referindo-se a uma forma humana de falar de Deus, necessária por conta da finitude do homem: “maneira de se exprimir, pela qual os Escritores sagrados atribuem a Deus partes, ações ou afeições que convêm apenas aos homens, e isso para se acomodar e ser proporcional à fraqueza de nossa inteligência”. A segunda acepção do verbete inscreve-se no debate sobre economia animal e designa, de forma breve, “um tratado do homem”⁷. Outros dois verbetes – um de autoria de Tarin e outro, de Mallet – abarcam, cada um, uma das partes da antropologia. O verbete “Antropopatia” concorda com o aspecto teológico: “uma figura, uma expressão, um discurso nos quais se atribui a Deus alguma

⁴ Sobre as diversas mudanças sofridas pela palavra “antropologia” na França, ver o artigo de Claude Blanckaert, “L’Anthropologie en France, le mot et l’histoire (XVIIe-XIXe siècles)”. In: *Bulletins et Mémoires de la Société d’anthropologie de Paris*. Nouvelle Série. Tome 1, fascicule 3-4, 1989.

⁵ Duchet, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris: Albin Michel, 1995 [première édition 1971], p. 12.

⁶ Diderot, Denis. *Encyclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Verbetes “Anatomia”. Volume 3: Ciências da natureza. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 264.

⁷ *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Verbetes “Antropologia”. Consultado 03/04/2017. In: <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.0:2165.encyclopedia0416.5668870>.

paixão que convém propriamente apenas ao homem”⁸. Ao passo que o verbete “Antropografia” assume a conotação do vocabulário médico, inscrevendo-se no ramo da anatomia e, por conseguinte, ocupa-se da “descrição” física “do homem”⁹.

Se consultarmos a edição de 1752 do *Dictionnaire de Trévoux*¹⁰, como fez Jacques Roger em seu artigo “Buffon et la théorie de l’anthropologie”, veremos que a palavra “Antropologia” é “definida com as mesmas divisões que na *Encyclopédie*, mas em uma ordem inversa”¹¹. A acepção não teológica aparece em primeiro lugar: um “discurso sobre o homem ou sobre o corpo humano”; ciência que nos conduz ao conhecimento do homem. Em seguida, o autor do verbete precisa: “em um sentido geral, a antropologia possui duas partes, sendo que uma trata da alma do homem e outra, de seu corpo”. Mostra-se aqui – convém sublinhar –, além do viés médico e naturalista, uma conotação metafísica que não diz respeito a um antropomorfismo ou forma humana de falar de Deus.

Em certo sentido, Buffon expressa em suas reflexões ao longo da *História natural* os sentidos de antropologia presentes nos tratados médicos e fisiológicos, tal como manifesta-se na *Encyclopédie* e, fundamentalmente, declara, já em 1749, o duplo aspecto sublinhado em 1752 no *Dicionário de Trévoux*: o viés metafísico que considera o homem enquanto um ser espiritual, dotado de alma e de razão, e o viés naturalista que examina o aspecto físico-corporal do homem ou o que ele possui em comum com os demais animais, pelo menos com aqueles que mais se lhe assemelham. Ao longo da *História natural*, encontramos esses dois conjuntos de afirmações, cuja tensão jamais será claramente superada, justamente porque ela constitui a própria *démarche* do pensamento do senhor de Montbard.

Em Rousseau, toda uma descrição sobre os aspectos físicos do homem se apresenta na primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade* e sabemos que, antes de se

⁸ Não se pode, todavia, confundir a antropopatia como um mero sinônimo de antropologia (sentido teológico). Como lembra Mallet, um termo “deve ser considerado como o gênero e o outro como a espécie: é pela antropologia que se atribui a Deus uma coisa, seja ela qual for, que convém apenas ao homem; ao passo que antropopatia se diz apenas no caso em que se empresta a Deus paixões, sensações, afeições humanas, etc.” (*Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Verbetes “Antropopatia”. Consultado 03/04/2017. In: <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.0:2168.encyclopedie0416.5676281>).

⁹ *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Verbetes “Antropografia”. Consultado 03/04/2017. In: <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.0:2164.encyclopedie0416.5666963>.

¹⁰ *Dictionnaire Universel François et Latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux*. Verbetes “Antropologia”. Tome I. Paris: Compagnie des Libraires Associés, 1752, pp. 688-689.

¹¹ Roger, Jacques. “Buffon et la théorie de l’anthropologie”. In: *Enlightenment studies in honour of Lester G. Crocker*. Edited by Alfred J. Bingham and Virgil W. Topazio. Oxford: The Voltaire Foundation, 1979, p. 254.

distinguir dos demais animais, o homem é a eles identificado por conta da piedade e da ausência de maiores desenvolvimentos técnico-cognitivos. A natureza deu sentidos aos homens e aos animais para que ambos pudessem adquirir ideias e, assim, perseguir seus meios de sobrevivência. Em suma, o homem é apresentado como um ser vivo “igual” a todos os outros (embora se distinga por ser o mais bem organizado) e, por isso, começa sua existência “por funções puramente animais”¹²..

Em outro sentido, o autor indaga qual seria exatamente a posição própria do homem na escala ou cadeia dos seres, distinguindo-o do animal por suas características metafísicas. A liberdade e a perfectibilidade são os dois critérios mobilizados para expressar o excepcionalismo humano frente aos animais não humanos¹³.

A ideia de ordem no século XVIII aparece no interior da teoria da grande cadeia dos seres. Rousseau a conhecia bem e a mobiliza. Sobre a conformação do corpo humano (o aspecto material de seu ser), é sugerida uma concepção “fixista” da espécie. Tal fixismo manifesta-se logo no início da primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade*:

Por importante que seja, para bem julgar o estado natural do homem, considerá-lo desde sua origem e examiná-lo, por assim dizer, no primeiro embrião da espécie, não seguirei sua organização através de seus desenvolvimentos sucessivos. Não me deterei procurando no sistema animal o que o homem poderia ter sido inicialmente para ter-se tornado, enfim, o que se é; não examinarei se, tal como pensava Aristóteles, suas unhas compridas não foram a princípio garras retorcidas; se era peludo como um urso e se, andando com quatro pés, seus olhares dirigidos para a terra e limitados a um horizonte de alguns passos não assinalavam, ao mesmo tempo, o caráter e os limites de suas ideias. Não poderei formar sobre esse assunto senão conjecturas vagas e quase imaginárias. A anatomia comparada progrediu ainda muito pouco, as observações dos naturalistas são ainda muito incertas para que se possa estabelecer sobre tais fundamentos a base de um raciocínio sólido. Assim, sem ter recorrido aos conhecimentos sobrenaturais que temos sobre esse ponto e sem levar em consideração as mudanças que se deram na conformação tanto interior quanto exterior do homem, à medida que aplicava seus membros a novos usos e se nutria com novos alimentos, eu o suporei conformado em todos os tempos como o vejo hoje: andando sobre dois pés, servindo-se de suas mãos como o fazemos com as nossas, levando seu olhar a toda a natureza e medindo com os olhos a vasta extensão do céu.¹⁴

¹² *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 143; ed. brasileira, p. 250.

¹³ Cabe ressaltar que a dicotomia homem/animal não é apreendida na experiência primitiva. O homem começa por sentir-se idêntico a todos os seus semelhantes, dentre os quais se incluem os animais. Ele distinguirá a si mesmo apenas quando um penoso aprendizado o tiver ensinado a distinguir os outros (humanos e animais).

¹⁴ Idem, p. 134; ed. brasileira, pp. 243-244.

Contrariamente ao que poderíamos pensar, não decorre dessa citação um debate “transformista” ou uma adesão a esta teoria. Afirma-se o fixismo ainda que a disciplina de anatomia comparada estivesse em um estágio de melhor desenvolvimento, pois da possibilidade de o homem ter sido organizado de um modo anatômico-fisiológico distinto do constatado atualmente (pela influência do clima, do terreno, da alimentação, etc.) não se segue a hipótese da passagem de uma espécie à outra – fato este que caracterizaria propriamente uma teoria transformista. Ainda que organizado de modo distinto, o homem continua sendo um homem e o animal, por sua vez, permanece sendo um animal. Há há passagem da animalidade à humanidade. Rousseau é taxativo no *Emílio*: a sabedoria divina estabeleceu a ordem colocando cada espécie em sua posição e, ao mesmo tempo, cuidou para manter essa harmonia, marcando as diferenças entre cada uma delas. Para o autor, existe uma “barreira insuperável que a natureza colocou entre as diversas espécies, a fim de que elas não se confundissem”. Esta barreira “mostra as suas intenções com a maior evidência. Ela não se contentou em estabelecer a ordem; ela tomou medidas certas para que nada a pudesse perturbar”¹⁵. É uma necessidade de ordem natural que as espécies sejam fixas e sem comunicação, cada uma (inclusive o homem) deve respeitar a “posição que a natureza” lhe “assinalou na cadeia dos seres”¹⁶.

Qual seria, então, o lugar humano na ordem da natureza? Rousseau concebe essa posição na ordem geral do universo como a melhor possível, tanto no que se refere ao aspecto físico (ele é organizado da maneira a mais vantajosa de todas) quanto metafísico. O autor acrescenta ainda a capacidade humana (derivada da perfectibilidade) de domesticar e dominar o animal (tal como também encontraremos em Buffon): embora alguns animais o superem “em força no combate ou em rapidez na corrida”, daqueles que podem “servi-lo ou nutri-lo veio a tornar-se com o tempo o senhor de uns e o flagelo de outros”¹⁷. O homem pode servir-se dos objetos naturais e domesticar os animais para seu uso e bem-estar, não tendo “o direito de se queixar a Deus da posição que ele ocupa enquanto gênero”¹⁸.

¹⁵ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 580; ed. brasileira, p. 389.

¹⁶ Idem, p. 308; ed. brasileira, p. 79.

¹⁷ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 166; ed. brasileira, p. 267. Ver também *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 582; ed. brasileira, p. 391. Antes de mais nada, é importante lembrar que o homem “está sujeito a uma espécie de dever” para com os animais, pois eles também são dotados de sensibilidade e, assim, participam do direito natural, direito derivado de sua natureza (*Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 126; ed. brasileira, p. 237).

¹⁸ Viroli, Maurizio. *La théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1988, p. 30. Não se segue disso que todo o universo seja feito para o homem como indivíduo. Como observa Viroli, não se pode confundir a ordem natural com a ordem humana. A ordem

Muitos outros temas aproximam e, ao mesmo tempo, distinguem homem e animal na obra de Rousseau. Ainda sim, talvez fosse descabido afirmar que este autor expresse, mesmo que em outros termos e em outra chave, a sobredita dicotomia que perpassa o texto de Buffon e que caracterizaria a antropologia (um viés naturalista e um viés metafísico). Se a existência dessa dicotomia em seus escritos for atestada futuramente, tal fato inscreverá definitivamente Rousseau na corrente de estudos antropológicos definida em meados do século XVIII. De um lado, teríamos o aspecto metafísico que considera o homem um ser de dignidade distinta da dignidade animal, de outro, um viés que busca animalizar o ser humano, sublinhando os aspectos que ele possui em comum com os demais animais.

Sem nos determos neste debate, ainda precisamos justificar o uso do termo antropologia nas páginas deste trabalho. Para tanto, julgamos pertinente recorrer a outra dicotomia característica do século XVIII, expressa em termos de fisicalidade e moralidade, e referindo-se às dimensões biológicas naturais e às dimensões morais do homem. Muitos autores do Iluminismo desejavam retrair a história conjectural ou as metamorfoses sucessivas que levaram à passagem do homem físico para o homem moral¹⁹. Encontramos no discurso rousseauiano compreensões distintas do movimento dessa passagem; tal dicotomia, agora traduzida como a passagem da natureza para a cultura, persiste ainda hoje e norteia o campo da antropologia, tópico que remete à obra de Claude Lévi-Strauss.

A distinção entre aspectos físicos e morais pode também definir o termo antropologia no século XVIII, pois reflete a distinção entre os atributos físicos e espirituais/culturais da natureza humana. Em certa medida, tal diferenciação fundamenta a própria divisão da moderna antropologia em dois campos disciplinares distintos, a saber: a antropologia física ou biológica e a antropologia social. Encontramos esta mesma

e a harmonia natural não se estendem às relações entre os indivíduos. Portanto, se a inteligência divina ordenou do melhor modo os seres naturais, ela nada disse sobre as coisas humanas, não submetendo isso a seu governo. Não à toa, Rousseau escreve: “mas o que acontece comigo quando considero as diversas posições e os homens que as ocupam para, depois, conhecer meu lugar individual em minha espécie? Que espetáculo! Onde está a ordem que tinha observado? O quadro da natureza só me oferecia harmonia e proporções, o do gênero humano só me oferece confusão e desordem! O concerto reina entre os elementos e os homens estão no caos! Os animais são felizes, só seu rei é miserável! Ó sabedoria, onde estão tuas leis? Ó providência, assim reges o mundo? Ser benfazejo, em que se transformou teu poder? Vejo o mal sobre a terra” (*Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 583; ed. brasileira, p. 392). Em seu texto, Viroli discute as diferentes concepções de ordem presentes no pensamento de Rousseau (ordem natural, ordem moral, ordem política). Quem chamou nossa atenção para esse comentador foi Thomaz Kawauche.

¹⁹ Wokler, Robert. “Anthropology and conjectural history in the enlightenment”. In: *Inventing human science. Eighteenth-century domains*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1995, pp. 31-52.

divisão na obra de Rousseau: um viés antropológico preocupado em compreender a diversidade física encontrada nos distintos povos existentes ou que já existiram; e outro de cunho moral/social/cultural cujo objetivo é investigar e assimilar as diferenças e distinções culturais entre esses povos.

Dos tratados médicos e fisiológicos, o termo antropologia migrou, na obra de Rousseau, para um tratado do homem ou dos homens em geral²⁰, passando a considerar seus aspectos físicos e morais, sua diversidade fenotípica e cultural. O autor se vale das expressões “estudo do homem” ou conhecimento do homem nas páginas do segundo *Discurso*²¹. A expressão “teoria do homem”, por sua vez, aparece na *Lettre à Christophe de Beaumont*²² para indicar o objeto principal de sua investigação filosófica, em especial a desenvolvida no *Emílio*. Rousseau fala, nas páginas deste último livro, de uma “história natural do gênero humano”²³ e defende que o objeto verdadeiro de seu estudo seja “a condição humana”²⁴ a partir da inserção da natureza humana em circunstâncias instáveis, como as diversas condições naturais ou materiais de existência e em diferentes relações com a esfera social. Ele afirma que “é preciso generalizar nossas vistas e considerar [...] o homem abstrato, o homem exposto a todos os acidentes da vida humana”²⁵. Esta abstração é estranha e precisamente associada a uma multidão de relações concretas do homem (mundo físico e moral). Apesar de anunciar no segundo *Discurso* que seu propósito interessa ao “homem em geral” (a quem a obra se dirige) e, por isso, emprega uma “linguagem conveniente a todas as nações”, omitindo “os tempos e os lugares”²⁶, vemos que seu método é propriamente estudar o homem exposto a condições diversas de existência e, por conseguinte, a multiplicidade humana espalhada espacial e temporalmente.

A despeito da não ocorrência da palavra antropologia nos textos de Rousseau, sustentamos que os trabalhos do genebrino se inserem no âmbito das investigações ditas antropológicas. Embora o termo antropologia não estivesse literalmente expresso em suas

²⁰ A expressão “homem em geral” aparece no *Discurso* (*Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 133; ed. brasileira, p. 242); também se faz presente no livro IV do *Emílio*: Emílio “conhece o homem em geral, resta conhecer os indivíduos” e viajar (*Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 654; ed. brasileira, p. 470). No entanto, esta expressão não é empregada por Rousseau com o mesmo propósito que nós sublinharemos neste trabalho. A expressão “homens em geral” condiz mais com os objetivos aqui propostos e se faz presente no livro V do *Emílio*, em oposição ao homem nacional ou particular (Idem, p. 827; ed. brasileira, p. 666).

²¹ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, pp. 122 e 126; ed. brasileira, p. 233 e p. 237.

²² *Lettre à Christophe de Beaumont*. OC, IV, 1969, p. 941.

²³ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 831; ed. brasileira, p. 670.

²⁴ Idem, p. 252; ed. brasileira, p. 15.

²⁵ Idem, p. 252; ed. brasileira, p. 15.

²⁶ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 133; ed. brasileira, p. 242.

páginas ou que possuísse em meados do século XVIII um significado totalmente outro em relação ao habitualmente empregado hoje em dia, é incontestável que as reflexões de Rousseau expressam ideias antropológicas.

Muitos autores buscaram uma espécie de retorno hipotético às origens ou à natureza humana a fim de desvendar como nasceram as ideias, os conhecimentos, a autoridade política, a sociedade, a linguagem, dentre outros fenômenos. A ideia de natureza humana é um tema central para o pensamento político e sobre ela se assentam as teorias do direito político. Não à toa Hobbes e os teóricos do direito natural perseguiram uma noção exata dessa natureza e, a partir disso, buscaram construir a gênese das instituições e dos corpos morais.

Mesmo que configure outro registro investigativo, algo análogo se passa com a boa metafísica e o empirismo da época. Condillac, por exemplo, buscou não apreender a natureza última das coisas, mas sim chegar às origens ou aos *commencements* dos conhecimentos humanos, bem como aos princípios que explicam seu funcionamento, traçando os limites do espírito e do entendimento do homem. A partir de fenômenos complexos, o autor almejou regredir até o princípio que os funda, sua origem e, posterior e progressivamente, construir sua gênese e formação. São imagens corriqueiras no período a ficção do primeiro homem, a ideia de grau zero, de tábula rasa e, de acordo com a feliz expressão de Gusdorf, de “Adão epistemológico”²⁷ – despertando para a existência terrena. Tais ideias expressam bem o espírito da época e são frutíferas para abordar as filosofias de Locke, Condillac, Buffon, etc., uma vez que efetuam esse desnudamento do espírito para apreender uma consciência ainda vazia e desprovida de ideias no instante de seu despertar.

O pensamento de Rousseau também gravita em torno destas questões; mostra-se bastante tributário de Condillac, mas foca sobremaneira o pensamento político. Sua intenção declarada e sua obsessão: falar da origem. Interessa a Rousseau mostrar que cada uma das noções existentes de direito natural é estruturada a partir de uma concepção de homem mais ou menos definida, contudo ilusória, pois construída a partir de características secundárias e adquiridas. Para o autor, seus predecessores não alcançaram

²⁷ Gusdorf, Georges, *Dieu, la nature et l'homme au siècle des lumières*. Paris: Payot, 1972, p. 375.

a verdadeira natureza humana e, por conseguinte, não alicerçaram suas teorias sobre ela. Hobbes, que supôs o homem mau, foi criticado por não ter ido longe o suficiente em sua reconstrução conjectural da origem. Aos olhos de Rousseau, seu homem natural já é demasiadamente sociável, pois em constante contato com o outro. Não só Hobbes, mas todos os contratualistas e demais teóricos de outras escolas ou de outros domínios do saber fizeram passar o presente imediato pelo passado originário e, por conseguinte, o fato pelo direito.

Rousseau pontua claramente seu propósito ao citar Burlamaqui (1694-1748): a ignorância “da natureza do homem [...] lança bastante incerteza e obscuridade sobre a verdadeira definição do direito natural: pois a ideia do direito [...] e, ainda mais, aquela do direito natural, são manifestamente ideias relativas à natureza do homem”²⁸. É preciso, pois, voltar às origens, conhecer o homem natural e sua natureza para, posteriormente, determinar a lei que lhe convém²⁹. Em outras palavras, importa ter uma ideia clara dessa natureza do homem, de sua constituição e de seu estado para deduzirmos de modo pertinente os princípios dessa ciência, caso contrário, poderíamos validar uma ordem injusta. Muitos falsos problemas resultam do ato de definirmos a espécie humana a partir de caracteres adquiridos ao longo de sua história e não a partir de seus caracteres específicos (a perfectibilidade e a liberdade). Portanto, não compreender ou mal compreender a noção de homem implica construir uma concepção falsa do direito natural e, por extensão, de outras ciências ou domínios do conhecimento (por exemplo, da educação, dos espetáculos e da economia política); implica embaralhar as definições de animalidade e humanidade, excluindo desta última os viventes não imediatamente identificados como humanos; significa, por fim, correr o risco de assumir uma postura e uma perspectiva etnocêntricas, etc.

Nesse sentido, um dos métodos antropológicos empregados por Rousseau é uma apropriação interessada de uma das partes constitutivas da análise tal como definida por

²⁸ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 124; ed. brasileira, p. 235. Que se defina a lei natural “de maneira mais ou menos ampla, baseando-se no egoísmo (Hobbes) ou nas disposições que nos abrem aos outros, tal como a sociabilidade (Grotius, Pufendorf e, parcialmente, para Burlamaqui) e a benevolência (Cumberland), os autores jusnaturalistas sempre apresentam a lei natural sob os aspectos de uma regra formulada *a priori*. ‘*A priori*’ não designa o fato de que a lei natural seja o objeto de uma evidência intelectual, mas o fato de que, mesmo em um empirismo como o de Locke, ela possa ser determinada a partir de uma concepção mínima da natureza humana e independentemente da consideração do nível de desenvolvimento das faculdades e das relações sociais que definem o homem” (Radica, Gabrielle. *L’histoire de la raison: anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris: H. Champion, 2008, p. 33).

²⁹ Sobre essa volta às origens no pensamento das luzes, particularmente em Rousseau, ver a segunda parte do livro de Bronislaw Baczko, *Rousseau, solitude et communauté*. Paris, La Haye: Mouton, 1974, pp. 57-154.

Condillac, a saber, seu viés regressivo. Por seu intermédio são evitados os equívocos e distorções da recorrência que consiste em projetar sobre a origem ou a natureza determinações que, na realidade, são adquiridas apenas posteriormente. Já podemos entrever um dos sentidos do pensamento antropológico de Rousseau: combater as ilusões do olhar viciado (etnocêntrico) dos jusnaturalistas, viajantes, naturalistas, filósofos, cientistas, entre outros.

O problema rousseauiano se apresenta nos seguintes termos: onde está o “homem da natureza”, o homem não desfigurado nem desnaturalizado? Para achá-lo, é preciso distinguir na condição atual do homem civil o necessário do contingente, o universal do particular, o natural do cultural, isto é, “separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem”³⁰, encontrar uma identidade perdida ou escondida sob uma realidade deformada. O autor convida ao “estudo sério do homem” e de suas “faculdades naturais”³¹ para, com isso, separar o que é atual daquilo que é original. Trabalho árduo e talvez impossível, uma vez que em meio à sociedade³² não é fácil descobrir o que é o homem formado apenas pela natureza. As viagens e as observações nos mostram apenas homens já alterados. Por esta razão, talvez a única alternativa seja a saída expressa na autobiografia³³: perscrutar a interioridade do eu e, na intimidade desse ser, redescobrir as marcas naturais que o progresso humano obstinadamente procurou apagar, ou seja, encontrar por meio da introspecção o homem no puro estado de natureza.

A antropologia assume outro sentido quando saímos do universo introspectivo de estudo da psicologia individual e, em seguida, lançamo-nos à observação –, segundo o verbete “Observação” da *Encyclopédie*, único meio adequado para desenvolver a ciência do homem³⁴. Ao tentar encontrar o homem natural do puro estado de natureza, o observador (etnógrafo ou historiador) se depara tão somente com o “homem do homem”³⁵, já dotado de certo grau de desenvolvimento sociocultural e inserido em um sistema de relações morais. Na busca do homem essencial não se vê outra coisa senão o homem alterado ou degenerado, em constante relação com a natureza e com a sociedade. Portanto, coexistem na concepção antropológica de Rousseau duas perspectivas distintas:

³⁰ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 123; ed. brasileira, p. 234.

³¹ Idem, p. 122; ed. brasileira, p. 237.

³² Idem, pp. 123-124; ed. brasileira, p. 235.

³³ *Les confessions*. OC, I, 1959, pp. 388-389; ed. brasileira, p. 257; *Lettre morales*. OC, IV, 1969, Lettre 6, pp. 1112-1113; *Rousseau juge de Jean-Jacques: Dialogues*. OC, I, p. 933.

³⁴ *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Verbetes “Observação”. Volume 6: Metafísica. São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. 438.

³⁵ O par de oposição homem natural/homem do homem aparece tanto nas *Confissões* (OC, I, 1959, p. 388) quanto no *Emílio* (OC, IV, 1969, p. 549).

uma introspectiva e outra, na falta de uma expressão melhor, expansiva; uma negativa e outra positiva.

Decidir-se entre estas experiências depende inteiramente dos objetivos perseguidos. A fim de se evitar os equívocos e distorções do fenômeno da recorrência é necessário bem definir o que se entende por homem natural do puro estado de natureza, destituído de todo e qualquer atributo historicamente adquirido. O objetivo é refutar as noções de direito natural a partir da crítica das ideias de natureza humana que as fundam – uma natureza na qual o homem já aparece dotado de faculdades plenamente desenvolvidas e em relações sociais. Ao passo que, para melhor nos conhecer (isto é, melhor conhecer os processos que construíram nossa identidade), é necessário levar o olhar para longe, observar, fazer o inventário das diferenças, compreender seu sistema, descobrir os processos que moldaram outras identidades e, a partir da comparação e da elaboração dos dados da observação, estabelecer o que vem a ser o homem tomado em sua generalidade.

Na contramão de uma filosofia ensimesmada e autocentrada que naturaliza seus hábitos, Rousseau apela à uma filosofia que viaje e observe. Esta perspectiva expansiva ou positiva não se deixa apreender por um método regressivo-negativo. Estabelece-se outro método de conhecimento (também de inspiração condillaquiana): o viés progressivo da análise, no qual ver os outros em suas diferenças se faz através da atenção aos processos que os formaram e os moldaram, compreendendo as forças atuantes na elaboração e na manutenção das diferenças constatadas, investigando como o clima, a alimentação, o solo, as catástrofes naturais, os históricos de migrações, o consumo humano crescente das reservas naturais (já que a natureza com a qual lidamos é também aquela natureza transformada e alterada não somente por acidentes naturais, mas também pelas mãos do próprio homem³⁶), bem como as relações intersubjetivas produzem variedades no interior da espécie humana.

O perigo ante o qual Rousseau se rebela neste segundo método é o etnocentrismo e as tentativas de universalizar e naturalizar certas condições particulares. Recorrência e etnocentrismo formam, portanto, os dois lados da mesma moeda: um vício espacial e temporal, a incapacidade de sair do aqui e agora. Mas, este último etnocentrismo não é o

³⁶ Sobre isso, consultar o segundo capítulo do livro de Catherine Larrère e Raphaël Larrère, *Do bom uso da natureza: para uma filosofia do meio ambiente*. Lisboa: Instituto Piaget, particularmente p. 107 (e nota 109, p. 120). É interessante remeter o leitor aos projetos e reflexões desenvolvidos por Evaldo Becker e Michele Amorin Becker, “Contribuições de Rousseau ao entendimento dos desastres socioambientais contemporâneos” *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 37, n. 2, p. 111-126, Maio/Agô, 2014.

mesmo expresso pela recorrência, pois diz respeito ao apagamento das diferenças e não a um retorno insuficiente à origem ou à natureza (primeira e verdadeira).

Rousseau critica as tentativas de encerrar em um lugar-comum todas as variedades humanas sem que, previamente, o observador ou o teórico as tenha tomado em consideração. Constitui um grave erro falar de homem no singular como se todos os viventes humanos (ou supostos) fossem facilmente agrupados no sentido desse lugar-comum, sem que um enorme esforço investigativo, de observação e de campo pudesse oferecer dados para a formulação de uma definição justa e adequada. Como, então, explicar que um ser possa corresponder a concepções tão diferentes umas das outras, quando não opostas, permanecendo o mesmo ou tendo uma unidade? Como tal diversidade aparece sob um nome comum, uma mesma palavra (a linguagem pretende englobar em uma única palavra esse ser cambiante: o homem)? Ou ainda, como falar de algo, no caso o homem, se ainda não se chegou a um acordo sobre a ideia que esta palavra representa? Como empregar a palavra *homem*, lugar-comum muitas vezes utilizado e supostamente compreendido por todos, mas manifestamente desprovido de um significado geral e unitário?

Aos olhos do autor, se todos os diferentes homens são confinados em um referencial singular e genérico (o homem), faz-se imperativo que tal referencial abarque ou sintetize as diferenças e as distâncias, isto é, *les écarts différentiels* que separam os franceses dos senegaleses, os cidadãos parisienses dos camponeses do Bocage ou mesmo dos *banlieusards*, os ingleses dos europeus, os brasileiros dos portugueses, os tibetanos dos chineses, os barceloneses dos espanhóis, os yanomami dos paulistanos, os guarani-kaiowá dos sul mato-grossenses, os americanos dos japoneses, os krenak dos empresários da Vale, os asselvajados dos *honnêtes hommes*.

Não convém dizer, tal como Voltaire, que os homens são diferentes, tão somente por pertencerem a espécies diferentes. Rousseau não concordaria com soluções apressadas como esta. É preciso explicar o surgimento dessas diferenças e cunhar, portanto, uma definição de homem em geral que as abarque todas; uma definição que nada mais seria do que uma síntese dessas variações. Isso só é viável após o mapeamento das diferenças e da compreensão de suas leis. Embaralhar essas diferenças em uma definição comum antes de realizar essas tarefas não faria outra coisa senão reproduzir uma perspectiva particular e etnocêntrica.

O que é o homem e qual é a possibilidade de apreendê-lo? O que produz as variações entre os homens (seja de diferentes sociedades – presentes e passadas, próximas

e distantes –, seja no interior de uma mesma)? Para refletir sobre as antropologias nos escritos de Rousseau e lançar algumas luzes sobre elementos importantes de sua obra (como a música, a linguagem, sobre a definição de direito, de animalidade, etc.) mostra-se, pois, necessário responder a tais questões. Dito isto, o escopo destas páginas será investigar quais experiências seriam necessárias para se chegar a conhecer o homem, não importando qual deles se trate: se o homem físico ou o moral; se o da natureza ou da cultura; se semelhante ou distinto da animalidade; se do homem natural do puro estado de natureza; se do atual homem do homem (alterado, degenerado, corrompido, outro), já que a natureza atual do homem é apenas inteligível pelo processo de desnaturação ou – o que é a mesma coisa – de socialização que faz do homem (ou de um grupo de homens) o produto de sua própria atividade; ou ainda, do homem ou dos homens em geral, abstrato e submetido a todos os acidentes da vida humana, isto é, a síntese das diferentes formas de desenvolvimento assumidas pelo homem do homem ao longo dos tempos e dos lugares.

Em geral, existem nos textos de Rousseau – acentuadamente nas páginas do segundo *Discurso* e do *Ensaio* – duas noções distintas do que poderíamos chamar de antropologia: a primeira, consagrada nas palavras de Jean Starobinski, é a “antropologia negativa”³⁷, já a segunda constitui aquilo que denominamos – na falta de uma expressão mais adequada – de antropologia positiva. Esta última pode ser dividida em duas outras, a saber: antropologia física/biológica, de um lado, e antropologia de cunho moral/antropologia cultural, de outro. As duas traçam as regras que determinam as diferenças e as variações humanas (teoria dos climas, geografia, economia, etc.), mas enquanto a primeira se debruça sobre a diversidade física encontrada nos distintos povos existentes ou que já existiram, a segunda, por seu turno, busca mapear as diferenças culturais entre esses povos (variedades linguístico-musicais, de espetáculos, de sistemas jurídicos, sociais, etc.).

Enquanto a antropologia negativa procede metodologicamente a uma tábula rasa dos conhecimentos, faculdades e técnicas do homem; a positiva define-se por uma metodologia contrária e reconstitui os diferentes processos de aquisição e formação dos elementos que caracterizam os homens e promovem suas diferenças, uma vez que é a partir da perfectibilidade que Rousseau postula a ideia de desenvolvimento e de variabilidade dessa natureza humana.

³⁷ Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 314.

Este desenvolvimento, portanto, pode ser interpretado de dois modos distintos: 1) estabelece-se uma ficção ou uma baliza teórica (o homem do puro estado de natureza, o homem físico e próximo da animalidade) para conduzir e guiar a interpretação da realidade empírica e da diversidade, encarando-as sob o signo da degeneração e do afastamento do tipo primitivo e originário; 2) multiplicam-se as origens de modo a afirmar a diversidade por ela mesma e os processos que levaram a constituição da realidade empírica, sem que a baliza teórica de leitura tenha lugar ou muita importância. Se no primeiro momento a diversidade implica em um afastamento progressivo da origem, donde a possibilidade de falarmos em uma origem da alteração, no segundo, por sua vez, ela expressa sua ausência. Temos aqui a alteração ou as alterações de origem, originária(s), uma vez que o homem deixa de ser pensado a partir do referencial de uma natureza humana originária, única e imutável, passando a ser compreendido apenas a partir dos processos singulares de socialização de cada povo, dos elementos constitutivos atinentes ao modo de vida dos homens e, mais fundamental, das relações efetivas entre o homem e a natureza.

É comum afirmar que Rousseau encontrou desde muito cedo e em bloco as ideias centrais que iriam guiar sua obra. Tal hipótese interpretativa encontra lastro na famosa passagem que relata a iluminação de Vincennes. Nela, Rousseau narra o lampejo fundamental que inspirou a confecção de seu primeiro *Discurso*, ou seja, o *Discurso sobre as ciências e as artes*. Encorajado por Diderot, o autor compõe a obra para concorrer ao concurso da academia de Dijon, lançado em 1749. Lemos nas *Confissões*, livro VIII, o seguinte:

O ano de 1749 foi excessivamente quente. De Paris à Vincennes contam duas léguas. Como não estava em condições de pagar um fiacre, fazia o trajeto a pé pelas duas horas da tarde se ia só, andando depressa para chegar mais cedo. As árvores da estrada, sempre podadas, à moda da região, quase não davam sombra, e, muitas vezes, extenuado pelo calor e pelo cansaço, deitava-me no chão sem poder mais. Para moderar o passo, lembrei-me de levar um livro qualquer. Peguei um dia o *Mercure de France* e, caminhando enquanto o folheava, deparei-me com essa questão proposta pela academia de Dijon para o prêmio do ano seguinte: *se os progressos das ciências e das artes contribuíram para corromper ou purificar os costumes*. | Logo que tal li, vislumbrei outro universo, e transformei-me em outro homem. Embora tenha uma viva lembrança da

impressão recebida, os detalhes escapam-me desde que os confiei em uma das quatro cartas escritas a Malesherbes. [...] | Do que me lembro perfeitamente nessa ocasião é que, ao chegar a Vincennes, me achava em uma agitação que tendia ao delírio. Diderot percebeu isso: disse-lhe o motivo e li-lhe a prosopopeia de Fabricius, escrita a lápis debaixo de um carvalho. Aconselhou-me a dar seguimento às minhas ideias e a concorrer ao prêmio. Eu o fiz e, neste instante, me perdi. Todo o resto de minha vida e de meus infortúnios foi o efeito inevitável deste instante de erro³⁸.

Outra declaração de Rousseau, também das *Confissões*³⁹, mas desta vez sobre o segundo *Discurso*, corrobora com a tese de que o autor fez sua teoria sair de dentro de seu eu por meio de uma ascese meditativa. Não questionamos que antes da elaboração do *Discurso sobre a desigualdade* Rousseau tenha meditado sobre o tema do concurso enfurnado na floresta de Saint-Germain, tendo aí buscado e encontrado a imagem dos primeiros tempos dos quais nos traçou a história. Mesmo que possa ser verdadeiro, este quadro (de uma filosofia acabada, saída da meditação solitária) pode falsear a relação constante do autor com a ciência e a filosofia de seu tempo. Nesse sentido, um ponto que aos poucos irá se desenhar e tomar forma em nossas análises concerne ao leque diversificado de estudos científicos mobilizados por Rousseau.

Nossa aposta é que não se pode considerar o genebrino como um autor isolado – como as ideias de lampejo e de ascese meditativa sugerem –, mas sim como alguém que teve o privilégio de estabelecer uma troca proveitosa com os homens de seu tempo e que, por isso, se inseriu profundamente nas discussões científicas de sua época. Tal aposta não é tão evidente assim, já que a resposta negativa dada ao problema colocado pela Academia de Dijon (sobre a questão do estabelecimento das ciências e as artes) engendrou um duplo preconceito anticientífico: Rousseau não nutre simpatia pela ciência e não a conhece suficientemente bem⁴⁰. A alcunha de inimigo das ciências e das artes lhe foi rapidamente atribuída⁴¹. A despeito de ter sido colaborador da *Enciclopédia*, as imagens de Rousseau como crítico das artes (vide o exemplo da crítica dos espetáculos – de certos espetáculos – na *Carta a d'Alembert*) e das ciências e, ainda, como alguém que

³⁸ *Les confessions*. OC, I, 1959, pp. 350-351; ed. brasileira, p. 232.

³⁹ Idem, pp. 388-389; ed. brasileira, p. 257.

⁴⁰ Bensaude-Vincent, Bernadette; Bernardi, Bruno. “Rousseau dans le contexte des sciences de son époque”. In: *Rousseau et les sciences*. Paris: L'Harmattan, 2003, p. 6.

⁴¹ Sobre isso, remetemos o leitor ao trabalho de Borges Junior sobre o *corpus* que gravita em torno do primeiro *Discurso* (Borges Júnior, Ciro Lourenço. *Verdade e virtude: os fundamentos da moral no Discurso sobre as ciências e as artes de J.J. Rousseau*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – FFLCH/USP, São Paulo, 2015).

via no homem que medita um “animal depravado”, impregnaram o ideário e a opinião pública.

Construiu-se desde o primeiro *Discurso* a imagem de um autor completamente alheio às tendências científicas de sua época. Seus textos e atitudes desmentem, todavia, essa imagem: se ele condena, por um lado, certa sociabilidade científica que encoraja a ociosidade, a indolência, a arrogância e o orgulho, por outro, valoriza e pratica as ciências laboriosas que visam a utilidade e o progresso dos conhecimentos (dentre elas a própria antropologia ou a ciência do homem). Refletir sobre a ciência e, por ventura, praticá-la, são aspectos de um verdadeiro exercício filosófico comum ao século XVIII. Praticante assíduo das ciências, Rousseau já possuía, tal como demonstra Ciro Borges, no momento mesmo de redação de seu primeiro *Discurso* – ou até mesmo antes – “uma opinião muito bem estabelecida tanto sobre a ciência de sua época, como também sobre a atividade científica do seu ponto de vista epistemológico”⁴².

Rousseau aspirava desde os anos quarenta galgar certo sucesso e ser notado na cena parisiense. Tentou com a música (teoria e prática) e chegou a apresentar um *Projeto sobre novos signos para a música* diante da academia de ciências, tendo sido aí introduzido por Réaumur. Ao lado do Rousseau músico coexistia o Rousseau químico. Podemos citar as *Instituições químicas* como representante maior desse interesse. Nesta obra, redigida por volta de 1747, ele se apresenta como um grande conhecedor das teorias químicas vigentes em seu tempo⁴³. Dedicou-se também à matemática, física, história natural, medicina, relatos de viagens, economia política, dentre muitos outros domínios. A botânica ocupou seus dias no estágio final de sua vida. Durante seus dezesseis últimos anos, Rousseau herborizava⁴⁴ com “uma lupa na mão” e o “*Systema Naturae*” de Lineu

⁴² Idem, p. 60.

⁴³ Os conhecimentos de Rousseau em química resultam de uma longa prática laboratorial, do acompanhamento dos cursos de Rouelle e da leitura das obras sobre esse domínio. Ver sobre isso Bensaude-Vincent, Bernadette; Bernardi, Bruno. “Rousseau chimiste”. In: *Rousseau et les sciences*. Paris: L’Harmattan, 2003, p. 59.

⁴⁴ Ver o artigo de Jean-Marc Drouin, “Les herborizations d’un philosophe: Rousseau et la botanique savant”. In: *Rousseau et les sciences*. Paris: L’Harmattan, 2003, p. 77. Ver, do mesmo autor, *L’herbier des philosophes*. Paris: Seuil, 2008. Para Rousseau, não se pode ter da botânica uma relação instrumental-econômica-utilitária. Em sua sétima caminhada, o autor sustenta que a força de buscar constantemente apenas remédios e drogas, omite-se que a organização vegetal possa ela mesma merecer alguma atenção (*Les rêveries du promeneur solitaire*. OC, I, 1959, pp. 1064-1065; ed. brasileira, p. 94). Rousseau nos fala do conhecimento das plantas em oposição ao conhecimento dos reinos mineral e animal. Segundo o filósofo, as riquezas do reino mineral estão enterradas no seio da terra, como que escondidas para não tentar a cupidez humana. Para alcançá-la, o homem deve mergulhar nas entranhas terrenas. Já o reino animal é acessado com mais facilidade, no entanto, a condução de seu estudo é difícil de ser praticada, pois, sem a agilidade para seguir os animais em liberdade e sem o gosto de mantê-los em cativeiros, é incontornável “estudá-los mortos, rasgá-los, desossá-los, remexer suas entranhas palpitantes”. Por isso, “o estudo dos animais não é nada sem a anatomia; é por ela que se

“sob os braços”⁴⁵; era um grande estudioso das obras de referência do período, tendo escrito cartas sobre o assunto, bem como o esboço de um *Dicionário de Botânica*.

Esse interesse multifacetado⁴⁶ não pode ser lido como um mero passatempo ou uma curiosidade pueril, tampouco ser tratado como um fenômeno isolado. Trata-se precisamente do contrário, pois constitui uma marca do século XVIII demonstrar simpatia pela ciência e, também, praticá-la. Vide os exemplos, dentre tantos outros nomes, de Diderot, de Buffon e de Maupertuis. Por todas essas razões é preciso definitivamente romper com a imagem de Rousseau como um adversário das ciências e das artes⁴⁷. Um dos objetivos secundários deste trabalho é reavaliar as relações tecidas por Rousseau com as ciências de seu tempo, particularmente aquelas que tocam de perto as questões sobre as quais iremos nos debruçar.

Apenas a título de ilustração e já adiantando alguns dos temas que serão desenvolvidos ao longo deste trabalho, dos cinco objetos principais que parecem disputar o olhar científico dos autores do século XVIII sobre a questão do animal, todos aparecem de alguma forma – às vezes de modo bastante lacunar – nos textos de Rousseau, particularmente no *Discurso sobre a desigualdade*: a anatomia comparada e a fisiologia estão presentes desde o início da primeira parte do livro e nas notas III e V; a questão da classificação aparece na nota X; as investigações sobre o fixismo das espécies entram em cena desde o início da primeira parte e, também, na nota III; a descrição do comportamento animal, o que Guichet chama com muita prudência de uma “pré-etologia”, se faz presente em toda a primeira parte e nas notas VIII, X e XII⁴⁸; o tema da

aprende a classificá-los, a distinguir os gêneros e as espécies” (Idem, p. 1068; ed. brasileira, p. 97). O horizonte que se avista a partir dessa metodologia é a da ação invasiva marcada pela crueldade: “que horrível aparato é um anfiteatro anatômico, cadáveres fétidos, de carne gosmentas e lívida, sangue, intestinos nojentos, esqueletos assustadores, vapores pestilentos! Não é aí, dou minha palavra, que J. J. buscará suas diversões” (idem, p.1068; ed. brasileira, p. 97). Afastando-se do quadro medonho de uma sala de anatomia, Rousseau lembra e prefere a sutileza do estudo botânico, que não tem nada do horror do estudo animal nem da insalubridade das empresas mineradoras. Rousseau se dedica aos objetos que são apreendidos em sua exterioridade, sem precisar escavar o interior de um bicho qualquer ou da terra, valendo-se tão somente de uma pinça e uma lupa: “as plantas estão naturalmente aí. Nasceram sob nossos pés e, por assim dizer, em nossas mãos” (Idem, p. 1069; ed. brasileira, p. 98).

⁴⁵ Idem, p. 1043; ed. brasileira, p. 73.

⁴⁶ Existem bibliografias específicas concernentes às relações de Rousseau com cada um desses domínios do saber. Indicaremos ao longo deste trabalho os textos dos comentadores que melhor dialogam com os domínios científicos mobilizados na confecção do que denominamos de antropologias de Rousseau. No que diz respeito aos demais campos do saber, é interessante remeter o leitor aos artigos de diferentes especialistas, presentes na já citada coletânea organizada por Bernadette Bensaude-Vincent e Bruno Bernardi, *Rousseau et les sciences*.

⁴⁷ Bensaude-Vincent, Bernadette; Bernardi, Bruno. “Rousseau dans le contexte des sciences de son époque”. In: *Rousseau et les sciences*. Paris: L’Harmattan, 2003, p. 14.

⁴⁸ Guichet, Jean-Luc. “Figures de l’animalité chez Rousseau”. In: *Rousseau et les sciences*. Paris: L’Harmattan, 2003, p. 136.

geração/concepção é o único que não aparece nas páginas do *Discurso*, mas, segundo Guichet, figura nas *Instituições químicas*⁴⁹ e é aludida tanto nas *Lettres morales*⁵⁰ quanto na *Profissão de fé*⁵¹.

Há ainda muitos outros temas da ciência que aparecerão ao longo de sua obra: as observações e os relatos de viagens, a história natural, o problema de Molyneux e a epistemologia da época, a educação dos sentidos⁵² (da visão pelo tato), a teoria dos climas, etc. Esta insipiente enumeração já sugere que, apesar de desautorizar certo conhecimento científico, Rousseau não deixa de acompanhar e participar dos debates envolvendo outros conhecimentos da época. Seu fazer pressupõe o discurso científico, sendo impossível estudar seriamente a natureza e a natureza humana sem estar suficientemente munido de informações científicas válidas. Em vez de neutralizar esse saber ao longo de sua reflexão filosófica, tal como algumas passagens podem sugerir, o autor irá reorganizá-lo e reconfigurá-lo programaticamente a fim de melhor estabelecer sua concepção de homem natural e reconstituir a história dos desenvolvimentos técnico-cognitivos dos seres humanos.

Dentre tantos autores e domínios diversos do saber, Buffon e sua *História natural* foram referências constantes que acompanharam Rousseau ao longo de muitos anos ou,

⁴⁹ Nessa obra, Rousseau escreve: “nem o sol, nem todos os astros, nem todo o fogo, nem todo o movimento que existe no universo são capazes de produzir a menor de todas as plantas, nem o mais vil de todos os insetos; o abismo da geração no qual os filósofos há tanto tempo se perderam é ainda hoje o desespero dos incrédulos; a construção de um corpo organizado unicamente pelas leis do movimento é uma quimera que se é forçado a abandonar àqueles que se contentam com palavras vãs. E se houve alguma vez uma hipótese que deveria passar por uma verdade constante, é sem dúvida alguma a dos germes infinitos por meio dos quais a natureza, por simples desenvolvimentos e um aumento progressivo, cujo mecanismo não ultrapassa inteiramente os limites de nossas luzes, povoa sucessivamente a terra com seres que seu Autor criou junto dela” (*Institutions chimiques*. Paris: Fayard, 1999, pp. 60-61).

⁵⁰ Referindo-se a Buffon, Rousseau escreve: “o Plínio de nosso século, ao querer desenvolver o mistério da geração, viu-se forçado a recorrer a um princípio ininteligível e irreconciliável com as leis conhecidas da mecânica e do movimento” (*Lettre morales*. OC, IV, 1969, lettre 3, p. 1096).

⁵¹ “A geração dos corpos vivos organizados é, por si só, o abismo do espírito humano” (*Émile ou de l’éducation*. OC, IV, 1969, p. 580; ed. brasileira, p. 389). Tanto aqui quanto na passagem supracitada das *Cartas morais*, Rousseau aborda o problema da geração como algo ainda não muito bem compreendido, a despeito das descobertas do óvulo e do espermatozoide. A hipótese epigenética é a mais aceita entre autores do século XVIII que faziam parte do grupo frequentado por Rousseau (especialmente Buffon e Diderot), não obstante e a despeito disso, ainda se discutia muito sobre a preexistência dos germes (hipótese que Rousseau parece defender nas *Instituições químicas*). Ver sobre isso, o capítulo III da segunda parte do livro de Jacques Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1993, pp. 325-384; sobre a teoria da geração dos homens e a maioria dos animais, concebida por Buffon, ver o capítulo IV (“De la génération des animaux”) da *História dos animais*, Tome II (*Histoire naturelle*. Œuvres, 2007, pp. 165-178) e também o capítulo dedicado a Buffon do livro de Roger (*Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIIIe siècle*, pp. 542-558).

⁵² Sobre a ideia de educação dos sentidos, ver o artigo de Marion CHOTTIN. “L’éducation des sens dans l’*Émile* ou l’accomplissement du projet empiriste”. In: *Philosophie de Rousseau*. Paris: Classiques Garnier, 2014, pp. 85-97.

como sustenta alguns, até “o final de seus dias”⁵³. Em muitos textos Rousseau toma abertamente de empréstimo inúmeras passagens da *História natural*⁵⁴. O *Discurso sobre a desigualdade*, sobretudo suas notas, comprovam tais empréstimos.

Se nos fiarmos à passagem do tomo VII da *História natural*, de 1758, na qual Buffon enquadra Rousseau como “um dos mais orgulhosos censores de nossa humanidade”⁵⁵, talvez seríamos condicionados a pensar que a relação de respeito e de admiração entre Rousseau e o diretor do jardim do rei fosse apenas de mão única e não recíproca. Essa impressão ainda se reforçaria pela disparidade do número de referências ou passagens em que um autor cita o outro. Buffon aparece corriqueiramente nos textos de Rousseau, ao passo que não parece possível dizer que a recíproca seja verdadeira⁵⁶. Não convém discutir em nosso trabalho se Buffon exerceu algum tipo de influência no prêmio concedido pela academia de Dijon ao primeiro *Discurso* (1750) – hipótese aventada por alguns, sobretudo os conterrâneos de Buffon, no momento das comemorações do segundo centenário de nascimento de Rousseau⁵⁷ –, nem o fato que teria motivado Rousseau a visitar Buffon em Montbard, em 17 de junho de 1770⁵⁸. Certo é que há uma única carta conhecida – que chegou até nós – de Buffon a Rousseau. Datada de 13 de outubro de 1765, nela o autor demonstra simpatia e compreensão a um companheiro perseguido⁵⁹. No entanto, depois da publicação das *Confissões*, Buffon

⁵³ Fellows, Otis. “Buffon and Rousseau: Aspects of a Relationship”. In: *PMLA*. Vol. 75, No. 3, Jun., 1960, p. 187. Nesse artigo, o intérprete mapeia os momentos dessa relação envolvendo o diretor do jardim do rei e o cidadão de Genebra – tanto no que diz respeito à relação pessoal quanto intelectual.

⁵⁴ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 382, note 2; ed. brasileira, p. 162, nota.

⁵⁵ Buffon. *Histoire naturelle*. “Les Animaux Carnassiers”. T. VII, 2011, p. 122.

⁵⁶ “Marguerite Richebourg, em seu *Essai sur les lectures de Rousseau*, encontrou na volumosa correspondência de Jean-Jacques, em suas *Confissões* e em outros escritos cerca de cinquenta referências ao autor da *História natural*. Por outro lado, a menção a Rousseau feita por Buffon é extremamente rara e, mesmo assim, é mais frequente do que deixa entrever um julgamento oral ou uma subsequente confidência relatada por algum contemporâneo” (Fellows, Otis. “Buffon and Rousseau: Aspects of a Relationship”. In: *PMLA*. Vol. 75, No. 3, Jun., 1960, p. 184).

⁵⁷ Idem, pp. 185-186.

⁵⁸ Sobre essa visita, dizem que Rousseau, “tendo sido levado ao gabinete de trabalho do grande sábio, ajoelhou-se sobre a soleira e beijou-a sem querer atravessá-la. pôde-se por muito tempo ler na entrada: ‘Visitante, prostra-te; é diante deste asilo, que aos pés do grande Buffon tombou o autor de *Emílio*’. Em gratidão por sua visita, Buffon homenageou Rousseau dando-lhe um exemplar ricamente encadernado (*relié*) da *História Natural*, com uma carta que não chegou até nós” (“Notes explicatives”. In: *Correspondance Complète de Jean-Jacques Rousseau*. Ed. R.A. Leigh. Oxford: The Voltaire Foundation, 1976, Lettre 4724, p. 119).

⁵⁹ “É com grande prazer, senhor, que recebi os testemunhos de vossa amizade; eu não teria postergado em vos agradecer se tivesse por volta desse mesmo tempo sabido que vos havia acometido novos males e que, por isso, deixastes a cidade de Motiers; acabo de receber vosso endereço, certificando-me de que estais tranquilo em Neuchâtel. Que Deus queira acalmar vossos perseguidores, já que ele não quer confundi-los! Gemi mil vezes por vosso destino, vi com tristeza que vossos sacerdotes são ainda mais intolerantes e mais ferozes do que os nossos, pensei que depois das injustiças que vos foram feitas em Paris, encontraríeis como compensação bem merecida a justiça e paz em Genebra, vossos concidadãos

afirma – não sendo o único – não mais estimar a figura de Rousseau. O naturalista expressará uma aversão crescente que se acentuará após a morte do genebrino⁶⁰. Sem entrar nesses debates anedóticos, basta declarar, como Otis Fellows defende, que ambos os autores teceram entre si uma relação de respeito e admiração. Por isso, mapear as relações teóricas envolvendo os dois – objeto de não muitas investigações e estudos – a fim de estabelecer entre eles continuidades e rupturas constitui um dos propósitos maiores deste trabalho.

Outra referência constante presente nos escritos de Rousseau é o abade de Condillac. Como atesta o testemunho das *Confissões*, Rousseau conhecia e estimava muito a figura de Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780). Desde o início, as relações entre os dois autores foram bastante amistosas e, ao contrário do que aconteceu com grande parte do círculo de amizade de Rousseau, assim permaneceram até o final de suas vidas. O genebrino travou frequentes discussões filosóficas com o abade e, em meados dos anos 40, se encarregou de encontrar um editor para o recém-escrito *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*.

Tinha-me também relacionado com o abade de Condillac que, como eu, nada era na literatura, mas que havia nascido para vir a ser o que hoje é. Fui talvez o primeiro a descobrir o seu valor e estimei o que ele merecia. Ele parecia também gostar de mim; e enquanto eu, fechado no meu quarto da rua Jean-Saint-Denis, perto da Ópera, escrevia meu ato de Hesíodo, vinha ele algumas vezes jantar a sós comigo, trazendo a sua parte. Trabalhava então no *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*, que é a sua primeira obra. Quando a concluiu, a dificuldade foi encontrar um livreiro que quisesse dela se encarregar. Os livreiros de Paris são arrogantes e duros para qualquer homem que começa, e a metafísica, então muito pouco em moda, não oferecia um assunto muito sedutor. Falei a Diderot de Condillac e da sua obra; apresentei-os um ao outro. Tinham nascido para se entenderem; entenderam-se. Diderot convenceu o livreiro Durand a aceitar o manuscrito do abade, e este grande metafísico recebeu pelo seu primeiro livro, e quase por favor, cem escudos, que talvez não obteria sem mim.⁶¹

De um modo geral, e em contraste com o que foi dito sobre o convívio entre Buffon e Rousseau, as relações de afinidade e divergência entre Condillac e Rousseau se tornaram um lugar-comum na crítica especializada, a começar pelos artigos de Jean

vos devem isso” (*Correspondance Complète de Jean-Jacques Rousseau*. Ed. R. A. Leigh. Oxford: The Voltaire Foundation, 1976, Lettre 4724, p. 118).

⁶⁰ Ver as passagens citadas por Leigh na *Correspondance Complète de Jean-Jacques Rousseau* (Idem, p. 119).

⁶¹ *Les confessions*. OC, I, 1959, p. 347; ed. brasileira, pp. 228-229.

Morel (1909)⁶², de Bouchardy (1920)⁶³ e o texto de Peter D. Jimack (1960)⁶⁴, dentre tantos outros. Falou-se constantemente sobre o problema da origem da linguagem e da presença do pensamento de Condillac nos escritos de Rousseau, do *Discurso sobre a origem da desigualdade* ao *Emílio*⁶⁵.

Além de discutirmos temas importantes para os dois autores (o problema da origem do conhecimento, o despertar das faculdades, das operações da alma e da linguagem), abordaremos de modo detido o método analítico condillaquiano – particularmente seu viés regressivo-progressivo – e como ele foi mobilizado por Rousseau na configuração de suas concepções antropológicas. Condillac é o responsável por oferecer a Rousseau o método de desvelamento das camadas adquiridas historicamente e, o outro lado da mesma moeda, o de formação e construção das identidades individuais e coletivas; simultaneamente ele fornece o viés negativo e o positivo das reflexões antropológicas de Rousseau.

Voltando ao tema da tradição filosófico-científica, foi só muito recentemente que comentadores inseriram Rousseau na cultura científica de seu século. Como apontou Bruno Bernardi, as pesquisas rousseauístas das últimas décadas “revelaram, sob o mito do autodidata, sua grande cultura teórica e, sobretudo, colocou em evidência o diálogo cerrado e constante que Rousseau teceu com os *filósofos*”⁶⁶ e as ciências. Não que nunca houvessem tido tais tentativas. Vide as leituras de Jean Morel sobre as fontes do segundo *Discurso* (1909), de George Piré sobre os diários de viagem (1956) – que nos conta de um manuscrito (R. 18, antigo 7842) conservado na biblioteca pública de Neuchâtel no qual constam várias notas tomadas por Rousseau ao longo de suas leituras⁶⁷ –, bem como de Peter D. Jimack de 1960 sobre o *Emílio* – particularmente a terceira parte⁶⁸.

⁶² Morel, Jean. “Recherches sur les sources du Discours de l’inégalité”. *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*, tome cinquième. Paris: Honoré Champion, 1909.

⁶³ Bouchardy, François. “Note sur Condillac et Rousseau”. In: *Mélanges d’histoire littéraire et de philologie offerts à M. Bernard Bouvier*. Genève: Société Anonyme des Éditions Sonor, 1920, pp. 17-31. Edição consultada: Genève, Slatkine Reprints, 1972.

⁶⁴ Jimack, Peter. “La genèse et la rédaction de l’*Émile* de J.-J. Rousseau”. In: *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Genève, vol. 13, 1960, pp. 318-344.

⁶⁵ André Charrak insiste bastante nesse ponto em diferentes artigos e livros. Este comentador lembra em seu livro de 2013 (*Rousseau: de l’empirisme à l’expérience*), que Rousseau, de forma sistemática em sua última filosofia, buscou sair do empirismo, convertido no século XVIII em corrente de pensamento preponderante, o *mainstream* epistemológico da época.

⁶⁶ Bernardi, Bruno. “Rousseau, une autocritique des Lumières”. Source: *Esprit*, No. 357 (8/9) (Août-septembre 2009), pp. 109-124, p. 111. Published by: Editions Esprit Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/24269143> Accessed: 11-04-2016.

⁶⁷ Piré, George. “J. J. Rousseau et les relations de voyage” (*Revue d’histoire littéraire de la France*, 56° année, 1956, n° 3, juillet-septembre, pp. 355-378. Ver sobre isso a nota 315 deste trabalho.

⁶⁸ Jimack, Peter. “La genèse et la rédaction de l’*Émile* de J.-J. Rousseau”. In: *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Genève, vol. 13, 1960, pp. 209-375.

Novidade para os estudos rousseauístas é esse esforço coletivo de interpretar sua obra à luz das ciências de seu tempo. Portanto, nossa pesquisa se revela bastante tributária destes trabalhos recentes ao propor servir-se das obras científicas e filosóficas do século XVIII para melhor compreender certos aspectos gerais do pensamento de Rousseau e, em particular, seu pensamento antropológico. Cabe apenas ressaltar que, através dessa análise mais atenta sobre suas relações com a ciência e a filosofia, não se almeja diluir a originalidade do pensamento de Rousseau. Antes, o que se busca é evidenciar sua capacidade de reelaborar, de maneira totalmente pessoal e consciente, os elementos presentes da cultura da época a fim de direcionar suas reflexões.

A concepção de antropologia de Rousseau não se deixa apreender de forma simples e unívoca. Por isso, utilizamos antropologias no plural, e os desenvolvimentos que se seguem constituem modos distintos entre si e às vezes complementares na formulação de questões sobre o homem. Desta feita, convém traçar o plano investigativo adotado ao longo deste trabalho.

Existem em Rousseau metamorfoses sucessivas que fazem a passagem do homem físico ao homem moral, do homem natural ao homem social, dentre tantas outras formulações possíveis. Lévi-Strauss traduz essa questão em uma tripla passagem: da natureza à cultura, da animalidade à humanidade e, finalmente, da sensibilidade ao conhecimento⁶⁹. Os dois primeiros capítulos desta tese e parte considerável do terceiro abordam os modos apresentados por essa passagem.

O primeiro capítulo coloca em pauta as seguintes questões: o que é a natureza e o que é cultura, onde termina uma e onde começa a outra? A continuidade ou a ruptura entre natureza e cultura forma uma propedêutica interessante para apresentar ao leitor o que entendemos por antropologias rousseauístas. As questões que abrem o texto são: há uma ruptura total e violenta entre estes dois elementos ou, ao contrário, algum traço sugerindo uma continuidade da natureza na cultura? Ou ainda, a cultura é gerada súbita e repentinamente ou, de alguma forma, sua gestação envolve a natureza, o que indica um processo contínuo de formação por meio de passos sucessivos?

⁶⁹ Lévi-Strauss, Claude. “Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem”. In: *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p. 49.

Formulamos no final do primeiro capítulo e, sobretudo, no segundo o problema da animalidade e da humanidade, uma tradução da questão anterior a partir de outros termos. Observamos uma polaridade entre os padrões de comportamento natural e cultural nos textos de Rousseau. Partindo disso, qual ênfase dar aos seus escritos? O foco principal estaria em nossas raízes na natureza ou na passagem para a cultura? Há uma inseparabilidade ou uma clivagem entre esses dois termos? Rousseau pode ser enquadrado em uma perspectiva exclusivamente antropológica ou, contrariamente, etológica? Onde termina a animalidade e onde começa a humanidade? Haveria uma continuidade ou uma ruptura entre estes dois termos? Existe uma animalidade no homem? Se sim, em que sentido considerar o aspecto animal no ser humano? Existiria uma humanidade nos animais? Animalizar o homem ou humanizar o animal, qual seria a melhor solução? Ao longo do segundo capítulo recorreremos a alguns autores do período (particularmente, Buffon e Condillac) a fim de melhor formular o problema, tateando respostas para estas e outras questões.

As duas primeiras seções do terceiro capítulo (bem como as reflexões linguísticas presentes no quarto e quinto) visam a mostrar que para explicar a gênese e o funcionamento do pensamento, da paixão e da linguagem no indivíduo, Rousseau recorre a uma origem da cultura. Como, então, é possível fazer a passagem “de um animal estúpido e limitado” às sensações, num primeiro momento, a um “ser inteligente e um homem”⁷⁰? De um ser que começou por “funções puramente animais”⁷¹ a um dotado de um aparelho cognitivo formado?⁷² A explicação de Rousseau segue de perto a perspectiva condillaquiana. Por isso, optamos por expor a teoria de Condillac comparando-a, quando oportuno, com as soluções e reflexões de Rousseau. A questão é saber como os dados captados pelos sentidos são capazes de formar o entendimento humano. Nas seções dos capítulos quatro e cinco, que discutem a teoria linguístico-musical de Rousseau, abordaremos o tema da origem das línguas tal como desenvolvido no *Ensaio sobre a origem das línguas*, complementando o debate iniciado no terceiro capítulo.

Dadas as três formas de abordar o problema do homem (homem natural, homem atual e homem em geral), três capítulos desta tese pretendem abordar cada uma dessas facetas – nomeadamente, o III (sua seção final), IV e V. Depois de abordar afinidades e

⁷⁰ *Du contrat social*. OC, III, 1964, p. 364; ed. brasileira, p. 42.

⁷¹ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 143; ed. brasileira, p. 250.

⁷² “Para Rousseau, aliás, a vida afetiva e a vida intelectual se opõem da mesma maneira que a natureza e a cultura [...]. Isto é tão verdadeiro, que encontramos às vezes em seus textos o estado de natureza em oposição ao ‘estado de raciocínios’ e não ao estado de sociedade” (Lévi-Strauss, Claude. *Totemismo hoje*. São Paulo: Abril Cultural, 1976, p. 175.

diferenças entre as filosofias de Rousseau e Condillac, em particular no tocante à passagem do sentimento ao conhecimento, o final do terceiro capítulo se ocupa do método mobilizado por Rousseau (a análise de Condillac) para definir e apreender o homem do puro estado de natureza por seu viés regressivo-negativo, bem como indicar a formação e a aquisição histórica de progressos e desenvolvimentos por seu viés progressivo-afirmativo. O quarto capítulo versa sobre as relações entre as filosofias de Buffon e de Rousseau no que tange à questão das raças, ou melhor, da variedade atual da espécie humana (os homens atuais), entendida como processos de degeneração, alteração e afastamento da natureza humana originária e primitiva: há um modelo primitivo que varia de acordo com a alteração das condições materiais de existência. O quinto e último capítulo, por sua vez, remete ao homem ou aos homens em geral, sem que isso implique numa degeneração ou corrupção e sem que este(s) último(s) se confunda(m) com o homem do puro estado de natureza; tal capítulo discute as diferentes formas que os homens podem assumir de acordo com as relações com o meio ambiente e as condições materiais de existência, sem implicar em uma comparação com o modelo teórico primitivo.

Sem a pretensão de esgotar as possibilidades de leitura das questões antropológicas de que se ocupam este trabalho, nos resta assinalar que a intenção central que anima suas páginas é lançar luz num tema circunscrito, mas de evidente importância nas reflexões de Rousseau e de outros autores do período, de modo a iluminar futuras veredas investigativas, sejam elas filosóficas ou etnológicas.

CAPÍTULO I: DA NATUREZA À CULTURA

No tempo em que os homens comiam apenas orelha-de-pau (urupê) 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 [...]. Graças ao milho, os índios passaram a viver na abundância. À medida que se multiplicavam, foram aparecendo tribos de diferentes línguas e costumes (Lévi-Strauss. *Mitológicas I*, M90).⁷³

A dicotomia mundo físico/mundo moral é bastante característica do século XVIII. Refere-se às dimensões biológicas naturais e às dimensões morais do homem e ainda hoje se faz presente, norteador o campo da antropologia quando traduzida na oposição natureza/cultura – o que nos remete diretamente à obra de Claude Lévi-Strauss. Dados os dois termos, muitos autores do Iluminismo desejaram retrair a história conjectural ou as metamorfoses sucessivas que levaram à passagem do homem físico para o homem moral⁷⁴.

A temática da passagem da natureza à cultura⁷⁵ se faz presente tanto no *Discurso sobre a origem da desigualdade* quanto no *Ensaio sobre a origem das línguas*. Ela também aparece, dentre outros textos de Rousseau, nas páginas do *Contrato social*. No entanto, estes três textos focam elementos diferentes da questão. *Grosso modo*, a descrição do puro estado de natureza – em outras ocasiões chamado de “primeiro” ou “verdadeiro estado de natureza” – ocupa grande parte do segundo *Discurso*, ao passo que as etapas do desenvolvimento humano e social são nele relatadas *en passant*: “ao repouso narcísico do homem original, se opõe, dialética e estilisticamente, o ciclo das revoluções que se sucedem com rapidez”, nos diz Michèle Duchet⁷⁶. O que nele interessa é o estado de *quase* imobilidade feliz⁷⁷. No *Contrato social*, o foco principal de Rousseau é a

⁷³ Lévi-Strauss. *Mitológicas I. O Cru e o Cozido*. São Paulo, Cosac Naify, 2004, p. 200.

⁷⁴ Wokler, Robert. “Anthropology and conjectural history in the enlightenment”. In: *Inventing human science. Eighteenth-century domains*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1995, pp. 31-52.

⁷⁵ Rousseau não utiliza a palavra “cultura” em seu sentido atual. Em contrapartida, ele próprio autoriza, nas páginas do *Emílio*, a conotação que aqui queremos ressaltar. Citemos uma das passagens mais esclarecedoras a esse respeito: “a região não é indiferente à cultura dos homens” (*Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 266; ed. brasileira, p. 32).

⁷⁶ Duchet, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*. Paris: Albin Michel, 1995, p. 327.

⁷⁷ Dizemos “quase”, pois se verá adiante que essa ideia de imobilidade do puro estado de natureza será relativizada.

descrição da esfera social⁷⁸, enquanto que no *Ensaio* o autor ocupa-se, sobretudo, com o movimento de passagem de uma para outra esfera.

Claude Lévi-Strauss já sinalizara a possibilidade e a fecundidade dessa interpretação da obra de Rousseau ao afirmar, nas páginas finais do *Totemismo hoje* (1962), que

o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* é provavelmente o primeiro tratado de antropologia geral na literatura francesa. Em termos quase modernos, Rousseau coloca aí o problema central da antropologia, que é o da passagem da natureza para a cultura. Mais prudente que Bergson, ele tem o cuidado de não invocar o instinto que, pertencendo à ordem da natureza, não teria possibilidade de ultrapassá-la. Antes que o homem se tornasse um ser social, o instinto de procriação, “tendência cega... somente produzia um ato puramente animal”.⁷⁹

Não convém discutir nas páginas que se seguirão o pioneirismo de Rousseau ou o fato de que ele tenha realmente elaborado o “primeiro tratado de antropologia geral na literatura francesa” e, por conseguinte, se Claude Lévi-Strauss estaria correto. Independentemente disso, podemos sustentar que, ao longo do *Discurso sobre a desigualdade*, consta a tríplice passagem assinalada por Lévi-Strauss: da animalidade à humanidade, da natureza à cultura e do sentimento ao conhecimento. Em outras palavras, o homem advém à ordem moral ao deixar de lado as tendências instintivas e o apetite.

Posto isto, o que pretendemos sublinhar é que se a temática antropológica está presente no segundo *Discurso*, tal como Lévi-Strauss sustentara, ela também se encontra, talvez de uma maneira até mesmo mais bem elaborada, ao longo do *Ensaio sobre a origem das línguas*. Em suas páginas, apresenta-se a fronteira inatingível do *quase*: nem

⁷⁸ Trata-se, no *Contrato social*, de deixar a liberdade natural de lado e passar a se pautar pela liberdade civil. A criação da comunidade política ou da sociedade civil, a mudança de um estado para outro só foi possível à medida que os homens foram compelidos a sair de seu estado natural por forças exteriores às vontades individuais. No capítulo VI do livro I, Rousseau escreve: “suponhamos os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujam, pela sua resistência, as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado. Então, esse estado primitivo já não pode subsistir, e o gênero humano, se não mudasse de modo de vida, pereceria” (*Du contrat social. OC*, III, 1964, p. 360; ed. brasileira, p. 37).

⁷⁹ Lévi-Strauss, Claude. *Totemismo hoje*. São Paulo: Abril Cultural, 1976, pp. 174-175. Com ligeiras alterações, esta passagem também está presente em outro texto de Lévi-Strauss. No mesmo ano da publicação do *Totemismo hoje*, 1962, Lévi-Strauss proferiu um discurso – à ocasião das comemorações do 250º aniversário de nascimento de Rousseau – sustentando que “Rousseau não se limitou a prever a etnologia: ele a fundou. Inicialmente de modo prático, escrevendo este *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* que coloca o problema das relações entre a natureza e a cultura, e onde se pode ver o primeiro tratado de etnologia geral. Em seguida, no plano teórico, distinguindo, com uma clareza e uma concisão admiráveis, o objetivo próprio do etnólogo” (Lévi-Strauss, Claude. “Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem”. In: *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p. 47).

natureza nem sociedade, mas *quase* natureza e *quase* sociedade; momento breve no qual o homem, não pertencendo mais ao estado de pura natureza, mantém-se ainda aquém da sociedade⁸⁰. É no instante desta passagem, efêmero e fugaz, que o *Ensaio* expõe ao leitor o problema fundamental da antropologia. Dito isto, propomo-nos neste momento discutir a passagem da ordem da natureza à ordem cultural, isto é, da vida puramente instintiva e do impulso físico à moralidade.

As questões formuladas por Lévi-Strauss no início das *Estruturas elementares do parentesco* (1949) – que poderiam facilmente ter passado pela pena de Rousseau em suas duas narrativas hipotéticas (o segundo *Discurso* e o *Ensaio*) – guiarão nossas reflexões. Ali nas *Estruturas elementares*, Lévi-Strauss se perguntava: “Onde acaba a natureza? Onde começa a cultura?”⁸¹

Tendo em vista compreender como se dá essa passagem, Lévi-Strauss principia oferecendo respostas negativas que elencam alguns dos meios concebidos pela tradição: isolar uma criança recém-nascida e observar suas reações a diferentes excitações⁸²; o caso das crianças-selvagens (*homo ferus*) explorado pelos autores do século XVIII; ou ainda, observar nos níveis superiores da vida animal atitudes e manifestações nas quais seja possível reconhecer o esboço ou os sinais precursores da cultura, como o caso dos mamíferos superiores, particularmente os macacos antropoides (*homo sylvestris*)⁸³. De acordo com o antropólogo, todos esses meios se mostraram “singularmente decepcionantes”⁸⁴.

Lévi-Strauss é levado a reconhecer que nenhuma análise real ou calcada na experiência permite apreender o ponto da passagem entre os fatos da natureza e os da cultura. Contudo, mesmo na falta de uma significação histórica aceitável, a transição entre estado de natureza e estado de sociedade/cultura ainda se mostra relevante, pois é capaz de apresentar um valor lógico que justifica plenamente sua utilização como instrumento de método. É preciso, portanto, procurar esta passagem em uma análise ideal,

⁸⁰ Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit, 1967, pp. 358-359; ed. brasileira, p. 308.

⁸¹ Lévi-Strauss, Claude. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris: Mouton. 1967, p. 4.

⁸² Podemos pensar aqui nos projetos experimentais imaginados por Maupertuis no século XVIII, como aquele de reunir, desde a mais tenra idade, crianças sem nenhum comércio com outros homens, a fim de estudar no estado puro o nascimento da língua e das ideias. Somente meios extraordinários como esse permitem, segundo o autor, progredir os conhecimentos metafísicos (Maupertuis. *Vénus Physique* suivie de la *Lettre sur le progrès des sciences*. Paris: Édition Aubier-Montaigne, 1980, pp. 170-171).

⁸³ Tanto o *Homo Sylvestris* quanto o *Homo Ferus* foram exaustivamente analisados ao longo do século XVIII. Condillac, La Mettrie, Buffon, Rousseau, dentre muitos outros autores se valeram destas figuras. Mais adiante, abordaremos em pormenor ambos os temas.

⁸⁴ Lévi-Strauss, Claude. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris: Mouton. 1967, p. 4.

e para a qual seja necessário encontrar critérios que permitam – ao menos em certos casos e em certos limites – isolar os elementos naturais dos elementos culturais que intervêm nas sínteses de ordem mais complexa.

Um primeiro paralelo, ainda bastante superficial, delineia-se aqui entre a obra do antropólogo e o segundo *Discurso* de Rousseau. Ele diz respeito às suas respectivas metodologias. De forma análoga ao que ocorre em Lévi-Strauss, Rousseau escapa de uma explicação calcada em uma gênese real. Mesmo sendo um dos autores do século XVIII que abordou e analisou as figuras das crianças-selvagens, que confeccionou longas passagens sobre o estatuto dos orangotangos e que no *Emílio* mostrou a formação progressiva do entendimento humano individual, podemos dizer que algo análogo à metodologia de Lévi-Strauss se esboça em seu livro.

É sabido que a redação do *Discurso sobre a origem da desigualdade* visava responder às seguintes questões propostas pela academia de Dijon: qual é a origem da desigualdade entre os homens; será que ela é autorizada pela natureza? Para tanto, Rousseau procura elaborar a imagem hipotética do homem “tal como a natureza o formou”⁸⁵, despindo-o de todos aqueles atributos que as circunstâncias e os progressos humanos acrescentaram a seu estado primitivo, alterando-o. Trata-se de despojar o homem natural de todo e qualquer atributo que este pôde historicamente ter adquirido. No prefácio de seu *Discurso*, o autor afirma com clareza seu objetivo sem se importar com a experiência histórica concreta:

Separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem e conhecer com exatidão um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar de nosso estado presente.⁸⁶

Dito isto, Rousseau se esforça em *animalizar* o ser humano – sem, contudo, reduzi-lo à condição de animal –, tornando-o incapaz de realizar certos tipos de operações mentais e técnicas que o homem social, afastado do puro estado de natureza, pode efetuar. O método presente no segundo *Discurso* foi chamado por Starobinski de “*antropologia negativa*”: “o homem natural define-se pela ausência de tudo que pertence especificamente à condição do homem civilizado. [...] É então por uma espécie de ‘via

⁸⁵ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 122; ed. brasileira, p. 233.

⁸⁶ Idem, p. 123; ed. brasileira, pp. 234-235. Podemos ler também na *Lettre à Christophe de Beaumont* o seguinte: “esse homem não existe, você dirá; que seja. Mas ele pode existir por suposição” (*Lettre à Christophe de Beaumont*. OC, IV, 1969, p. 952).

negativa’ que ele [Rousseau] procura traçar a imagem do homem da natureza”⁸⁷. Seguindo um caminho aberto pelas reflexões de Condillac – que será devidamente aclarado ao longo deste trabalho –, Rousseau almeja demonstrar que tudo o que a tradição definira como original da natureza humana é na verdade *obra* humana, possuindo uma história e uma gênese: a linguagem articulada, a aquisição e o domínio do fogo, a família, a sociedade, a propriedade, a racionalidade, a moralidade, as regras formais do direito, dentre tantas outras coisas. Trata-se, sobretudo, de demonstrar que a natureza não preparou o homem para a sociedade e que, portanto, os inconvenientes e os defeitos desta não estão irremediavelmente arraigados naquela⁸⁸.

Em nenhum momento dessa investigação aventa-se a questão da existência real ou histórica desse estado de natureza. O “estado de animalidade”⁸⁹ ou o “puro estado de natureza” se situa fora do tempo e fora da história, mas seu estatuto se afirma enquanto condição necessária para narrar a história hipotética dos homens. Não se deve, declara Rousseau,

considerar as pesquisas, em que se pode entrar neste assunto como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem, e semelhantes àquelas que, todos os dias, fazem nossos físicos sobre a formação do mundo.⁹⁰

O autor elabora uma imagem ideal do homem natural e uma do estado de natureza que sejam próprias para esclarecer a natureza das coisas. Ele não pretende em absoluto “verificar sua origem concreta”⁹¹. O que interessa é a elaboração de um parâmetro, um critério de avaliação capaz de diagnosticar o estado atual das coisas e, para confeccionar este parâmetro, o segundo *Discurso* começa por “afastar todos os fatos”⁹² anunciando o abandono dos “livros científicos”⁹³, uma vez que estes não se prendem à questão. Mesmo

⁸⁷ Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 314.

⁸⁸ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 151; ed. brasileira, p. 256.

⁸⁹ Idem, p. 217; ed. brasileira, p. 311.

⁹⁰ Idem, pp. 132-133; ed. brasileira, p. 242.

⁹¹ Wokler, Robert. *Rousseau*. Porto Alegre: L&PM, 2012, p. 81.

⁹² *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 132; ed. brasileira, p. 242.

⁹³ Idem, p. 125; ed. brasileira, p. 236. Rousseau, que leu tantos livros, nos convida constantemente a afastá-los todos. “Fechei todos os livros”, diz o Vigário (*Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 624; ed. brasileira, p. 438); “procurei a verdade nos livros, encontrei somente a mentira e o erro” lemos na *Carta a Beaumont* (*Lettre à Christophe de Beaumont*. OC, IV, 1969, p. 967); na *Lettre sur la vertu*, o autor afirma: “deixe todos os livros” (*Lettre sur la vertu*. OC, Tome XVII, p. 314, *version électronique*: <http://rousseau.slatkine.com/>). No entanto, é preciso investigar se Rousseau realmente afasta os fatos científicos no segundo *Discurso*, já que as notas do texto formigam de referências à história natural, aos

que o puro estado de natureza não tenha lugar na história⁹⁴, é preciso defini-lo, sendo ele a norma a partir da qual se poderá julgar a condição civil. Rousseau estabelece o ponto de vista do estado de natureza sobre a sociedade, de modo a submeter o fenômeno social ao crivo de uma análise que o examina a partir do que seria sua alteridade. Busca-se a partir desse ideal construir uma crítica e um julgamento do estado presente⁹⁵.

A passagem da ordem natural à ordem cultural ou do mundo físico ao mundo moral se dá no plano hipotético-teórico e não no histórico-concreto, sendo que o próprio Rousseau admitira a possibilidade de se estabelecer raciocínios hipotéticos ou “formar conjecturas”⁹⁶. Trata-se, dizem alguns intérpretes, de uma “história conjectural”⁹⁷ ou de

relatos dos viajantes, etc. A hipótese seguida aqui é a de que as constantes declarações de Rousseau sobre os livros da época ofuscam ou mesmo apagam as fontes mobilizadas por ele para fundamentar suas reflexões. Por isso, buscamos recuperar parte das referências sobre o debate científico da época.

⁹⁴ Se o estado de natureza é fictício, não faz sentido tentar retornar a ele. É invalidado todo questionamento sobre o provável retorno a esse estado de natureza. O próprio Rousseau insiste sobre esse ponto em uma nota do texto (*Discours sur l'origine de l'inégalité. OC*, III, 1964, pp. 202-208, note IX; ed. brasileira, pp. 287-302). Caso tenha existido, autor afirma nas páginas dos *Diálogos* que “a natureza humana nunca retrocede e jamais se remonta aos tempos de inocência e de igualdade quando deles já tendo se afastado” (*Diálogos. OC*, I, 1959, p. 935). Apesar disso, há quem diga que Rousseau sugira um retorno ao estado de natureza, uma espécie de retorno às árvores. Voltaire talvez melhor represente esta leitura – menos por nela acreditar do que por instrumentalizá-la, tendo em vista ridicularizar a filosofia de Rousseau: “jamais se empregou tanto espírito para querer nos tornar animais. Dá vontade de andar de quatro patas quando lemos seu livro”. Leo Strauss parece sugerir esse retorno em um excerto de seu livro *Natural right and history* (Chicago: The University of Chicago Press, 1953, p. 254).

⁹⁵ Axel Honneth, em seu texto “As patologias do social”, percebeu que o puro estado de natureza não diz respeito a um estado real: “na primeira parte de sua argumentação [segundo *Discurso*], ele [Rousseau] pinta, marcando o traço e se apoiando sobre os dados empíricos, um retrato do homem no estado de natureza, do qual se serve em seguida, na segunda parte, como de uma tela de fundo sobre a qual, por contraste, as patologias próprias da forma de vida moderna se destacam de maneira impressionante. Sem dificuldade e apenas pelo exame da articulação de seu texto, percebe-se que Rousseau quer tomar de empréstimo os critérios de seu diagnóstico crítico de um estado que se supõe situado antes do desenvolvimento da sociedade. Mas a construção que ele escolheu ainda hoje impede enxergar claramente as exigências metodológicas que estão ligadas a este esboço da vida no estado de natureza. Dada a quantidade de trabalhos contemporâneos a que se refere na primeira parte seu estudo, pode-se ser tentado a atribuir a Rousseau a ambição científica de desenvolver uma teoria apoiando-se sobre um conteúdo empírico. Mas sem ambiguidade e mesmo que um pouco caricatural, o quadro ao qual ele chega confirma a hipótese, majoritariamente aceita, de que se trata para ele de propor para fins metodológicos uma descrição idealizada que permita revelar em negativo as perturbações da vida social” (Honneth, Axel. “Les pathologies du social. Tradition et actualité de la philosophie sociale”. In: *La société du mépris: vers une nouvelle Théorie critique*. Paris: La découverte/Poche, 2015, p. 45). Nas palavras de Pedro Paulo Pimenta, por sua vez, “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” (Pimenta, Pedro Paulo. “Lévi-Strauss, Rousseau e o fim da filosofia”, *Ponto Urbe* [Online], 15 | 2014. URL: <http://pontourbe.revues.org/2428>).

⁹⁶ *Discours sur l'origine de l'inégalité. OC*, III, 1964, p. 133; ed. brasileira, p. 242.

⁹⁷ Wokler, Robert. “Anthropology and conjectural history in the enlightenment”. In: *Inventing human science. Eighteenth-century domains*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1995, pp. 31-52.

uma ficção filosófica⁹⁸. Seguindo de perto as reflexões de Robert Wokler, Gabrielle Radica diz que,

a história conjectural ou hipotética é um método de exposição e de conhecimento que visa, por meio da narrativa de processos possíveis que dão nascimento a tal coisa ou fenômeno, explicar sua natureza. Pode-se, assim, fazer a história hipotética de uma coisa, de um fato atual observado (a desigualdade entre os homens) ou ainda de uma regra moral e jurídica (a lei natural, a lei política). Quando faltam os fatos ou quando eles nada explicam, o filósofo propõe uma história possível dos fenômenos em questão: seu discurso tem um estatuto deliberadamente conjectural. O que deve ser temido é a conjectura vaga, gratuita e de má-fé; já a abordagem conjectural não invalida, em si mesma e pelo simples fato de proceder por hipótese, o conhecimento.⁹⁹

Trata-se de um recurso metodológico adequado para atingir os fins da redação do segundo *Discurso*. É claro que os objetivos não são os mesmos vislumbrados por Lévi-Strauss nas *Estruturas elementares do parentesco* e não devemos aqui confundi-los. Apesar disso, as metodologias utilizadas para explicar a passagem da natureza à cultura de cada um dos autores guardam entre si certas analogias e afinidades: ante a impossibilidade de se alcançar uma análise calcada em uma experiência real, ambos forjam mecanismos lógicos capazes de apreender e expressar a estrutura dos questionamentos que eles formulam.

1.1 - A Proibição do Incesto

Deixando de lado esse paralelo metodológico, tratado de uma maneira bastante epidérmica, podemos identificar outro que diz respeito não mais ao segundo *Discurso*, mas sim ao *Ensaio sobre a origem das línguas*. Como se sabe, a proibição do incesto tem um papel nuclear no desenrolar da argumentação de Lévi-Strauss acerca do momento da passagem da natureza para a cultura. Esta interdição também figura, é verdade que de maneira bastante discreta, no *Ensaio* de Rousseau. Contudo, ainda não se determinou com segurança qual é seu significado nem qual é sua posição. A hipótese que desenvolveremos é que a inscrição dessa interdição ocupa no *Ensaio* uma função e uma

⁹⁸ Charrak, André. “Le rôle des fictions dans la théorie de l’homme”. In: *Philosophie de Rousseau*. Paris: Classiques Garnier, 2014, pp. 145-154; ou ainda do mesmo autor: *Rousseau: de l’empirisme à l’expérience*. Paris: J. Vrin, 2013, p. 24; e também, “Introduction”. In: *Émile ou de l’éducation*. Paris: Flammarion, 2009, pp. 9 e 18; ver também Ehrard, Jean. *L’idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1994, p. 751.

⁹⁹ Radica, Gabrielle. *L’histoire de la raison: anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris: H. Champion, 2008, p. 63.

significação muito próximas das reflexões de Lévi-Strauss. Para bem compreender o sentido da passagem da natureza à cultura e melhor situar a inscrição da regra que proíbe o incesto na economia do *Ensaio* convém, pois, recorrer aos trabalhos de Claude Lévi-Strauss. Não pretendemos defender a hipótese de Rousseau como um predecessor do pensamento do etnólogo moderno¹⁰⁰, confundindo dois registros epistemológicos distintos, mas sim mobilizar uma chave de leitura capaz de lançar luz sobre alguns aspectos da teoria rousseauiana que nos preocupam. Tampouco pretendemos fazer uma análise exaustiva dos problemas levantados e propostos por Lévi-Strauss. Apenas nos limitaremos a recolher alguns elementos teóricos de seu trabalho a fim de melhor compreender a filosofia de Rousseau.

Dito isto, como, então, é anunciada e para onde aponta a proibição do incesto nas páginas do *Ensaio sobre a origem das línguas*? Lemos, no *Ensaio*, a seguinte passagem:

Havia famílias, mas não havia nações; havia línguas domésticas, mas nenhuma língua popular; havia casamentos, mas não amor. *Cada família bastava-se a si mesma e perpetuava-se unicamente pelo sangue*; os filhos nascidos dos mesmos pais cresciam juntos e aos poucos encontravam meios de se explicarem entre si; *os sexos com a idade se distinguem, a inclinação natural era suficiente para uni-los, o instinto ocupava o lugar da paixão, o hábito o da preferência, passava-se a marido e esposa sem deixar de ser irmão e irmã**. Não havia nisso nada de muito estimulante para desembulhar a língua, nada que pudesse com bastante frequência arrancar os acentos das paixões ardentes a fim de transformá-los em instituições e o mesmo se pode dizer das necessidades raras e pouco exigentes que poderiam levar certos homens aos trabalhos comuns.¹⁰¹

**Foi preciso que os primeiros homens desposassem suas irmãs.* Na simplicidade dos primeiros costumes, esse uso se perpetuou sem inconvenientes enquanto as famílias permaneceram isoladas, e mesmo depois da reunião dos povos mais antigos¹⁰². *A lei que o aboliu, no entanto, não é menos sagrada por ser de instituição humana.* Aqueles que só a consideram pelo liame que forma entre as famílias não vêm seu

¹⁰⁰ O próprio Lévi-Strauss reconhece muito mais do que uma simples inspiração rousseauísta em seu ofício. Conforme já dissemos, Lévi-Strauss afirmara que Rousseau fundou a etnologia. Citemos: “Rousseau não foi somente um observador penetrante da vida campestre, um leitor apaixonado dos livros de viagem, um analista atento dos costumes e das crenças exóticas: sem receio de ser desmentido, pode-se afirmar que ele havia concebido, querido e enunciado a etnologia um século inteiro antes que ela fizesse sua aparição, colocando-a, de pronto, entre as ciências naturais e humanas já constituídas” (Lévi-Strauss, Claude. “Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem”. In: *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p. 45).

¹⁰¹ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, pp. 406-407 (grifos nossos); ed. brasileira, p. 189.

¹⁰² O verbete “Incesto” da *Enciclopédia* declara que “os casamentos entre irmãos e irmãs [...] foram permitidos no começo do mundo e muito tempo após o dilúvio” (*Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Consultado 17/04/2018. In: <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.7:2223.encyclopedia0416.6511200>).

aspecto mais importante¹⁰³. Na familiaridade que o comércio doméstico necessariamente estabelece entre os dois sexos, a partir do momento em que uma lei tão santa deixasse de falar ao coração e de impor-se aos sentidos, não haveria mais honestidade entre os homens e os mais terríveis costumes logo determinariam a destruição do gênero humano (nota do autor).

Jacques Derrida, na *Gramatologia*, comenta este excerto do *Ensaio* dizendo que se a proibição do incesto “é afirmada sagrada¹⁰⁴ apesar de instituída, é por ser, apesar de instituída, universal”. Nesse sentido, se, por um lado, Rousseau acrescenta em sua descrição alguns fatos que deveriam limitar essa santa lei ao afirmar que o hábito de desposar irmãs se perpetuou mesmo depois da reunião dos povos mais antigos, por outro, é a ordem universal da cultura que está em jogo quando a proibição do incesto entra em cena. “Rousseau”, continua Derrida, “só consagra a convenção sob uma condição: que se possa universalizá-la e considerá-la, ainda que fosse o artifício dos artifícios, como uma lei quase natural, conforme a natureza”¹⁰⁵.

Nas páginas das *Estruturas elementares do parentesco*, Lévi-Strauss também afirma o “caráter sagrado da proibição”¹⁰⁶. Não obstante, o ponto que gostaríamos de salientar é que Lévi-Strauss defende a tese de que somente os homens são capazes de viver de acordo com normas; distinguem-se dos animais a partir de uma capacidade normativa. Com base na dicotomia universal/particular, o autor separa os elementos pertencentes à natureza daqueles que participam da esfera cultural:

em toda parte onde se manifesta uma regra podemos ter certeza de estar

¹⁰³ É verdade que Rousseau insiste para não se considerar apenas a ligação que a proibição do incesto “forma entre as famílias”. Como ressaltaremos, essa ligação supõem a interdição, entretanto, para Rousseau existem outros elementos mais importantes. Essa interdição assume um aspecto moral, sem o qual, “não haveria mais honestidade entre os homens e os mais terríveis costumes logo determinariam a destruição do gênero humano”. É difícil conjecturar como se daria essa destruição do gênero humano, uma vez que o próprio autor afirmara linhas antes que “esse uso se perpetuou sem inconvenientes [...] mesmo depois da reunião dos povos mais antigos”, limitando de certa maneira essa lei. O que seguramente podemos sustentar – tal é o objetivo destas páginas – é que a proibição do incesto não engendra apenas uma ligação entre as famílias, mas sim a ligação *moral* entre famílias, a passagem da ordem física e natural à ordem moral e cultural, isto é, a própria armação ou ordem social, diferente de uma aglomeração ou agrupamento baseado no hábito ou instinto. Sem ela, o gênero humano poderia ser destruído se entendermos essa destruição como a ausência do social.

¹⁰⁴ “Em geral, Rousseau só atribui o caráter de sagrado, de santidade, à voz natural que fala ao coração, à lei natural que é a única a inscrever-se no coração. Só é sagrada aos seus olhos *uma única* instituição, *uma única* convenção fundamental: é, diz-nos, o *Contrato social*, a própria ordem social, o direito do direito, a convenção que serve de fundamento a todas as convenções: ‘a ordem social é um direito sagrado que serve de base a todos os outros. Contudo, esse direito não vem em absoluto da natureza; é fundado, pois, em convenção’ (Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit, 1967, pp. 373-374; edição brasileira, p. 321).

¹⁰⁵ Idem, p. 374; edição brasileira, p. 322.

¹⁰⁶ Lévi-Strauss, Claude. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris: Mouton. 1967, p. 14.

em uma etapa da cultura. Simetricamente, é fácil reconhecer no universal o critério da natureza. Porque aquilo que é constante em todos os homens escapa necessariamente ao domínio dos costumes, das técnicas e das instituições pelas quais seus grupos se diferenciam e se opõem. [...] Estabeleçamos, pois, que tudo quanto é universal no homem depende da ordem da natureza e se caracteriza pela espontaneidade, e que tudo quanto está ligado a uma norma pertence à cultura e apresenta os atributos do resultado particular.¹⁰⁷

Nesta perspectiva, a ordem da natureza é aquela na qual o homem se encontra enquanto ser biológico. Suas respostas a estímulos externos ou internos dependem apenas de sua natureza, de seu instinto ou de seu apetite. Sendo assim, podemos estabelecer que tudo aquilo que é universal no homem, ou seja, tudo aquilo que acontece com todos os outros e em todos os lugares pertence à esfera da natureza. O contrário se passa com a ordem da cultura: aquilo que é fruto de uma instituição humana caracteriza-se pela particularidade e pertence ao âmbito da cultura. Portanto, a presença da regra nos comportamentos não sujeitos às determinações instintivas é o critério mais válido para se estabelecer o que faz parte das atitudes socioculturais. Quando da existência de uma regra, estamos diante de um processo cultural, ao passo que entrevemos em sua ausência um processo natural.

Posto isto, para se determinar o limite entre natureza e cultura é preciso procurar uma regra que esteja presente em todas as culturas, pois somente assim se chegará àquilo que define o início do processo de formação cultural. Esta regra, segundo Lévi-Strauss, é justamente a proibição do incesto, já que seu duplo caráter – um na ordem da natureza e outro na ordem da cultura – faz com que ela seja o marco da passagem de uma para outra estrutura. Em outras palavras, a proibição do incesto está localizada em uma zona cinzenta de difícil demarcação: é ao mesmo tempo natureza e cultura, ou ainda, uma regra válida universalmente. Por isso, ela

constitui o passo fundamental graças ao qual, pelo qual, mas sobretudo no qual se realiza a passagem da natureza à cultura. Em certo sentido pertence à natureza, porque é uma condição geral da cultura e, por conseguinte, não devemos nos espantar em vê-la conservar da natureza seu caráter formal, isto é, a universalidade. Mas em outro sentido também já é cultura, agindo e impondo sua regra no interior de fenômenos que não dependem primeiramente dela.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Idem, p. 10.

¹⁰⁸ Idem, p. 29.

Explica-se por que a proibição do incesto é considerada, para o autor das *Estruturas elementares do Parentesco*, o ponto de passagem da natureza à cultura. Existe natureza e existe cultura, a proibição do incesto faz a transição entre elas.

Antes dela a cultura ainda não está dada. Com ela a natureza deixa de existir, no homem, como um reino soberano. A proibição do incesto é o processo pelo qual a natureza se ultrapassa a si mesma. Acende a faísca sob a ação da qual forma-se uma estrutura de novo tipo, mais complexa.¹⁰⁹

Esses desenvolvimentos teóricos de Lévi-Strauss se aproximam do excerto citado do *Ensaio sobre a origem das línguas*. De acordo com Rousseau, a lei que aboliu o costume de desposar irmãs “não é menos sagrada por ser de instituição humana”. Se, por um lado, a lei é sacra e expressa uma aspiração de universalidade, por outro, ela é fruto de uma instituição, uma norma particular criada por um grupo social determinado. Em outras palavras, Rousseau também reconhece o caráter ambíguo da regra que proíbe o incesto: é uma instituição humana por se tratar de uma regra, mas, em contrapartida, é a única dentre todas as regras sociais que possui um caráter de universalidade, como se fizesse parte da natureza.

A partir disso, podemos até mesmo conjecturar algumas similaridades mais profundas entre os dois autores no que se refere à posição e à significação da regra que interdita o incesto. Como em Lévi-Strauss, esta proibição marca no *Ensaio* de Rousseau o início do processo de formação cultural. Ela explicita de maneira privilegiada o ponto por meio do qual os processos culturais se distinguem da esfera natural. Vejamos em pormenor como essa passagem se realiza nas páginas do livro de Rousseau. Para tanto, será necessário realizar algumas distinções teóricas entre as duas narrativas hipotéticas do autor.

Antes da proibição do incesto, o *Ensaio* retrata um momento de organização pré-social que precede a eclosão das paixões e, por conseguinte, o despertar das línguas. O que chama a atenção do leitor – especialmente daquele habituado com as páginas do *Discurso sobre a origem da desigualdade* – é a noção de família mobilizada por Rousseau. Nas páginas do *Ensaio*, a família é uma unidade estável, mas uma “unidade puramente biológica, sem nenhum laço moral, sem proibição do incesto, sem palavra”¹¹⁰,

¹⁰⁹ Idem, p. 29.

¹¹⁰ Mosconi, Jean. “Analyse et genèse: regards sur la théorie du devenir de l’entendement au XVIIIème siècle”. In: *Cahiers pour l’Analyse*, Paris, n. 4, 1966, p. 75.

ao passo que no *Discurso sobre a origem da desigualdade* o conceito de família é definido de modo diferente. Citemos primeiramente este último:

Entreemos aqui um pouco melhor como o uso da palavra se estabelece ou se aperfeiçoa *imperceptivelmente no seio de cada família* e podemos ainda conjecturar como diversas causas particulares puderam estender a linguagem e acelerar-lhe o progresso, tornando-a mais necessária. Grandes inundações ou tremores de terra cercaram de água ou de precipícios regiões habitadas; revoluções do globo separaram e cortaram em ilhas porções do continente. Concebe-se que, entre homens aproximados desse modo e forçados a viverem juntos, deve ter se formado um idioma comum, mais facilmente do que entre aqueles que erravam livremente nas florestas da terra firme. [...] É pelo menos bastante verossímil que a sociedade e as línguas tenham nascido nas ilhas e aí se aperfeiçoado antes de serem conhecidas no continente.¹¹¹

Apesar da semelhança entre os dois livros¹¹², o *Discurso sobre a desigualdade* deixa entrever que o uso da palavra se estabeleceu ou se aperfeiçoou “no seio de cada família”, só se estendendo ou progredindo posteriormente – quando “diversas causas particulares” ou catástrofes naturais aproximaram os homens –, ao passo que o *Ensaio* não considera as línguas domésticas verdadeiras línguas. Há uma diferença na própria noção de família mobilizada nesses dois textos. “No *Discurso*, a ‘pequena sociedade’ familiar, fundada sobre a afeição, é o lugar dos ‘primeiros desenvolvimentos do coração’ e da origem da palavra”¹¹³. Com as cabanas entra em cena o amor, mas o amor conjugal e o amor paternal/maternal fundado na convivência comum num mesmo espaço determinado. Não se trata neste momento do amor enquanto paixão ardente, arrebatadora, mas sim de um amor sereno calcado na regularidade e na afeição recíproca. Citemos Rousseau:

*Os primeiros desenvolvimentos do coração decorreram de uma situação nova que reunia numa habitação comum os maridos e as mulheres, os pais e os filhos. O hábito de viver junto fez nascer os mais doces sentimentos porventura conhecidos pelos homens, o amor conjugal e o amor paterno. Cada família tornou-se uma pequena sociedade ainda mais unida por serem o apego recíproco e a liberdade os seus únicos vínculos.*¹¹⁴

¹¹¹ *Discours sur l'origine de l'inégalité. OC*, III, 1964, pp. 168-169 (grifos nossos); ed. brasileira, pp. 268-269.

¹¹² Também no *Ensaio*, a união ou a associação entre os homens é resultado de “acidentes da natureza” como, por exemplo, dilúvios, erupções vulcânicas, terremotos, incêndios e tantas outras coisas (*Essai sur l'origine des langues. OC*, V, 1995, p. 402; ed. brasileira, p. 186).

¹¹³ Mosconi, Jean. “Analyse et genèse: regards sur la théorie du devenir de l’entendement au XVIIIème siècle”. In: *Cahiers pour l'Analyse*, Paris, n. 4, 1966, p. 75.

¹¹⁴ *Discours sur l'origine de l'inégalité. OC*, III, 1964, p. 168 (grifos nossos); ed. brasileira, p. 268.

Já no *Ensaio*, os primeiros desenvolvimentos do coração que dão origem à palavra acontecem por conta do comércio entre diferentes famílias. Nas regiões do Sul, por exemplo, o calor e a aridez atraem os homens para os pontos de água. Este fato engendra sentimentos doces e voluptuosos entre membros de grupos familiares distintos, tal como foi ilustrado pela passagem das primeiras festas – frequentemente citada pelos comentadores como uma das mais belas produzidas por Rousseau. Citemos:

Aí se formaram *os primeiros laços de famílias* e aí se deram os primeiros encontros entre os dois sexos. As moças vinham buscar água para o trabalho doméstico, os jovens vinham dar de beber aos rebanhos. Aí olhos acostumados desde a infância a ver os mesmos objetos começaram a ver outros mais agradáveis. O coração animou-se diante desses novos objetos, uma atração desconhecida tornou-o menos selvagem, ele sentiu o prazer de não estar só. A água insensivelmente se tornou mais necessária, o gado teve sede com maior frequência: chegava-se apressadamente e partia-se com pesar. [...] Sob velhos carvalhos, vencedores dos anos, uma ardente juventude esquecia gradativamente sua ferocidade. Acostumaram-se, pouco a pouco, uns aos outros e, esforçando-se por se fazerem entender, aprenderam a explicar-se. Aí se realizaram as primeiras festas: os pés pulavam de alegria, o gesto pressuroso não bastava mais, a voz acompanhava-o com acentos apaixonados; o prazer e o desejo confundidos faziam-se sentir ao mesmo tempo. Tal foi, enfim, o verdadeiro berço dos povos – do puro cristal das fontes saíram as primeiras chamas do amor.¹¹⁵

As necessidades faziam com que as pessoas se reunissem ao redor dos pontos de água – o que não significa, de forma alguma, afirmar que foram as necessidades as responsáveis por fazerem os homens falarem. Elas foram responsáveis por estreitarem os laços sociais, por aproximarem famílias diferentes. Na passagem acima, observamos com clareza que foi o convívio comum (de diferentes famílias) no mesmo espaço que propiciou a centelha do amor e da paixão, responsáveis por arrancar as primeiras vozes. As paixões aproximam moralmente homens que outras necessidades já reuniram fisicamente¹¹⁶ e, aos poucos, “o prazer de estar juntos, o desejo de se fazer amar, substituíram-se à necessidade de realizar tarefas materiais indispensáveis à sobrevivência”¹¹⁷.

Manifestam-se diferenças consideráveis na textura conceitual das duas narrativas

¹¹⁵ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, pp. 405-406 (grifos nossos); ed. brasileira, p. 189.

¹¹⁶ Mosconi, Jean. “Analyse et genèse: regards sur la théorie du devenir de l’entendement au XVIIIème siècle”. In: *Cahiers pour l'Analyse*, Paris, n. 4, 1966, p. 77.

¹¹⁷ Chanteloube, Isabelle. *La scene d'enonciation de Jean-Jacques Rousseau*. Lyon, Université Moulin, 2003, p. 127.

hipotéticas de Rousseau, pelo menos no que tange à noção de família nelas mobilizada. Se no *Discurso sobre a origem da desigualdade* o hábito de viver junto na “sociedade conjugal”¹¹⁸ fez nascer os mais doces sentimentos, estabelecendo o uso da palavra no “seio de cada família”, no *Ensaio*, por sua vez, o hábito não tem “nada de muito estimulante para desembrulhar a língua”, ou ainda, acrescenta Rousseau, “nada que pudesse com bastante frequência arrancar os acentos das paixões ardentes a fim de transformá-los em instituições”. Foi necessário, portanto, romper esse hábito para que “olhos acostumados desde a infância a ver os mesmos objetos” começassem a ver “outros mais agradáveis”¹¹⁹. Com a introdução desses novos objetos despontam-se finalmente as paixões responsáveis por arrancar as primeiras palavras¹²⁰.

¹¹⁸ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 217; ed. brasileira, p. 310.

¹¹⁹ Rousseau expõe uma breve teoria do conhecimento, da piedade e das afeições sociais nas páginas iniciais do capítulo IX do *Ensaio*. Tais desenvolvimentos são fundamentais para a inteligibilidade do trecho citado das “primeiras festas”, assim como do estatuto conferido à comparação e ao olhar. Segundo ele, o isolamento e a ignorância das famílias produziam nelas o medo e a ferocidade, consolidando assim o isolamento inicial. Os homens “acreditavam-se inimigos uns dos outros” em virtude de “sua fraqueza e ignorância”. Sem nada conhecer e tudo temendo, “atacavam para se defender”. “Deveria ser um animal feroz um homem abandonado sozinho na superfície da terra, à mercê do gênero humano”. “O temor e a fraqueza são as fontes da crueldade”. Trata-se aqui da teoria da piedade, expressa de um modo diferente daquele figurado ao longo do segundo *Discurso*. Se aí a piedade é vista como um princípio pré-reflexivo e anterior ao uso da razão, no *Ensaio*, por sua vez, ela depende de certas luzes para despertar. Rousseau ainda afirma que a imaginação e a reflexão – condições de possibilidade para o surgimento das afeições sociais – se desenvolvem a partir das comparações e estas só acontecem quando uma multiplicidade de objetos novos afetam nossos sentidos. Assim, o hábito de sempre olhar as mesmas coisas impede a comparação: “a reflexão nasce das ideias comparadas e é a pluralidade das ideias que leva à comparação. Aquele que vê um único objeto não pode fazer comparações. Aquele que vê somente um pequeno número de objetos e, desde a infância, sempre os mesmos, também não os compara, pois o hábito de vê-los lhe retira a atenção necessária para examiná-los. Mas à medida que um objeto novo nos impressiona, queremos conhecê-lo e procuramos relações entre ele e os que já conhecemos. Assim, aprendemos a conhecer o que está sob nossos olhos e somos levados, pelo que nos é estranho, a examinar aquilo que nos interessa”. E conclui: “aplicai essas ideias aos primeiros homens, vereis o motivo de sua barbárie. Sempre vendo tão somente o que estava à sua volta, nem mesmo isso conheciam, sequer conheciam a si próprios. [...] Inimigos do resto do mundo, que não viam e ignoravam, odiavam-se porque não podiam conhecer. | Esses tempos de barbárie foram o século de ouro, não porque os homens estavam unidos, mas porque estavam separados. Cada um, dizem, estimava-se o senhor de tudo; pode ser que sim, mas ninguém conhecia e desejava senão o que estava sob sua mão; suas necessidades, em lugar de aproximá-lo de seus semelhantes, o afastavam. Os homens atacavam-se quando se encontravam, mas encontravam-se muito raramente. Em todos os lugares reinava o estado de guerra e toda a terra estava em paz” (*Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, pp. 395-396; ed. brasileira, pp. 181-182). São essas reflexões que estão em jogo quando Rousseau desenvolve a ideia das primeiras festas. O leitor precisa atentar para essa teoria do conhecimento e da piedade a fim de melhor compreender a mudança que ocorre quando do encontro dos dois sexos nas fontes de água. Eles começaram a fazer comparações a partir dos novos objetos que passaram a afetar seus sentidos. Com isso, algumas luzes entram em cena, fazendo com que deixem de lado sua primeira “ferocidade”, atribuída à fraqueza e à ignorância.

¹²⁰ É por isso que, contrariamente ao que comumente se pensa, os primeiros tempos descritos no *Ensaio* não se assemelham às primeiras sociedades familiares que aparecem no início da segunda parte do *Discurso sobre a desigualdade*. Para ser justo, precisamos dizer que a continuação do excerto citado do segundo *Discurso* volta a se aproximar das reflexões confeccionadas no *Ensaio* – mas não por muito tempo. Neste, vemos que do encontro entre os dois sexos nasceram as primeiras festas, naquele, uma vizinhança permanente, entre grupos familiares distintos, engendra determinados laços entre eles:

No entanto, o elemento fundamental que nos interessa e que merece ser destacado é o seguinte: a esfera cultural e/ou social é instaurada concomitantemente à proibição do incesto e ao estabelecimento do regime de trocas. Ou melhor, é esta interdição que permite a passagem do fato natural (a consanguinidade) ao fato social (a aliança). De acordo com a teoria de Rousseau, a sociedade, a língua e a história nascem a partir da proibição do incesto. Antes das primeiras festas não havia incesto, pois não havia sua proibição: “cada família bastava-se a si mesma e perpetuava-se unicamente pelo sangue”. Enquanto o incesto era permitido, não havia paixão amorosa e as relações sexuais se limitavam às necessidades que concerniam ao bem-estar físico. Eram fundamentalmente determinadas por “inclinações naturais”, pelo “instinto” ou apetite. Essa não-proibição é interrompida a partir da festa. É nesse momento que se pode localizar a fenda que separa natureza e cultura. A proibição do incesto é o elemento que revela a instauração da cultura e, portanto, representa também a origem da paixão, da sociedade e das línguas. Não é por outra razão que só depois de haver a proibição do incesto é que se pode falar em sociedade e em ordem moral.

Com a regra de interdição do incesto aparece necessariamente outra, a saber, a exogamia. A necessidade de buscar parceiros/parceiras fora do raio da consanguinidade atua como elemento fundamental para possibilitar a interação entre as famílias e, por conseguinte, a amarração do tecido social para além dos limites familiares. O mesmo se passa na teoria de Lévi-Strauss: é a proibição do incesto que faz com que haja trocas entre os grupos e ela se dá concomitantemente à exogamia. Segundo ele, desta vez no livro *O olhar distanciado*, 1983, a proibição do incesto

“jovens de diferentes sexos habitam cabanas vizinhas, o comércio passageiro exigido pela natureza logo induz a outro, não menos doce e mais permanente, pela frequência mútua”. Tal é a inscrição das primeiras festas no segundo *Discurso*: “acostuma-se a reunir-se diante das cabanas ou em torno de uma grande árvore: o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornam-se a distração, ou melhor, a ocupação dos homens e das mulheres ociosos e agrupados” (*Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 169; ed. brasileira, p. 269). Essa passagem anuncia o nascimento do amor – assim como da inveja, ciúmes, etc. Uma paixão amorosa um tanto quanto diferente do “amor conjugal” da “pequena sociedade” familiar. A diferença em relação ao *Ensaio* se faz ver quando se considerar a função da linguagem e da música, momento do encontro e da festa primitiva. No segundo *Discurso*, este momento já testemunha o início da degradação das relações interpessoais. Assim, se no *Ensaio* a linguagem surgida do encontro entre os dois sexos reflete autenticamente as disposições passionais interiores e serve para expressar os sentimentos, o *Discurso sobre a desigualdade*, por sua vez, mostra a música sendo mobilizada para atrair a atenção e a preferência do outro, angariando seu olhar e estima, servindo para impressionar os outros. Ver sobre isso o artigo de Catherine Cole, “From silence to society: the conflicting musical visions of Rousseau’s *Discours sur l'origine de l'inégalité* and *Essai sur l'origine des langues*”. In: *Musique et langage chez Rousseau*. Studies on Voltaire and the eighteenth century. Oxford: Voltaire Foundation, 2004, particularmente pp. 117-118.

não permite às famílias que perpetuem senão numa rede artificial de proibições e obrigações. É somente aí que se pode situar a passagem da natureza para a cultura, da condição animal para a condição humana e é apenas por aí que se pode compreender a sua articulação.¹²¹

Ou seja, “ao se opor às tendências separatistas da consanguinidade, a proibição do incesto consegue tecer redes de afinidades que dão às sociedades a armação sem a qual nenhuma delas se manteria”¹²².

Com isso, vislumbramos melhor a importância e a inscrição da proibição do incesto nas páginas do *Ensaio sobre a origem das línguas*. Com ela apreendemos de forma privilegiada esse momento inatingível do *quase*, presente na obra de Rousseau e fundamental para os estudos antropológicos: nem natureza, nem cultura, mas quase natureza e quase cultura, momento de passagem de uma estrutura à outra. A proibição do incesto marca o instante fundador da cultura, momento em que o homem deixa de seguir o mero instinto de procriação – isto é, a inclinação natural, a tendência cega do mundo físico que “somente produzia um ato puramente animal” ou análogo à animalidade – e passa a se pautar por princípios morais forjados no próprio tecido cultural. Com a proibição do incesto forma-se o laço social propriamente dito, uma vez que se efetua a passagem da ordem física à ordem moral – uma ordem que não vem e não se funda em absoluto da natureza.

1.2 - O Cru e o Cozido: as dietas alimentares e a aquisição do fogo na antropologia de Rousseau

Na ausência de uma passagem calcada na experiência histórica concreta, concebemos uma transição da natureza à cultura por meio de um mecanismo lógico-conjectural: a instituição da regra proibindo a prática do incesto. Com a elaboração do interdito, a passagem da esfera natural à cultural se realiza a partir de um corte (existem a natureza e a cultura, a proibição faz a transição entre elas), uma aparição súbita e sintética de uma estrutura completa e contemporânea à socialização. Não obstante, isso não é tudo. Tal análise não abarca a totalidade das questões que se podem depreender dos escritos de Rousseau. Neste sentido, a metodologia escolhida é apenas uma dentre outras

¹²¹ Lévi-Strauss, Claude. *Le regard éloigné*. Paris: Plon, 1983, p. 83.

¹²² Idem, p. 84. “A proibição do incesto é a expressão negativa de uma lei de *troca*, a expressão parcial de um princípio universal de reciprocidade, a contrapartida necessária de uma instauração de laços sociais entre famílias” (Dumont, Louis. *Groupes de filiation et alliance de mariage: introduction à deux théories d'anthropologie sociale*. Paris: Éditions Gallimard, 1997, p. 117).

possibilidades. Mesmo no *Ensaio* ela não é a única metodologia e talvez nem seja a mais interessante.

Outra forma de apreender o movimento em direção à cultura é por meio das diferentes etapas compreendidas no interior do estado de natureza (puro estado de natureza, mimetismo, primeiras aquisições técnicas, idade das cabanas, juventude do mundo, etc.) que de certa maneira incorporam, paulatinamente e graças à perfectibilidade, elementos culturais em seu interior. Temos aquilo que Guichet denominou de “cultura sem sociedade”¹²³; ou aquilo que Pedro Paulo Pimenta diz sobre a “*continuidade* entre sociedade e natureza” por meio de “hábitos de cultura” derivados das “condições impostas pelo meio natural”¹²⁴. Trata-se de um processo pelo qual o homem se distingue da animalidade e afirma, desde o início de sua existência – de forma tímida, mas bem definida –, sua humanidade. Nesses termos, a passagem entre natureza e cultura não acontece de forma violenta: a ação da natureza no homem – e graças à natureza do homem – forma os elementos responsáveis por lançá-lo progressivamente ao universo da cultura. Trata-se, pois, nesta seção, de distinguir no segundo *Discurso* os mecanismos de formação da cultura a partir de aquisições sucessivas efetivadas desde o puro estado de natureza. Tais aquisições – cuja base (a perfectibilidade) localiza-se na natureza humana – correspondem às exigências das condições iniciais naturais ou das alterações destas mesmas condições.

Dentre todas essas aquisições, a conquista e o domínio do fogo talvez sejam uma boa e conveniente expressão da humanidade no/do homem. Com isso, insistindo ainda nos paralelos entre os trabalhos de Lévi-Strauss e as reflexões de Rousseau, investigaremos o movimento de passagem que vai do cru ao cozido¹²⁵.

O *Cru e o cozido* (1964) – primeiro volume das *Mitológicas*, de Lévi-Strauss – trata de mitos que versam, em sua maioria, sobre a aquisição do fogo¹²⁶, isto é, da cultura. De forma breve, a oposição binária entre o cru e o cozido se desdobra em outra, a saber, natureza e cultura. De acordo com as reflexões de Lévi-Strauss, a aquisição do fogo é

¹²³ Guichet, Jean-Luc. *Rousseau: l'animal et l'homme: L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006, p. 252.

¹²⁴ Pimenta, Pedro Paulo. “Lévi-Strauss, Rousseau e o fim da filosofia”, *Ponto Urbe* [Online], 15 | 2014, URL: <http://pontourbe.revues.org/2428>.

¹²⁵ Se escolhemos como título deste capítulo o motivo consagrado por Lévi-Strauss e, ainda, afirmamos tratar-se aqui de mais um paralelo que se pode estabelecer entre os dois autores, nossa inspiração está longe de ser uma ilusão de pioneirismo – assim como também não era esta a intenção quando nos dedicamos ao tema do incesto. A complacência em procurar e celebrar precursores pode esconder e apagar as peculiaridades de registros epistemológicos distintos. Portanto, a obra de Lévi-Strauss nos oferece apenas um começo ou um mote capaz de introduzir as análises que se seguirão.

¹²⁶ A aquisição do fogo será encarada em nosso trabalho fundamentalmente enquanto o fogo culinário.

precisamente o gatilho responsável por permitir a passagem – ou a compreensão da passagem – de uma à outra ordem. O cru é a metáfora da natureza e o cozido, da cultura; os animais comem carne crua, ao passo que os homens, carne cozida. De um modo bastante similar, Rousseau também admite que o homem é o único ser vivo capaz de cozinhar o que come. No *Ensaio*, diz o autor, os homens devem dispor de meios técnicos a fim de cozer e transmutar as carnes que são impróprias ao consumo humano em uma substância relativamente comestível¹²⁷. No *Emílio*, Rousseau chega a desafiar alguém a lhe mostrar “outro animal na Terra que saiba fazer uso do fogo”¹²⁸. No *Discurso sobre a desigualdade*, por sua vez, encontram-se inúmeras referências acerca da aquisição e do manuseio deste elemento.

O tema se mostra interessante, pois com a variação e a plasticidade das dietas humanas – o que inclui a utilização do fogo – apreendemos o sistema de funcionamento da perfectibilidade. Os homens possuíam aparentemente uma alimentação semelhante à dos animais: vegetais e – porventura – carnes, ambos crus e sem preparação. No entanto, notamos que a humanidade se afasta da vida animal por uma ruptura de dieta, sendo o animal condenado a permanecer (e a comer) sempre o mesmo. Não é o fogo que marca esta separação. Há algo que o precede e o funda. Para Rousseau, o fogo é mais uma das formas para se variar indefinidamente o cardápio alimentar humano. Esta variação marca a exclusividade humana e indica a perfectibilidade.

Dito isto, vale a pena citar uma longa passagem em que Lévi-Strauss reproduz um mito Kayapó-Gorotire (M7) sobre a origem do fogo. Tal como os outros mitos do volume I das *Mitológicas*, este relata, aos olhos de Lévi-Strauss, como o pensamento ameríndio compreende a passagem da natureza à cultura:

Ao descobrir um casal de araras num ninho localizado no alto de uma rocha escarpada, um homem leva consigo seu jovem cunhado, chamado Botoque, para ajudá-lo a capturar os filhotes. Ele faz com que este suba numa escada improvisada, mas ao chegar à altura do ninho, o rapaz diz que só vê dois ovos. (Não fica claro se ele mente ou não.) O homem manda jogá-los; durante a queda, os ovos transformam-se em pedras e machucam-lhe a mão. Furioso, ele puxa a escada e vai embora, sem entender que os pássaros eram encantados. | Botoque permanece preso durante vários dias no alto do rochedo. Emagrece; faminto e com sede, é obrigado a comer os próprios excrementos. Finalmente, ele vê um jaguar trazendo arco e flechas e todos os tipos de caça. Quer pedir-lhe socorro, mas fica mudo de medo. | O jaguar vê a sombra do herói no

¹²⁷ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 403; ed. brasileira, pp.186-187.

¹²⁸ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 582; ed. brasileira, p. 391.

chão; tenta pegá-la, sem sucesso, levanta os olhos, conserta a escada, procura convencer Botoque a descer. Com medo, ele hesita durante um longo tempo; finalmente resolve descer, e o jaguar, amigavelmente, o convida a montar em suas costas para ir até sua casa comer carne assada. Mas o rapaz não sabe o significado da palavra “assada”, pois naquele tempo os índios não conheciam o fogo e comiam a carne crua. | Na casa do jaguar, o jovem vê um enorme tronco de jatobá em brasa; ao lado, montes de pedra, como aquelas que os índios usam hoje em dia para construir fornos. Ele come carne moqueada pela primeira vez. | Mas a mulher do jaguar (que era uma índia) não gosta do rapaz, que ela chama de *me-on-kra-tum* (“o filho alheio ou abandonado”); apesar disso, o jaguar, que não tem filhos, resolve adotá-lo. | Todos os dias, o jaguar vai caçar e deixa o filho adotivo com a mulher, que o detesta cada vez mais; ela só lhe dá carne velha e dura para comer, e folhas. Quando o rapaz reclama, ela lhe arranha o rosto, e o coitado se refugia na floresta. | O jaguar repreende a mulher, mas em vão. Um dia, ele dá um arco novo e flechas para Botoque, ensina-o a manejá-los, e aconselha a usá-los contra a madrasta, se necessário. Botoque a mata com uma flechada no peito. Amedrontado, ele foge, levando as armas e um pedaço de carne assada. Ele chega à sua aldeia no meio da noite, procura às apalpadelas a esteira da mãe, que demora a reconhecê-lo (pensavam que ele estava morto); ele conta sua história e distribui a carne. Os índios resolvem se apossar do fogo. | Quando chegam à casa do jaguar, não encontram ninguém; e, como a mulher estava morta, a carne caçada na véspera ficou sem cozer. Os índios assam-na e levam o fogo. Pela primeira vez, eles têm luz à noite na aldeia, podem comer carne moqueada e se aquecer no calor da fogueira. | Mas o jaguar ficou furioso com a ingratidão do filho adotivo, que lhe roubou “tanto o fogo como o segredo do arco e flecha”, e desde então odeia todos os seres, especialmente o gênero humano. Do fogo, só lhe restou o reflexo, que brilha nos seus olhos. Ele caça com os dentes e come carne crua, pois jurou nunca mais comer carne cozida.¹²⁹

Sem a pretensão de uma análise exaustiva desse mito, vemos que homens e animais não eram muito diferentes¹³⁰. O jaguar partilha a linguagem com o homem e tem uma mulher como cônjuge. No entanto, no mito, os homens não conheciam o fogo e comiam a carne crua, ao passo que o jaguar dominava o arco e a flecha e cozia as carnes que comia. A tradicional dicotomia animalidade/humanidade é apresentada em termos inversos aos quais estamos acostumados, pelo menos tais como pensados pela filosofia

¹²⁹ Lévi-Strauss. *Mitológicas I. O Cru e o Cozido*. São Paulo, Cosac Naify, 2004, pp. 91-92.

¹³⁰ Ao responder à pergunta de Didier Eribon *o que é um mito?*, Lévi-Strauss afirma que se se “interrogar um índio americano, seria muitas as chances de que a resposta fosse esta: uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não eram diferentes” (Lévi-Strauss, Claude; Eribon, Didier. *De perto e de longe*. São Paulo: Cosac Naify, 2005, pp. 195-196). Nas palavras de Viveiro de Castro, “a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos [...]. Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais” (Viveiros de Castro, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002, p. 355).

ocidental: o animal dominava o fogo e as técnicas; já os homens, desprovidos de artefatos de caça, comiam carne crua. No desenrolar do mito, os homens se apropriam das técnicas do jaguar que, por sua vez, passa a caçar com os dentes – sem o auxílio de equipamentos adquiridos – e a se alimentar de carnes cruas, talvez para se distinguir da humanidade que o havia rapinado.

Em Rousseau, a saída do estado primitivo e a diferenciação do ser humano em relação aos outros animais – numa perspectiva inversa à apresentada pelo mito, já que para o autor a humanidade (ou a consciência da humanidade) é adquirida somente ao sair da (*quase*) *animalidade* ou de um estado de indiferenciação inicial – são marcadas também pela questão da nutrição. A passagem de um regime a outro (por exemplo, do herbívoro ao carnívoro, do cru ao cozido) expressa bem a passagem da natureza à cultura. As alterações dos regimes conduzem a uma desnaturalização das exigências dadas por um aparelho fisiológico estático, fazendo com que os homens forjem para si uma segunda natureza ou outras naturezas, alteradas e diferentes da originária.

Além de operar a distinção entre animalidade e humanidade, a perfectibilidade é também o mecanismo de distinção intraespecífica entre os homens – um grupo humano se separa e se distingue culturalmente dos outros por meio das escolhas dos alimentos que entram em sua dieta¹³¹.

O segundo *Discurso* nos conta – e o *Ensaio* o segue de perto – a história desse processo de distinção e variação, ou seja, a distinção do homem em relação aos animais e, sobretudo, em relação aos outros homens. Em suma, ele nos mostra como se dá a construção das identidades coletivas. Emílio, por sua vez, deve adequar-se e adaptar-se a qualquer cultura, por conseguinte, a qualquer dieta alimentar. Por isso, um dos trabalhos do preceptor é justamente facilitar essa adaptação, o que indica a existência (cara ao pensamento antropológico de Rousseau) de diferenças e variações entre os homens e seus agrupamentos. Deste modo, esboçamos – ainda de forma tímida – um dos objetivos centrais deste trabalho: revelar um pensamento comprometido com a variedade da espécie humana e da natureza humana, engajado em mostrar a diferença entre os caracteres marcantes da humanidade de cada agrupamento humano disperso temporal e geograficamente.

¹³¹ “Ao longo do mar e dos rios”, os homens “inventaram a linha e o anzol e se tornaram pescadores e ictiófagos; nas florestas eles fizeram arcos e flechas e se tornaram caçadores” (*Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, p. 165; ed. brasileira, p. 266).

Nestes termos, nosso percurso introduzirá, por um lado, o próximo capítulo deste trabalho, a saber, a relação de continuidade e/ou descontinuidade entre animalidade e humanidade; e, por outro, o quarto e, especialmente, o quinto capítulos, sobre as variedades na espécie humana. Ademais, o percurso proposto para o desenvolvimento deste capítulo ressaltará também a hipótese secundária desta tese, a saber, a constante preocupação de Rousseau em se valer de um leque de estudos científicos¹³² a fim de melhor apoiar suas hipóteses e reflexões¹³³. Abordaremos, particularmente, a questão da anatomia comparada e da fisiologia, sem deixar de citar a *História natural* e o pensamento filosófico do período.

1.2.1 - Dietas alimentares: o caso do *Emílio*

Começemos nossas reflexões com o problema da alimentação e das dietas humanas. Sabe-se que esse tema – intimamente ligado na história da filosofia à moral e à medicina – aparece em muitos escritos de Rousseau, desde as obras consideradas autobiográficas até as ditas teóricas, passando também pela *Nova Heloísa* e muitos outros textos. Todos eles revelam uma constante, a saber: a preferência dada aos alimentos de origem vegetal – compreendendo, nesta categoria, o leite e seus derivados – e a aversão ao consumo de carnes¹³⁴. Emílio “ama os bons frutos, os bons legumes, a boa nata e as

¹³² Dentre outros domínios do saber, Rousseau recorre constantemente à *História natural* de Buffon (1707-1788) e aos diários de viagem – particularmente a *História geral das viagens*. A *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roy*, de Buffon, apareceu em 36 volumes entre 1749 e 1789, ao passo que a *Histoire générale des voyages... Collection de toutes les relations de voyages par terre et par mer... avec les mœurs et les usages des habitants, leur religion, leur gouvernement, leurs arts et leurs sciences* (1746-1759), de Prévost, contavam com 16 volumes até o momento da morte de seu autor. Sobre a *Histoire générale des voyages*, trata-se do exame crítico dos diários de viagens existentes. Como um dicionário, Prévost ordena os conhecimentos históricos e geográficos em um quadro completo dos costumes e das civilizações. Sobre Prévost e sua *História geral das viagens*, ver o subcapítulo a ele dedicado, presente na obra de Duchet (*Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris: Flammarion, 1971, pp. 75-87). Três textos são fundamentais para compreender as relações entre a redação do segundo *Discurso* e a pesquisa científica a ele contemporânea, particularmente os relatos de viagens e a história natural, são eles: o clássico artigo de Jean Morel, “Recherches sur les sources du Discours de l’inégalité” (In: *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*, tome cinquième. Paris: Honoré Champion, 1909); o artigo de George Piré, “J. J. Rousseau et les relations de voyage” (*Revue d’histoire littéraire de la France*, 56^o année, 1956); e o artigo de Huguette Krief, “Rousseau et la ‘science’ de voyageurs” (in: *Rousseau et les sciences*. Paris: L’Harmattan, 2003, pp. 175-191). Na presente seção, iremos nos concentrar fundamentalmente nos diálogos de Rousseau com a *História natural*.

¹³³ Na verdade, como bem observou Bernadette Bensaude-Vincent e Bruno Bernardi, “a referência às ciências jamais faz, em Rousseau, ofício de argumento de autoridade, ao contrário, é constantemente marcada de uma distância crítica” (Bensaude-Vincent, Bernadette; Bernardi, Bruno. “Rousseau dans le contexte des sciences de son époque”. In: *Rousseau et les sciences*. Paris: L’Harmattan, 2003, p. 15).

¹³⁴ Um esclarecimento se faz aqui necessário. A presença constante do leite e derivados nas dietas de Rousseau e de seus personagens se justifica, pois, aos olhos do autor, “o leite, mesmo que elaborado no corpo do animal, é uma substância vegetal” (*Émile ou de l’éducation*. OC, IV, 1969, p. 275; ed.

boas pessoas”¹³⁵; Sofia “gosta de laticínios e de doces; gosta de confeitaria e de sobremesas (*la pâtisserie et les entremets*), mas pouco de carne”¹³⁶. Jean-Jacques anuncia, nas páginas de suas *Confissões*, as mesmas predileções alimentares: “não conhecia e ainda não conheço melhor alimento que uma refeição rústica. Pode-se ter sempre a certeza de que me regalam perfeitamente com leite, ovos, ervas, queijo, pão de rolão (*pain bis*) e vinho razoável”¹³⁷. O mesmo vale pra Julie que, quase como uma “verdadeira pitagórica”, “não gosta de carne, de guisados, nem de sal e nunca provou vinho puro: vegetais saudáveis, ovos, nata, frutas – eis sua alimentação habitual”¹³⁸. A importância da alimentação é tanta que Saint-Preux vê nos hábitos alimentares uma marca de caráter: “em geral, penso que se poderia frequentemente encontrar algum índice do caráter das pessoas na escolha dos alimentos que elas preferem”¹³⁹. Apesar da riqueza desse tema, não mapearemos todas as suas ocorrências, sentidos ou implicações. Por conta dos limites deste trabalho, não abordaremos todos esses textos¹⁴⁰.

No *Emílio*, particularmente ao longo dos livros I e II – do mesmo modo que em parte considerável da seção sobre a “Idade da natureza” do *manuscrito de Favre* (primeira versão do *Emílio*) –, Rousseau desenvolve diversos argumentos acerca das dietas humanas, tanto no que diz respeito à questão do regime mais apropriado às amas de leite¹⁴¹ quanto à dieta mais adequada à criança. Inclusive, se nos fiarmos no próprio testemunho de Rousseau, a questão do uso da carne seria um ponto importante da primeira parte da obra, pelo menos tal como imaginada originalmente pelo autor. É o que

brasileira, p. 41). Tal convicção encontra respaldo nas teorias da época. Rousseau chega a citar em nota Antonio Celestino Cocchi Mugellano (1695-1758) que, em seu *Del vitto pitagorico per uso della medicina* (1743), sustenta “que o leite das fêmeas herbívoras, mesmo que produzido no interior do corpo animal, ainda não perdeu todas suas qualidades vegetais” (Menin, Marco. “Jean-Jacques Rousseau vitaliste: La moralisation de l’hygiène médicale entre régime diététique et éthique alimentaire”. In: *Nuncius*, XXVII, 1, 2012, p. 99).

¹³⁵ *Émile ou de l’éducation*. OC, IV, 1969, p. 465; ed. brasileira, p. 256.

¹³⁶ Idem, p. 749; ed. brasileira, p. 579.

¹³⁷ *Les confessions*. OC, I, 1959, p. 72; ed. brasileira, p. 55.

¹³⁸ *Julie ou la nouvelle Héloïse*. OC, II, 1961, p. 453; ed. brasileira, p. 395. De acordo com essa mesma passagem da *Nova Heloísa*, Julie é uma grande apreciadora de peixes, por isso ela não é uma verdadeira pitagórica: “sem o peixe que ela tanto ama, ela seria uma verdadeira pitagórica”.

¹³⁹ Idem, p. 453; ed. brasileira, p. 395.

¹⁴⁰ O livro de Olivier Assouly aborda o tema da alimentação na obra de Rousseau de forma exaustiva, principalmente no que tange às suas relações com a necessidade, o prazer do paladar, o apetite, a produção agrícola, a economia política, dentre outras: *Les nourritures de Jean-Jacques Rousseau: cuisine, goût et appétit*. Paris: Classiques Garnier, 2016.

¹⁴¹ “Nossa primeira preceptora é nossa nutriz”, nos diz Rousseau (*Émile ou de l’éducation*. OC, IV, 1969, p. 252; ed. brasileira, p. 15).

diz o manuscrito R. 18 (antigo 7842) da Bibliothèque de Neuchâtel: “o primeiro livro do *Emílio*” seria “sobre vermes gerados pelo uso de carne.”¹⁴²

No que diz respeito ao texto definitivo, é sabido que Rousseau não se mostra muito favorável ao uso de nutrizas e chega inclusive a manifestar essa rejeição em diversas passagens: “a verdadeira ama de leite é a mãe”, nos diz o autor. Ele retoma as palavras de Buffon que, em 1749, havia criticado o uso das nutrizas e, por conseguinte, havia recomendado o aleitamento realizado pela própria mãe: “se as mães alimentassem suas crianças”, escreve o diretor do jardim do rei,

supõem-se que elas seriam mais fortes e mais vigorosas, devendo ser o leite de sua mãe melhor para elas do que o leite de outra mulher, já que o feto se alimenta de um licor leitoso que é muito similar ao leite que se forma nas mamas; a criança já está, por assim dizer, acostumada com o leite de sua mãe, ao passo que o leite de outra nutriz é, para ela, um novo alimento.¹⁴³

Além disso, como somente a ternura materna é capaz de uma vigilância contínua e da realização dos pequenos cuidados tão necessários para a conservação e o bem-estar das crianças, não é crível esperar o mesmo empenho e o mesmo comportamento “de amas de leite mercenárias e grosseiras”¹⁴⁴.

Contudo, dos males o menor: não sendo realizável o aleitamento materno, é fundamental escolher bem uma nutriz. Nos dizeres de Buffon, “todo mundo sabe o quanto é importante para a saúde das crianças escolher boas nutrizas: é indispensável que elas sejam saudáveis e se portem bem”¹⁴⁵. Em sintonia com essas palavras, Rousseau também demonstra uma preocupação especial na escolha da ama de leite. A seus olhos, ela deve ser “saudável tanto de coração quanto de corpo”¹⁴⁶. Sobre os alimentos que lhe são mais adequados, é preciso seguir o padrão de sua alimentação, sem que haja mudanças bruscas:

é preciso que a nutriz viva com um pouco mais de comodidade, que coma alimentos um pouco mais substanciosos, mas que não mude completamente sua maneira de viver, pois uma mudança repentina e total, mesmo que seja para melhor, é sempre perigosa para a saúde; e, já

¹⁴² Ms. R 18, fº 52 vº. Bibliothèque publique et universitaire de Neuchâtel (Suisse). In: *OC*, IV, 1969, p. 1321, note 1.

¹⁴³ Buffon. *Histoire naturelle*. “Histoire naturelle de l’homme”. T. II, 2008, p. 493.

¹⁴⁴ Idem, p. 482.

¹⁴⁵ Idem, p. 493.

¹⁴⁶ *Émile ou de l’éducation*. *OC*, IV, 1969, p. 273; ed. brasileira, p. 39.

que seu regime ordinário a manteve ou a tornou sadia e bem constituída, para que fazê-la mudar?¹⁴⁷

Em vez de alterar de modo radical a alimentação ordinária seguida pelas amas de leite, “basta dar-lhes uma alimentação mais abundante e melhor escolhida em sua espécie”¹⁴⁸. Por isso, a prescrição de Rousseau (“reformai as regras de vossa cozinha”¹⁴⁹) não pode significar que tudo deve ser alterado, mas tão somente que é preciso arranjar as coisas de um modo diferente.

Nas páginas do *Emílio* o termo “regime” relaciona-se primeiramente à qualidade e à preparação dos alimentos ingeridos tanto pela ama de leite quanto pela criança. Nos dois casos, Rousseau propõe uma alteração nas regras da cozinha em favor de uma dieta calcada em uma maior simplicidade¹⁵⁰, já que “é tão somente seu tempero que os tornam [os alimentos] malsãos”. No que diz respeito especificamente à alimentação da criança, pode-se ler:

[...] os gostos mais naturais devem ser também os mais simples [...]. Nosso primeiro alimento é o leite; só nos acostumamos aos sabores fortes gradualmente; de início, eles nos repugnam. Frutas, legumes, ervas e, enfim, algumas carnes grelhadas, sem tempero e sem sal, fizeram os festins dos primeiros homens. [...] quanto mais simples nossos gostos, mais universais eles são; as repugnâncias mais comuns recaem sobre os pratos compostos. Alguma vez se viu uma pessoa desgostar de água ou de pão? Eis a marca da natureza, eis também nossa regra. Conservemos na criança seu gosto primitivo o mais possível; que sua alimentação seja comum e simples, que seu paladar só se familiarize com sabores pouco marcantes e que não adquira um gosto exclusivo.¹⁵¹

Mas não é só isso. O termo regime também é considerado, para além das variantes alimentares, em um sentido mais amplo que inclui, como em Hipócrates, os ares¹⁵², os

¹⁴⁷ Idem, p. 274; ed. brasileira, pp. 40-41.

¹⁴⁸ Idem, p. 276; ed. brasileira, p. 42.

¹⁴⁹ Idem, p. 276; ed. brasileira, p. 42.

¹⁵⁰ Sobre a noção de simplicidade na cozinha, ver o livro de Olivier Assouly: *Les nourritures de Jean-Jacques Rousseau: cuisine, goût et appétit*. Paris: Classiques Garnier, 2016, p. 47.

¹⁵¹ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 408.

¹⁵² Na esteira da acepção hipocrática de regime, Rousseau insiste sobre a influência decisiva de fatores exógenos. Ele lembra o papel desempenhado pelo ar nos primeiros anos de vida de uma criança. Citemos: “é sobretudo nos primeiros anos da vida que o ar age sobre a constituição das crianças. Em uma pele delicada e mole, ele penetra por todos os poros, afeta poderosamente esses corpos nascentes e deixa neles impressões que nunca se apagam. Desse modo, eu não concordaria em que se tirasse uma camponesa de sua aldeia para fechá-la em um quarto na cidade e fazê-la amamentar a criança em casa; prefiro que a criança vá respirar o bom ar do campo do que o mau ar da cidade” (Idem, p. 276; ed. brasileira, p. 43). Ou ainda: “as cidades são o abismo da espécie humana. Ao cabo de algumas gerações, as raças morrem ou degeneram. É preciso renová-las, e é sempre o campo que traz essa renovação.

exercícios esportivos, a ginástica, o trabalho¹⁵³, os banhos¹⁵⁴, dentre tantas outras coisas¹⁵⁵. Aliás, muitos desses diferentes aspectos compreendidos na ideia de regime aparecem ao longo da *História natural*, particularmente no segundo tomo. Podemos citar a crítica aos ares insalubres das cidades e, conseqüentemente, a recomendação do ar do campo¹⁵⁶, bem como do hábito de se valer de banhos frios¹⁵⁷.

Nesses termos, o regime não pode ser considerado como um conjunto de regras universais e uniformes. Como bem disse Foucault, o regime é “uma espécie de manual

Enviai, pois, vossos filhos para que se renovem e retomem, em meio aos campos, o vigor que se perde no ar insalubre dos lugares demasiadamente povoados” (Idem, p. 277; ed. brasileira, p. 43).

¹⁵³ “Para saber qual é o regime mais útil à vida e à saúde, basta saber qual regime adota os povos que se cuidam melhor, que são mais robustos e que vivem por mais tempo. [...] Não me deterei em provar nos pormenores a utilidade dos trabalhos manuais e dos exercícios do corpo para reforçar o temperamento e a saúde; é o que ninguém discute: os exemplos das vidas mais longas são quase todos tirados de homens que mais fizeram exercícios e mais suportaram a fadiga e o trabalho*” (*Émile ou de l’éducation. OC*, IV, 1969, pp. 271-272; ed. brasileira, pp. 37-38).

* Eis um exemplo tirado de documentos ingleses, o qual não posso deixar de relatar, tantas são as reflexões que oferece relativas ao meu assunto:

“Um particular chamado Patrice Oneil, nascido em 1647, acaba de se casar em 1760 pela sétima vez. Ele serviu nos dragões no décimo sétimo ano do reinado de Carlos II, e em diferentes regimentos até 1740, quando obteve sua aposentadoria. Fez todas as campanhas do rei Guilherme e do duque de Marlborough. Esse homem nunca bebeu senão cerveja ordinária; sempre se alimentou de vegetais e só comeu carne em algumas refeições que oferecia à sua família. Seu costume sempre foi levantar-se e deitar-se com o sol, a menos que os deveres o impedissem. Está atualmente em seu centésimo décimo terceiro ano, ouvindo bem, em boa forma e caminhando sem bengala. Apesar da idade avançada, não permanece ocioso um só momento, e todos os domingos vai à sua paróquia, acompanhado dos filhos, netos e bisnetos.”

¹⁵⁴ “Uma vez estabelecido o uso do banho, ele não deve mais ser interrompido, e é importante conservá-lo por toda a vida. Considero-o não apenas do ponto de vista da limpeza e da saúde atual, mas também como uma precaução salutar para tornar mais flexível a textura das fibras e fazê-las ceder sem esforço e sem risco aos diversos graus de calor e de frio. Para isso, gostaria que, durante o crescimento, fôssemos pouco a pouco acostumados a nos banhar algumas vezes em águas quentes, de todos os graus suportáveis, e frequentemente em águas frias, de todos os graus possíveis. Assim, depois de habituados a suportar as diversas temperaturas da água, que, sendo um fluído mais denso, toca em mais pontos e afeta mais, iríamos nos tornar quase insensíveis àquelas do ar.” (Idem, p. 278; ed. brasileira, pp. 44-45).

¹⁵⁵ Sobre esse sentido amplo da dieta, ver as duas primeiras seções (“Do regime em geral” e “A dieta dos prazeres”) do capítulo II (Dietética) da *História da sexualidade 2* (Foucault, Michel. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984, pp. 91-106).

¹⁵⁶ Buffon. *Histoire naturelle*. “Histoire naturelle de l’homme”. T. II, 2008, p. 494. No que diz respeito à medicina e à teoria dos climas, Jean Ehrard cita inúmeros trabalhos e temas de concursos de várias academias de ciências da primeira metade do século XVIII, que tocam a questão da influência do ar sobre os homens e da qualidade do ar que se respira. Com isso, a história da teoria dos climas no XVIII se mostra inseparável de uma pesquisa médica que atente, sobretudo, à ação fisiológica e patológica do ar sobre os seres vivos: o ar como causa de doenças de pele; a influência da temperatura e da humidade do ar na conformação das fibras e dos tecidos, etc. Ver Ehrard, Jean. *L’idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1994, pp. 696-705.

¹⁵⁷ Buffon cita alguns casos de povos que se banham em água gelada. “Tem-se sempre neste país [França] a sábia precaução de apenas banhar a criança com licores mornos, todavia, nações inteiras, até mesmo as que vivem em climas frios, têm o hábito de mergulhar seus filhos em água fria assim que nascem, sem que lhes acometa mal algum; dizem até que os lapões deixam seus filhos na neve até que o frio seja tanto a ponto de lhes interromper a respiração e, então, os mergulham em um banho de água quente” (Buffon. *Histoire naturelle*. “Histoire naturelle de l’homme”. T. II, 2008, p. 475). Mais adiante, Buffon complementa dizendo: “por mais delicada que seja a infância, esta idade é a menos sensível ao frio do que todas as outras épocas da vida” (Idem, p. 490).

para reagir às situações diversas nas quais é possível encontrar-se; um tratado para ajustar o comportamento de acordo com as circunstâncias”¹⁵⁸. É por isso que o indivíduo deve levar em consideração um sem-número de variáveis para praticar exercícios (naturais – andar, passear – e os violentos – corridas e lutas) e determinar sua intensidade, tomar banhos (quentes ou frios), alimentar-se (a qualidade e a quantidade de nutrientes absorvidos), realizar as evacuações, purgações e vômitos, as relações sexuais, etc. Estas variáveis são: o clima, as estações, as horas do dia, o grau de umidade e de secura, de calor e de frescor, os ventos, os caracteres próprios de uma determinada região, a idade, etc.

De certa maneira, as variáveis válidas para o regime hipocrático também podem ser aplicadas às ideias de Rousseau sobre alimentação e sobre os banhos. O genebrino escreve acerca da alimentação a seguinte passagem:

embora tenhamos a faculdade de transformar outros em nossa própria substância, a escolha não é indiferente: nem tudo é alimento para o homem; e, das substâncias que podem sê-lo, há as que são mais ou menos convenientes, segundo a constituição de sua espécie, segundo o clima em que habite, segundo seu temperamento particular, e segundo a maneira de viver que seu estado lhe prescreve.¹⁵⁹

O preceptor assume a tarefa de armar Emílio para que ele próprio consiga lidar com a multiplicidade e a instabilidade das circunstâncias. Em suma, Rousseau quer que Emílio possa viver bem em qualquer lugar. Não se trata de fazê-lo deste ou daquele território e/ou condicionado a um determinado alimento e preparo específicos, mas antes, de lhe dar condições de perseguir seus meios de subsistência não importando onde se encontre. Em suas palavras, “o homem de um país não se torna o de outro”¹⁶⁰. Por isso, ele insiste para que não se eduque um homem com os hábitos culturais limitados de um só país, com gosto exclusivos, portanto, excludentes: “não façamos com que morra de fome em outros países se não levar consigo por toda parte um cozinheiro francês, nem que diga um dia que só se sabe comer na França”¹⁶¹.

Portanto, o tema das dietas se apresenta nas páginas do *Emílio* enquanto um elogio das dietas simples, mais naturais e, ao mesmo tempo, enquanto um conjunto de reflexões

¹⁵⁸ Foucault, Michel. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984, p. 97.

¹⁵⁹ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 407; ed. brasileira, p. 190.

¹⁶⁰ Idem, p. 408; ed. brasileira, p. 191.

¹⁶¹ Idem, p. 409; ed. brasileira, p. 192.

capaz de facilitar a variabilidade e a plasticidade humanas – que também serão importantes ao longo do segundo *Discurso* –, de modo a preservar a natureza adaptável do ser humano às circunstâncias. De acordo com Rousseau, “o homem que ainda não é de nenhum país adaptar-se-á sem dificuldade aos usos de qualquer outro”¹⁶².

1.2.2 - Dietas alimentares: o caso do *Discurso sobre a desigualdade*

Ao contrário do que se pode depreender de algumas passagens do *Emílio*, não se trata no *Discurso sobre a origem da desigualdade* de um debate da dieta enquanto parte da medicina – o que por certo não significa afirmar que este debate médico esteja totalmente excluído das páginas deste livro¹⁶³ –, mas sim de uma discussão econômica, entendida como as relações que os homens estabelecem entre si e, de um modo geral, com a natureza a fim de perseguir seus meios de subsistência.

Para compreender o que se passa ao longo desse texto é preciso lembrar que Rousseau imagina, em sua primeira parte, um estado no qual os homens viveriam em determinadas condições que não os colocariam em relação uns com os outros e, por conseguinte, não os coagiriam a obrigações e deveres recíprocos. O que se postula é o puro estado de natureza, isto é, um estado de dispersão e de isolamento absolutos do homem¹⁶⁴. Os desenvolvimentos sobre o fato de o homem ser ou não originariamente

¹⁶² Idem, p. 408; ed. brasileira, p. 191.

¹⁶³ O certo é que esse debate está subordinado a outras questões. Sobre a questão das doenças, a responsabilidade recai largamente sobre as condições sociais. Rousseau define a doença como o resultado dos erros e das paixões sociais. Aos olhos do autor, o mal poderia ser evitado se se conservasse “a maneira simples de viver, uniforme e solitária” que a natureza prescreveu. “A respeito das doenças, não repetirei as vãs e falsas críticas que faz contra a medicina a maioria das pessoas com saúde, mas perguntarei se há alguma observação sólida da qual se possa concluir que, nos países onde essa arte é mais descuidada, a vida média do homem seja mais curta do que naqueles onde é cultivada com o maior esmero. E como poderia isso ocorrer, se nos causamos um número maior de males do que o dos remédios que a medicina nos pode fornecer? A extrema desigualdade na maneira de viver, o excesso de ociosidade em uns, o excesso de trabalho em outros, a facilidade de exacerbar e de satisfazer nossos apetites e nossa sensualidade, os alimentos muito requintados dos ricos, que os nutrem com sucos abrasadores e os deixam prostrados de indigestões, a má alimentação dos pobres, da qual carecem até no mais das vezes e cuja falta os leva a sobrecarregar avidamente o estômago quando possível, as vigílias, os excessos de toda espécie, os arrebatamentos imoderados de todas as paixões, as fadigas e o esgotamento do espírito, os desgostos e os inúmeros pesares que se experimentam em todos os estados e pelos quais as almas são perpetuamente corroídas: eis a prova de que a maioria de nossos males é obra nossa e de que os teríamos evitado quase todos conservando a maneira de viver simples, uniforme e solitária que nos era prescrita pela natureza” (*Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, p. 138; ed. brasileira, pp. 246-247).

¹⁶⁴ Esta tese não se encontra no *Ensaio sobre a origem das línguas*. Em suas páginas, Rousseau não supõe uma dispersão absoluta dos homens naquilo que ele chama de “primeiros tempos”, antes, ele já concebe uma forma de agrupamento humano, a saber, a família. Há no *Ensaio* uma ausência “de tudo o que, no segundo *Discurso*, caracterizava o estado de pura natureza”, nos diz Mosconi (“Analyse et genèse: regards sur la théorie du devenir de l’entendement au XVIIIème siècle”. In: *Cahiers pour l’Analyse*, Paris, n. 4, 1966, p. 75). Se Rousseau chega a dizer, no capítulo IX do *Ensaio*, que há sim uma dispersão

bípede e sobre qual dieta está em maior conformidade com sua natureza participam do mesmo esforço em demonstrar o caráter e o estatuto desse isolamento, visando um duplo objetivo: criticar os defensores da sociabilidade natural – tais como Pufendorf, Locke e outros¹⁶⁵ – e, ao mesmo tempo, combater a concepção de estado belicoso hobbesiano. Rousseau não se vale dos mesmos argumentos utilizados pelos críticos de Hobbes, posto que ele também os critica¹⁶⁶.

No caso específico das dietas alimentares, busca-se atingir um objetivo suplementar. Ao criticar as tentativas de naturalização dos comportamentos humanos, almeja-se a defesa da tese da variabilidade da natureza humana. Algo similar se passa em uma resenha de Kant sobre o escrito de Pietro Moscati (médico e anatomista italiano, 1739-1824) intitulado “Da diferença corpórea essencial entre a estrutura dos animais e a dos homens”, e que aborda o debate sobre a originalidade bípede ou quadrúpede do ser humano. Nele, Moscati defende a tese de que a postura ereta do homem é antinatural e que seria a causa de inúmeros incômodos e doenças. Essa primeira configuração (ou precaução da natureza) colocava o homem, ao lado dos outros animais, na posição quadrúpede. Só posteriormente, por meio do auxílio da razão, o homem adquiriu o hábito de andar ereto.

A primeira precaução da natureza foi para que o homem, enquanto um animal, fosse preservado por si e sua espécie; e, por isso, aquela postura, que é a mais apropriada à sua estrutura interna, à posição do feto e à preservação nos perigos, era a quadrúpede; mas que também foi depositado nele um germe [Keim] da razão, através do qual, caso tal se desenvolva, ele é destinado para a sociedade, e por meio da qual ele assume permanentemente a postura mais apropriada para essa destinação, a saber, a bípede.¹⁶⁷

humana nas regiões férteis e que ele entende por “primeiros tempos” o estado de dispersão humana, tal fato versa tão somente sobre a dispersão entre as famílias e não diz nada sobre o homem natural independente de todo e qualquer contato familiar.

¹⁶⁵ Radica, Gabrielle. *L’histoire de la raison: anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris: H. Champion, 2008, p. 81. A tese segundo a qual Rousseau não admite a ideia de uma sociabilidade natural é, podemos dizer, um ponto pacífico entre os comentadores.

¹⁶⁶ As afirmações segundo as quais o homem é naturalmente sociável ou que existiria uma continuidade/conformidade da sociedade à natureza são fórmulas frequentes presentes na boca dos autores dos séculos XVII e XVIII e visam a criticar o postulado de Hobbes. Ver Ehrard, Jean. *L’idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1994, pp. 471-483.

¹⁶⁷ Kant, Immanuel. “Resenha do escrito de Moscati: da diferença corpórea essencial entre a estrutura dos animais e a dos homens”. In: Kant e-Prints, [S.I.], p. 4-6, jan. 2013. Disponível em: <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/kant-e-prints/article/view/427>. Acesso em: 23 junho 2017. Sobre essa resenha, ver também o ensaio introdutório de autoria de Alexandre Hahn, presente no mesmo volume.

Na opinião de Rousseau, o homem é naturalmente e por destinação da natureza bípede. O paralelo com a resenha de Kant não pretende debruçar-se sobre esse ponto. Esta comparação trata, especificamente, das dietas adequadas ao organismo humano. Duas hipóteses diferentes – aparentemente contraditórias – são apresentadas e desenvolvidas em duas camadas distintas do *Discurso sobre a desigualdade*. No texto, Rousseau não procura explicitamente saber qual seria a dieta humana no puro estado de natureza, contudo, depreende-se dele a sugestão do seu caráter onívoro. Em outra direção, nas diversas notas que o compõem, o autor recorre à anatomia comparada¹⁶⁸ e a outras disciplinas, dentre elas a história natural e os relatos de viagens, a fim de provar que o homem seria naturalmente herbívoro. A organização fisiológica dos intestinos, a dentição, as mamas e o número de filhos por gestação atestam essa disposição alimentar.

De forma breve, pode-se dizer – e conciliar minimamente as duas hipóteses enunciadas – que o texto funciona com uma lógica muito próxima daquela apresentada na resenha de Kant. Rousseau sustenta, nesse sentido, a seguinte teoria: apesar de tudo na configuração física do homem indicar que ele deveria ser (natural e originariamente) colocado ao lado dos animais herbívoros, ele é livre para aquiescer ou recusar “a voz da natureza”, podendo aperfeiçoar-se e estabelecer para si novos regimes alimentares mais apropriados para satisfazer as necessidades experimentadas. Os dois autores resistem, portanto, ao naturalismo ou às tentativas de naturalizar o comportamento humano em disposições estáticas (próprias do comportamento animal). Por isso, não é legítimo eleger no caso humano nenhum regime melhor do que outro, nem concluir uma disposição absolutamente herbívora de sua natureza. Com a introdução da perfectibilidade, nada de muito estático é admitido na concepção de natureza humana defendida por Rousseau.

¹⁶⁸ Nas notas, Rousseau se vale das competências da anatomia comparada, muito embora o início da primeira parte de seu livro afirme que esta disciplina, que realizara poucos progressos, ainda produzia conhecimentos incertos (*Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 134; ed. brasileira, p. 243). É interessante recorrer aqui ao verbete “Anatomia” da *Encyclopédie* escrito por Diderot e Pierre Tarin. Mesmo elencando as vantagens e os desenvolvimentos da “arte de dissecar”, assim como os nomes ilustres que contribuíram para o seu progresso, os autores afirmam: “se o estudo da Anatomia, mesmo da mais delicada, tem usos tão extensos, e oferece a possibilidade de um sem-número de descobertas, como se explica que seja negligenciada e permaneça, por assim dizer, em estado de languidez?” (Diderot, Denis; d’Alembert, Jean le Rond. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Verbetes “Anatomia”. Volume 3: Ciências da natureza. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 264). Existem duas partes da anatomia, a humana – também conhecida como antropologia – e a comparada. A primeira se ocupa do corpo humano e a segunda examina “diferentes partes dos animais, consideradas relativamente a sua estrutura particular e à forma que melhor convém a seu modo de vida e a satisfação de suas necessidades” (Idem, pp. 264-265). Nesta última, “são examinadas as feras e mesmo os vegetais, a fim de se chegar, pela comparação entre o que se passa neles e o que se passa em nós, a um conhecimento mais perfeito do corpo humano. [...] Considerando-se a infinita multidão de diferentes animais que recobrem a face da Terra e o pequeno número dos que foram dissecados, conclui-se que a Anatomia Comparada ainda é muito imperfeita” (Idem, p. 265).

Nota-se, por conseguinte, que o debate fisiológico tecido ao longo das notas perde paulatinamente valor argumentativo (sua aparição em nota é, neste sentido, bastante reveladora). As disposições fisiológicas deixam a cena em prol de um discurso de ordem eminentemente econômica. Examinaremos em um primeiro momento a última hipótese, construída a partir de diversas notas, nomeadamente as notas III, IV, V, VIII e XII.

Dito isto, serão apresentadas três cadeias argumentativas na sequência deste capítulo: 1) o debate fisiológico; 2) a questão econômica; 3) e, por fim, a questão da plasticidade da natureza humana.

1) O caráter bípede e herbívoro do homem: o debate fisiológico. Na nota V, Rousseau se vale da anatomia comparada e passa a elencar algumas das diferenças entre os animais carnívoros e os herbívoros. O primeiro conjunto de diferenças concerne à dentição e à organização dos intestinos. Se nos fiarmos em Jean Morel¹⁶⁹, Rousseau toma conhecimento – além da afirmação de Buffon segundo a qual “o homem poderia, assim como o animal, viver de vegetais”¹⁷⁰ – de um artigo do *Journal Économique* de janeiro de 1754, que veicula em forma de resenha um debate entre Wallis e Tyson (*Dissertation entre le docteur Wallis et le docteur Tyson, sur l’usage où sont les hommes de manger la chair des animaux*). Tal fato é interessante por dois fatores: testemunha a constante atenção que o autor dirige aos domínios do saber empírico e às aquisições mais recentes da pesquisa de seu tempo; e, ademais, os argumentos, vindos de Gassendi e Wallis, esclarecem os próprios propósitos de Rousseau. De acordo com o primeiro, a dentição humana está mais próxima daquela dos animais herbívoros, do mesmo modo que, sustenta o segundo, a conformação dos intestinos¹⁷¹. Em vista disto, Rousseau pôde afirmar que

¹⁶⁹ Morel, Jean. “Recherches sur les sources du Discours de l’inégalité”. *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*, tome cinquième. Paris: Honoré Champion, 1909, p. 181.

¹⁷⁰ Buffon. *Histoire naturelle*. “Le Bœuf”. T. IV, 2010, p. 460. O quarto volume apareceu em 1753. Em 1758, no entanto, Buffon buscará refutar Rousseau, afirmando que “o homem, no estado de natureza, nunca se limitou a viver de ervas, de grãos ou de frutos, e que ele em todos os tempos, assim como a maioria dos animais, procurou” (Buffon. *Histoire naturelle*. “Les Animaux Carnassiers”. T. VII, 2011, p. 121).

¹⁷¹ “Gassendi funda suas reflexões insistindo na estrutura dos dentes do homem, que em sua maioria são incisivos e molares, e não como os dos animais vorazes, próprios para rasgar a carne [...]; como se a natureza tivesse destinado nossos dentes a cortar as ervas, as raízes, etc., e a moer grãos, as nozes e os outros frutos duros, em vez de rasgar carne, como fazem os animais carnívoros com suas garras e dentes afiados. Mesmo quando comemos carne, só o fazemos depois de tê-la preparada, fervendo-a, assando-a

os animais que vivem exclusivamente de vegetais têm todos os dentes chatos, como o cavalo, o boi, o carneiro, a lebre; mas os vorazes os têm pontudos, como o gato, o cão, o lobo, a raposa. E, quanto aos intestinos, os frugívoros têm alguns, tais como o cólon, que não se encontram nos animais vorazes. Parece, pois, que o homem, tendo os dentes e os intestinos como os têm os animais frugívoros, deveria naturalmente ser incluído nessa classe.¹⁷²

[*rôtir, cuire au four*], etc., e, mesmo assim, proibimos seu uso para pessoas que têm febre ou outras doenças similares, pois se trata de um alimento muito difícil de digerir: as crianças, cujos palatos ainda não foram estragados pelo hábito, gostam muito mais de frutas do que carne. [...] Esta conjectura engenhosa de Gassendi forneceu ao Dr. Wallis outra reflexão não menos importante, a saber, que porcos, ovelhas, bois e, em sua opinião, a maior parte de quadrúpedes que se alimentam de ervas ou de plantas, possuem um cólon longo com um intestino *cæcum* localizado na parte superior ou algo equivalente, a fim de transportar alimentos por um grande e longo caminho do estômago até ser expelido para fora do corpo, de modo a tornar a passagem mais lenta, fazendo com que o alimento permaneça mais tempo nos intestinos; ao passo que as diferentes espécies de cães e, como se supõe, os lobos, as raposas e outros animais carnívoros não possuem esse cólon; em vez disso, têm um intestino mais curto, o que proporciona aos alimentos uma passagem mais rápida nele: donde se segue que esse doutor gostaria de insinuar que animais que não são carnívoros têm tal cólon, ou algo equivalente, e os que são carnívoros não o possuem. Se o fato for verdadeiro, parece que a natureza, que deve razoavelmente ter adaptado os intestinos às diferentes espécies de alimentos que devem por ele passar, nos ensina para quais animais a carne é um alimento adequado e, por aí, devemos julgar se a carne é ou não uma comida apropriada ao homem de um modo mais sólido do que se nos baseássemos somente na mera estrutura dos dentes. Ora, sabemos que esse cólon é visto no homem, e talvez em diferentes espécies de macacos, etc. É verdade que o *cæcum* é muito pequeno no homem e não parece ser de grande utilidade; mas é proporcionalmente maior em um feto do que em adultos; é possível que a mudança da alimentação ordinária conforme crescemos e o hábito que perdemos de nos valer de alimentos que seriam mais naturais possam ter contribuído para que o *cæcum* assumisse uma situação diferente” (“Dissertation entre le docteur Wallis et le docteur Tyson sur l’usage où sont les hommes de manger la chair des animaux”. In: *Journal Économique*. Paris: Chez Antoine Boudet. Janvier 1754, pp. 178-180). O autor da resenha continua dizendo que “o argumento tirado da conformação dos intestinos que o Dr. Wallis propõe para provar que o homem não deveria comer carne parece, aos olhos do Dr. Tyson, mais razoável do que o argumento de Gassendi baseado na estrutura dos dentes” (Idem, p. 181). O verbete “Carnívoro” da *Encyclopédie* também recorre ao *Journal Économique* para resumir os argumentos de Gassendi e Wallis. Citemos o verbete: “os físicos estão em disputa para saber se o homem é ou não é naturalmente carnívoro: há quem pretenda que apenas os frutos da terra foram destinados para alimentá-lo; e que foi a necessidade em alguns países, e o luxo em outros o que o levou a se alimentar dos animais com os quais eles possuem tantas semelhanças. Pitágoras e seus seguidores consideravam esta ação como uma grande impiedade, e se abstinham dela rigorosamente de acordo com sua opinião sobre a metempsicose [...]. A reflexão sobre a qual Gassendi mais insiste para provar que os homens não são naturalmente animais carnívoros é a conformação dos nossos dentes [...] o doutor Wallis traz ainda uma outra prova: os quadrúpedes que pastam a grama têm um longo cólon com um *cæcum* [...]. Ora, o *cæcum* é muito visível no homem; o que forma uma forte suposição, a saber, a natureza, que sempre age de maneira uniforme, não propôs fazer dele um animal carnívoro” (*Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. “Verbetes Carnívoro”. Consultado 17/04/2018. In: <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.1:3680.encyclopédie0416.8082274>.

¹⁷² *Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, pp. 198-199; ed. brasileira, p. 294. Além dos dados retirados da anatomia comparada, Rousseau ainda acrescenta – na edição do *Discurso* de 1782, organizada por Du Peyrou – uma passagem de um relato de viagem moderno, a fim de melhor corroborar sua tese. Trata-se das *Voyages de François Coreal aux Indes occidentales*. Este viajante, nos diz o autor, “testemunha, entre outros, que a maior parte dos habitantes de Lucaias, que os espanhóis transportaram para as ilhas de Cuba, de São Domingos e alhures, morreram por ter comido carne” (Idem, p. 199; ed. brasileira, p. 294; *Voyages de François Coreal aux Indes occidentales, contenant ce qu’il y a vu de plus remarquable pendant son séjour, depuis 1666 jusqu’en 1697, traduits de l’espagnol*. Amsterdam: J.-F. Bernard, 1722, tome I, ch. II, p. 40).

O segundo conjunto de diferenças entre os animais carnívoros e os herbívoros é apresentado na nota VIII e consiste no número de filhotes e no número de mamas. Nos herbívoros, o número de filhotes nunca excede dois por vez, já nos outros tal cifra é muito maior. Aos olhos do autor, essa diferença constatada reflete a conveniência da natureza. Observa-se que as espécies herbívoras têm poucas mamas, convenientes ao pouco número de filhotes, ao passo que as carnívoras as têm em maior quantidade, adequadas a uma prole mais numerosa. Esta desproporção também reflete o tipo de nutrição consumido por cada uma dessas espécies: o tempo da pastagem é mais moroso que o da caça e, com isso, para ingerir uma mesma quantidade de nutrientes, os herbívoros passam muito mais tempo buscando alimentos do que os carnívoros e, por isso, são incapazes de nutrir um número excessivo de filhotes. Nas palavras de Rousseau,

a razão que se pode dar desta diferença é que os animais que vivem somente de ervas e plantas demoram quase que todo o dia para pastar e sendo forçados à empregar muito tempo a fim de se nutrir, não poderiam bastar para amamentar vários filhotes, ao passo que os vorazes, fazendo sua refeição quase que em um instante, poderiam mais facilmente e mais frequentemente voltar a seus filhotes e a sua caça, e reparar a dissipação de uma grande quantidade de leite.¹⁷³

Outra discussão entra em cena na nota XII. Trata-se de refutar os argumentos de Locke a favor de uma sociedade conjugal natural – isto é, conforme a natureza – entre o homem e a mulher¹⁷⁴. O filósofo inglês se instaura como o antípoda do discurso rousseauiano. *Grosso modo*, Locke concluíra, a partir da premissa que se pode inferir da natureza carnívora do homem, a necessidade do laço conjugal e familiar. De acordo com ele – citado por Rousseau –,

a sociedade entre o macho e a fêmea não dura mais do que o tempo da copulação nos animais que vivem de ervas, pois que, sendo as mamas da mãe suficientes para nutrir os filhotes até que sejam capazes de pastar a erva, contenta-se o macho em gerar e, depois disso, não se preocupa mais com a fêmea, tampouco com os filhotes, para a

¹⁷³ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 201; ed. brasileira, p. 296.

¹⁷⁴ “Tendo Deus feito o homem uma criatura tal que, conforme julgava, não seria conveniente para o próprio homem ficar só, colocou-o sob fortes obrigações de necessidade, conveniência e inclinação para arrastá-lo à sociedade, provendo-o igualmente de entendimento e linguagem para que continuasse a gozá-la. A primeira sociedade foi entre homem e esposa [...]” (Locke, John. *The Second Treatise of civil Government*. In: *Two Treatises of Government*. Cambridge: University Press, 1960, pp. 336-337). Como se verá adiante, Buffon também defenderá a necessidade natural do laço conjugal e familiar na *História natural*.

subsistência dos quais nada pode contribuir. Mas, com relação às feras de presa, a sociedade dura um tempo maior, pois, não podendo a mãe atender à própria subsistência e, ao mesmo tempo, alimentar os filhotes recorrendo unicamente à sua presa, que é uma via de se alimentar ainda mais trabalhosa e mais perigosa do que a de se alimentar de ervas, a assistência do macho torna-se inteiramente necessária para a manutenção de sua família comum – se se puder utilizar esse termo –, a qual, até que possa procurar alguma presa, só poderia subsistir pelos cuidados do macho e da fêmea.¹⁷⁵

Com algumas exceções, continua Locke, o mesmo se passa com os pássaros. Com isso, ele conclui:

a meu ver, isso constitui a principal, senão a única razão por que o macho e a fêmea no gênero humano são obrigados a uma sociedade mais longa do que a mantida pelas outras criaturas. Esse motivo consiste em ser a mulher capaz de conceber e novamente engravidar e gerar um novo filho muito antes que o precedente possa dispensar o socorro de seus pais e por si só atender suas necessidades. Assim, sendo um pai obrigado a tomar cuidado daqueles que gerou e a ocupar-se disso durante muito tempo, está também na obrigação de continuar a viver na sociedade conjugal com a mesma mulher com a qual os teve e de permanecer nessa sociedade por muito mais tempo que as outras criaturas.¹⁷⁶

Embora Rousseau reconheça que o argumento empregado por Locke demonstre ser vantajoso à espécie humana a união permanente entre o homem e a mulher, não se segue que isso tenha sido estabelecido desta forma pela natureza. Locke prova tão somente que poderia haver um motivo plausível para o homem se ligar a uma mulher quando ela tem um filho, mas não prova que ele lhe deva ficar ligado antes do parto, durante os meses de gestação. Rousseau também não acredita que “entre os animais de rapina a sociedade do macho e da fêmea dure mais tempo do que entre aqueles que vivem de ervas”, nem “que um ajude o outro a alimentar os filhotes”. Ao contrário, é mais plausível que o socorro do macho seja mais necessário à fêmea para conservar os filhotes entre os animais herbívoros, uma vez que a pastagem é mais laboriosa e morosa do que a caça, tal como atestou a nota VIII do segundo *Discurso*.

¹⁷⁵ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, pp. 214-215; ed. brasileira, pp. 308-309; Locke, John. *The Second Treatise of civil Government*. In: *Two Treatises of Government*. Cambridge: University Press, 1960, pp. 337-338.

¹⁷⁶ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 215; ed. brasileira, p. 309; Locke, John. *The Second Treatise of civil Government*. In: *Two Treatises of Government*. Cambridge: University Press, 1960, p. 338.

Portanto, ao contrário da opinião defendida por Locke – e, posteriormente, também sustentada por Buffon –, a família e o laço conjugal não podem ser erigidos, aos olhos de Rousseau, enquanto modalidades naturais, isto é, exigidas pela natureza. Não é por outra razão que o postulado inicial da antropologia rousseauísta – tal como ela se esboça na primeira parte de seu *Discurso* – é a dispersão e o isolamento dos homens no puro estado de natureza. Compreender a radicalidade dessa premissa significa perceber que não há e não pode haver família, nem laço conjugal. No fundo, a censura que Rousseau dirige à Locke é a mesma dirigida a Hobbes, aos jusnaturalistas e aos cronistas de viagens. Trata-se de denunciar os perigos da recorrência, que consiste em projetar sobre a origem determinações que, na realidade, são adquiridas apenas posteriormente. Em sua opinião, nenhum desses autores conseguiu ser suficientemente radical ao procurar descrever o homem natural. Nenhum deles se distanciou do homem social, do etnocentrismo, do modelo de homem ou do arranjo humano mais próximo a seus olhos ou a suas experiências imediatas.

Eles tinham que explicar um fato do estado de natureza, isto é, de um estado em que os homens viviam isolados, e em que tal homem não tinha nenhum motivo para permanecer ao lado de outro, nem talvez os homens nenhum motivo para permanecer ao lado uns dos outros, o que é muito pior, e não pensaram em se transportar para além dos séculos de sociedade, isto é, além desses tempos em que os homens têm sempre uma razão para permanecer perto uns dos outros, e em que tal homem tem frequentemente uma razão para permanecer ao lado de outro ou de uma mulher.¹⁷⁷

O que chama a atenção do leitor nessa série de argumentos elencados na refutação dos enunciados de Locke é o caráter estranho – e, segundo alguns, até mesmo contraditório – da afirmação segundo a qual a família seria mais necessária aos animais herbívoros do que aos carnívoros. Sendo os homens seres herbívoros, não se seguiria

¹⁷⁷ *Discours sur l'origine de l'inégalité. OC*, III, 1964, p. 218; ed. brasileira, p. 311. De acordo com Bachofen, “passando em revista no prefácio do *Discurso sobre a desigualdade* os impasses da tradição do direito natural, ele [Rousseau] identifica claramente o que considera ser o sofisma da construção jusnaturalista moderna, mostrando que a representação do estado da natureza consiste, em última análise, em atribuir arbitrariamente ao homem natural aquilo que, fazendo parte do estado civil, se desejaria fundar na natureza” (Bachofen, Blaise. *La condition de la liberté: Rousseau, critique des raisons politiques*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2002, p. 36). Bachofen continua com uma citação do prefácio do segundo *Discurso*: “começa-se por buscar as regras em que, para a utilidade comum, seria oportuno que os homens conviessem entre si; depois, dá-se o nome de lei natural à coleção dessas regras, sem outra prova além do bem que, segundo se supõe, resultaria de sua prática universal. Esta é, por certo, uma maneira muito cômoda de compor definições e de explicar a natureza das coisas por conveniências quase arbitrarias” (*Discours sur l'origine de l'inégalité. OC*, III, 1964, p. 125; ed. brasileira, p. 236).

necessariamente que eles deveriam também viver em família? Esta contradição foi apontada por Roger Masters em seu livro *The Political Philosophy of Rousseau*¹⁷⁸. Todavia, como em muitos momentos da obra de Rousseau, esta é uma contradição apenas aparente.

Como indica Goldschmidt, a nota III do segundo *Discurso* esclarece este ponto¹⁷⁹. No parágrafo de abertura da primeira parte do *Discurso*, Rousseau sugere ser tributário da teoria fixista – no *Emílio*, ele é taxativo¹⁸⁰ – e não pretende seguir a organização do homem “por meio de seus desenvolvimentos sucessivos”, tampouco examinar se ele andava “de quatro patas”¹⁸¹. Como já foi dito, a anatomia comparada ainda não fizera grandes progressos e, por conseguinte, as observações dos naturalistas ainda eram, a esse respeito, demasiadamente incertas. A solução para remediar esse grau insatisfatório de desenvolvimento científico é imaginar o homem conforme se pode notá-lo atualmente, isto é, “andando sobre dois pés”. Ainda assim, o parágrafo em questão remete o leitor à

¹⁷⁸ “Se essa consideração fornece, quando comparada à distinção entre carnívoros e herbívoros previamente feita por Rousseau na nota VIII, ‘uma nova razão para excluir a espécie humana da classe dos animais carnívoros’, ela também implica em dizer que, como espécie herbívora, teria havido uma ‘sociedade’ contínua entre o homem e a mulher, mesmo nos tempos mais remotos. Por que, então, Rousseau acrescenta esse argumento, que parece contradizer a negação que ele fizera de que a família humana é natural?” (Masters, Roger. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton: Princeton University Press, 1968, pp. 127-128). “Masters sublinha as contradições de Rousseau no que diz respeito ao regime alimentar do homem e da família. De acordo com Masters, a dieta frugívora acaba por ameaçar a prole durante a colheita, o que reclama a proteção do pai e a emergência de uma célula familiar desde o mais puro estado de natureza” (Robert, Thomas. *L’origine du langage de l’animal humain: Rousseau, Darwin, Saussure*, 2014, p. 18, note 43).

¹⁷⁹ Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1983, pp. 245-256. “Goldschmidt nega qualquer contradição, revelando as sutilezas da discussão com Locke, na nota XII, que cristaliza para Masters as contradições de Rousseau sobre a ligação entre dietas alimentares e laço familiar. Assim, Goldschmidt mostra que a ameaça da prole pela dieta frugívora não se aplica ao homem, espécie bípede que tem o hábito de carregar consigo constantemente seu filho” (Robert, Thomas. *L’origine du langage de l’animal humain: Rousseau, Darwin, Saussure*, 2014, p. 18, note 43).

¹⁸⁰ *Émile ou de l’éducation*. OC, IV, 1969, p. 580; ed. brasileira, p. 389.

¹⁸¹ Nesse momento do texto, Rousseau não exclui (assim como Buffon) uma história das modificações anatômicas por ventura sofridas pela espécie humana. A possibilidade de haver variações no interior de uma mesma espécie pela influência do meio ou por hábitos transmitidos é mantida. Na *Dissertação entre o doutor Wallis e o doutor Tyson*, por exemplo, é aventada a possibilidade da ocorrência de mudanças anatômicas por conta da alimentação (“Dissertation entre le docteur Wallis et le docteur Tyson sur l’usage où sont les hommes de manger la chair des animaux”. In: *Journal Économique*. Paris: Chez Antoine Boudet. Janvier 1754, p. 180). Todavia, isso sozinho não configura uma teoria transformista. Ainda é vetada toda e qualquer hipótese que defenda uma transformação entendida no sentido de uma potencial passagem de uma espécie a outra. Esse tema remete ao debate entre as primeiras hipóteses transformistas formuladas no século XVIII e as hipóteses em favor da fixidez das espécies. De acordo com Jacques Roger, estas últimas seriam majoritárias no século XVIII (Roger, Jacques. *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1993, p. 211 e sequência). Ver também Roger, Jacques. “Les conditions intellectuelles de l’apparition du transformisme”. In: *Pour une histoire des sciences à part entière*. Paris: Albin Michel, 1995, pp. 227-236).

nota III que discute, exatamente, a questão de saber se o homem é naturalmente bípede ou se ele pôde ter sido quadrúpede em algum momento de sua evolução¹⁸².

Dentre todos os argumentos elencados por Rousseau em favor da originalidade bípede do homem, um merece destaque, pois é decisivo tanto para bem fundamentar sua crítica à Locke quanto para não cair em contradição consigo próprio. “Os seios da mulher, muito bem situados para um bípede, que carrega o filho nos braços, ficariam tão mal para um quadrúpede que nenhum os tem colocados dessa maneira”¹⁸³. Nesta perspectiva, a suposição de que os herbívoros viveriam em família – e que, portanto, existiria uma sociedade conjugal ou familiar fundada na natureza – não pode ser aplicada aos homens, já que a mulher pode sozinha carregar facilmente seu filho para todos os lugares. Isso garante a autonomia e o isolamento humano no puro estado de natureza. O mesmo não acontece com as demais espécies, pois a fêmea, enquanto está ocupada em pastar, é forçada a negligenciar os cuidados de sua prole. Observo, assevera Rousseau,

em relação à infância, que a mãe, levando consigo o filho por toda a parte, encontra muito mais facilidade em nutri-lo do que as fêmeas de muitos animais, as quais são forçadas a ir e vir sem cessar com muita fadiga, de um lado, para procurar o seu próprio alimento e, de outro, para aleitar ou nutrir os filhos.¹⁸⁴

Ou ainda:

se têm somente dois pés para correr, possuem dois braços para prover à sua defesa e às suas necessidades. Seus filhos talvez andem tarde e com

¹⁸² A despeito de todas as crianças começarem a andar de quatro e necessitarem de nosso exemplo para se postar de pé, bem como das crianças das nações selvagens que só tardiamente aprenderem a manter-se bípedes, Rousseau se vale mais uma vez da anatomia comparada para estabelecer que o homem é naturalmente, isto é, por destinação da natureza, bípede. Aqui é uma das ocasiões em que entram em cena o caso das crianças selvagens ou *homo ferus* – tema bastante estudado no século XVIII (Condillac, Buffon, La Mettrie, Rousseau, etc.). Na nota III, Rousseau precisa que os “exemplos de homens quadrúpedes” – isto é, dos asselvajados – não provam que a natureza destinou os homens a andarem de quatro patas. Esse fato é acidental e ligado às circunstâncias. Uma criança abandonada na floresta e alimentada por um animal seguirá por meio da imitação o exemplo de sua provedora. Disso não resulta que a conformação física do homem lhe prescreva andar como os quadrúpedes. “Rousseau pensa que o exemplo das crianças de nações selvagens da África, das Caraíbas, das Antilhas, que não aprendem muito cedo a andar sobre os dois pés, e o caso dos asselvajados [...] podem certamente ser mencionados, mas como simples fatos particulares que nada poderiam provar. Em desacordo com Aristóteles sobre quase todos os critérios distintivos, ele lhe concede, todavia, que a bipedia é a propriedade anatômica do homem” (Fontenay, Élisabeth de. *Le silence des bêtes: la philosophie à l'épreuve de la animalité*. Paris: Fayard, 1998, pp. 464-465).

¹⁸³ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 197; ed. brasileira, p. 293. Encontra-se também no volume II da *Histoire naturelle* de Buffon (“Histoire naturelle de l'homme – De l'âge viril”) algumas linhas sobre o lugar das mamas nos animais e nos humanos (Buffon. *Histoire naturelle*. “Histoire naturelle de l'homme”. T. II, 2008, pp. 553-554).

¹⁸⁴ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 137; ed. brasileira, p. 246.

dificuldade, mas as mães os conduzem com facilidade; vantagem que falta às outras espécies, nas quais a mãe, sendo perseguida, se vê constrangida a abandonar os filhos ou a regular seus passos pelos deles.¹⁸⁵

A mulher basta sozinha para alimentar e proteger seus filhos, não necessitando, para isso, do auxílio do homem. Longe de conceber a mulher como sexo frágil, Rousseau mostra sua força, sua independência e as vantagens de sua conformação física. Sendo assim, o arranjo da natureza mostra-se bastante conveniente para homens e mulheres selvagens: é capaz de garantir tanto o isolamento natural quanto um regime baseado em frutas e vegetais. Graças ao bipedismo humano, o vegetarianismo convive em harmonia com o isolamento. Isso mostra que o ser humano forma uma classe à parte na natureza e no interior da cadeia dos seres. Mesmo se considerarmos apenas o aspecto físico de seu ser, sua posição na ordem geral do universo é a melhor possível. Enquanto espécie herbívora, a mulher tem poucos filhos por gravidez, em geral, somente um; e, ainda por cima, é favorecida, enquanto bípede, pela livre disposição dos seus braços, o que não acontece com as demais fêmeas herbívoras. Nas palavras de Goldschmidt, “a destinação da natureza que se manifesta nesses dois caracteres garante no estado de natureza a inutilidade de toda divisão do trabalho no zelo com os filhos: a mãe é suficientemente equipada para lidar com eles sozinha”¹⁸⁶. Sem dúvida, concebe-se que o ser humano é o ser vivo mais bem organizado e que tudo é bem regrado pela natureza. Há um verdadeiro equilíbrio e uma compensação: o longo tempo exigido para a nutrição dos herbívoros é compensado pelo número restrito de filhotes, esta compensação, nos animais bípedes, é ainda reforçada pela facilidade de carregar a criança consigo para todos os lugares.

Mas para onde aponta todo esse esforço em provar a natureza herbívora do homem? Não seria mais fácil – e em maior consonância com o texto do segundo *Discurso* – sustentar a hipótese de seu caráter onívoro?

Primeiramente, a defesa do vegetarianismo era, nos meados do século XVIII, um lugar-comum entre os escritores. Em 1740, George Cheyne (1671-1743) publicou em Londres um ensaio sobre regime alimentar (*An Essay on Regimen*¹⁸⁷), em que critica a

¹⁸⁵ Idem, p. 140; ed. brasileira, p. 248.

¹⁸⁶ Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1983, p. 253.

¹⁸⁷ Cheyne, George. *An Essay on Regimen. Together with five discourses, medical, moral, and philosophical: serving to illustrate the principles and theory of philosophical medicin and point out some of its moral consequences*. London, 1740. In: https://books.google.fr/books?id=eZswAAAAYAAJ&printsec=frontcover&dq=An+Essay+on+Regimen&hl=fr&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=An%20Essay%20on%20Regimen&f=false.

dieta carnívora e tece um elogio ao vegetarianismo. Muito antes dele, em 1714, Mandeville, na *Fable des abeilles*, também atacara a dieta baseada na ingestão de carnes¹⁸⁸. Esse tópico era um verdadeiro clichê ou um tema corriqueiro para médicos, escritores, filósofos e naturalistas.

Mas, mais importante do que a mera reprodução de um lugar-comum, autores como La Mettrie – no *Homem-máquina* (1748) – e Buffon – no tomo IV de sua *História natural* (1753) – podem ter sugerido a Rousseau as vantagens do regime herbívoro. O artigo “Le Cheval”, da *Histoire naturelle*, pode muito bem ter indicado a Rousseau quais seriam as vantagens da vida vegetariana, a saber, a paz. Citemos Buffon:

como a erva e as plantas bastam para sua alimentação, como eles [os cavalos] têm-nas em abundância para poder satisfazer seu apetite e como eles não têm nenhum gosto pela carne animal, não se travam guerras, não se fazem entre si, não disputam entre si sua subsistência, nunca têm a ocasião de rapinar uma presa ou de arrancar um bem, fonte ordinária de querelas e combates entre os animais carnívoros; eles vivem, portanto, em paz, porque seus apetites são simples e moderados, e eles têm o suficiente para nada desejar.¹⁸⁹

La Mettrie sustentara uma posição bastante similar, com a vantagem de nivelar – como lhe é habitual – o comportamento animal ao humano. É verdade que a relação que La Mettrie estabelece é entre a carne crua ou mal passada – fonte de crueldade e ferocidade – e a carne cozida, e não entre carnes e vegetais, tal como se encontra em Buffon. Apesar disso, poder-se-ia a partir do *Homem-máquina* pensar que uma alimentação baseada exclusivamente em vegetais produziria um efeito ainda melhor, um temperamento ainda mais brando e ameno nos seres humanos.

A carne crua deixa os animais ferozes, os homens, pela mesma alimentação, também se tornariam ferozes; isto é tão verdadeiro que a nação inglesa, que não consome a carne tão cozida quanto nós, mas vermelha e sangrenta, parece participar desta ferocidade em maior ou menor grau, em parte devido a esses alimentos e a outras causas que apenas a educação poderia tornar impotentes. Essa ferocidade produz na alma o orgulho, o ódio, o desprezo a outras nações, a insolência e outros sentimentos que depravam o caráter; os alimentos grosseiros criam um

¹⁸⁸ Mandeville também se opõe veementemente ao consumo de carne, afirmando que o organismo humano é normalmente incapaz de tolerar sua ingestão. Ver Bernard Mandeville: *La fable des abeilles*. Paris: J. Vrin, 1998, pp. 133-142. Sobre as continuidades e diferenças – particularmente a diferença acerca do papel do fogo – entre as concepções de dietas alimentares em Rousseau e Mandeville, ver o livro de Olivier Assouly: *Les nourritures de Jean-Jacques Rousseau: cuisine, goût et appétit*. Paris: Classiques Garnier, 2016, pp. 287-307.

¹⁸⁹ Buffon. *Histoire naturelle*. “Le Cheval”. T. IV, 2010, p. 255.

espírito pesado e rude, cuja preguiça e indolência são os atributos favoritos.¹⁹⁰

Rousseau e muitos outros autores também assumem esse mote do século XVIII em seus escritos. No livro II do *Emílio*, por exemplo, o autor afirma que, em geral, “os grandes devoradores de carne” são homens cruéis e ferozes:

uma das provas de que o gosto pela carne não é natural ao homem é a indiferença das crianças em relação a esse alimento e a preferência que dão a alimentos vegetais, como os laticínios, a confeitaria (*pâtisserie*), as frutas, etc. Importa sobretudo não desnaturar esse gosto primitivo, e não tornar as crianças carnívoras: se não for por sua saúde, que seja por seu caráter, pois, como quer que se explique a experiência, é certo que os grandes devoradores de carne são, em geral, mais cruéis e ferozes do que os outros homens. [...] Todos os selvagens são cruéis e seus costumes não os levam a sê-lo: esta crueldade vem de seus alimentos.¹⁹¹

Portanto, quando se trata – no segundo *Discurso* – da defesa de uma dieta composta exclusivamente por frutas, verduras e raízes, é a paz a principal vantagem que Rousseau almeja alcançar. Neste sentido, a dieta herbívora é mais um dos argumentos mobilizados para criticar o estado natural de guerra hobbesiano. Para Rousseau, contrariamente ao pensamento de Hobbes, o homem não é naturalmente belicoso e a não disposição em se nutrir de alimentos cárneos é uma prova desta não belicosidade.

Sendo a presa quase o único motivo de combate entre os animais carnívoros, e vivendo os frugívoros entre si em uma paz contínua, se a espécie humana fosse deste último gênero, claro que teria tido muito

¹⁹⁰ La Mettrie, Julien Offroy de. *L’homme-Machine*. Paris: Éditions Denoël/Gonthier, 1981, p. 152. No início do capítulo IX do *Ensaio sobre a origem das línguas*, Rousseau afirma, se valendo de exemplos bíblicos e da antiguidade clássica, que os povos – “cuja origem conhecemos” – eram grandes devoradores de carne. O autor sublinha também – assim como em La Mettrie – a imagem, recorrente no XVIII, dos ingleses como exímios comedores de carne e, por isso, com uma propensão à crueldade. “Geralmente, entre todos os povos cuja origem conhecemos, os primeiros bárbaros mostram-se mais vorazes e carnívoros do que agricultores e granívoros. Os gregos nomeiam o primeiro que lhes ensinou a cultivar a terra e parece que só bem tarde conheceram essa arte. Quando dizem, porém, que antes de Triptólemo só viviam de avelã, afirmam algo que não pode ser verdadeiro e que é desmentido pela sua própria história, pois antes de Triptólemo comiam carne, tanto que ele os proibiu de comê-la. De resto, não se sabe que tenham levado em grande consideração tal proibição. Nos festins de Homero matava-se um boi para regalar os hóspedes, como hoje se mataria um leitãozinho. Lendo que Abraão serviu um bezerro a três pessoas, que Eumeu mandou assar dois cabritos para o jantar de Ulisses e que o mesmo fez Rebeca para o de seu marido, pode-se imaginar que tremendos devoradores de carne eram os homens daqueles tempos. Para conceber como eram as refeições dos antigos, basta ver a dos selvagens de hoje — quase disse: a dos ingleses” (*Essai sur l’origine des langues*. OC, V, 1995, pp. 397-398; ed. brasileira, pp. 182-183).

¹⁹¹ *Émile ou de l’éducation*. OC, IV, 1969, p. 411; ed. brasileira, p. 195. Ver também, logo na sequência desta citação, a longa passagem que Rousseau reproduz do tratado *Se é permitido comer carne*, de Plutarco, contra o consumo de carnes.

mais facilidade de subsistir no estado de natureza, e muito menos necessidade e ocasião de dele sair.¹⁹²

2) O debate anatômico-fisiológico escamoteia a verdadeira questão posta, traduzida nos textos do autor em termos econômicos. Por isso, a despeito das notas em defesa de uma organização fisiológica favorável à dieta herbívora, a condição de possibilidade tanto dessa dieta quanto do isolamento humano – sendo o postulado inicial da antropologia rousseauísta a dispersão e o isolamento dos homens no puro estado de natureza – passa pela definição precisa do entorno no qual o homem se insere. Em outras palavras, só é permitido formular a hipótese do homem – sem o auxílio de outro – seguir uma dieta composta exclusivamente de vegetais imaginando um meio ambiente adequado ou favorável a isso.

Esse meio ambiente é o puro estado de natureza, unidade fundamentalmente homogênea. Apoiado nas páginas da *História natural* de Buffon e em oposição às hipóteses de Locke¹⁹³, Rousseau elabora uma imagem da natureza sempre fértil, nunca deficitária e capaz de gerar continuamente excedentes. Na nota IV do segundo *Discurso*, Rousseau lança mão de uma longa passagem da *História natural* (tomo I, 1749) em que Buffon sustenta a fertilidade natural da Terra ou de um terreno que ainda não foi habitado por seres humanos.

Como os vegetais tiram para a sua alimentação muito mais substâncias do ar e da água do que da terra, acontece que, ao perecerem, restituem à terra muito mais do que dela tiraram; aliás, uma floresta determina as águas da chuva retendo os vapores. Assim, em um bosque conservado muito tempo sem ser tocado, aumentaria consideravelmente a camada de terra que serve à vegetação; mas os animais restituindo à terra menos do que extraem dela e tendo os homens realizado enormes consumos de madeira e de plantas para o fogo e outros usos, resulta que a camada de terra vegetal de uma região habitada deve sempre diminuir e, por fim, tornar-se como a terra da Arábia Pétria e como a de tantas outras províncias do Oriente que é, efetivamente, o clima mais antigamente habitado, onde só se encontra sal e areia, pois o sal fixo das plantas e

¹⁹² *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 199; ed. brasileira, p. 294.

¹⁹³ No parágrafo 37 do *Segundo tratado sobre o governo civil*, Locke diz que a fertilidade da terra não é natural, mas advém do trabalho humano: “aquele que se apropria da terra por meio de seu trabalho não diminui, mas aumenta a reserva comum da humanidade. Pois as provisões que servem para o sustento da vida humana, produzidas por um acre de terra cercado e cultivado, são dez vezes maiores que aquelas produzidas por um acre de terra de igual riqueza, mas inculta e comum” (Locke, John. *The Second Treatise of civil Government*. In: *Two Treatises of Government*. Cambridge: University Press, 1960).

dos animais permanece, ao passo que todas as outras partes volatizam-se.¹⁹⁴

Na sequência desta citação, Rousseau acrescenta

a isso a prova de fato relativa à quantidade de árvores e plantas de toda espécie de que estão repletas quase todas as ilhas desertas que foram descobertas nesses últimos séculos e pelo que a história nos ensina das florestas imensas que se precisou abater em toda a terra à medida que ela se povoou ou se policiou. Ainda sobre o assunto, farei as três observações seguintes: a primeira é que, caso haja uma variedade de vegetais que possa compensar o desperdício de matéria vegetal feito pelos animais, segundo o raciocínio de Buffon, são sobretudo os bosques, cujas copas e folhas acumulam e se apropriam de uma quantidade maior de água e de vapores do que o fazem as outras plantas; a segunda consiste em que a destruição do solo, isto é, a perda da substância própria à vegetação deve acelerar-se à medida que a terra é mais cultivada e os habitantes mais industriais consomem em maior abundância as suas produções de toda espécie; minha terceira e mais importante observação é que os frutos das árvores fornecem ao animal uma alimentação mais abundante do que os outros vegetais podem fazer – experiência que eu mesmo fiz comparando os produtos de dois terrenos iguais em tamanho e em qualidade, um coberto de castanheiros e outro semeado de trigo.¹⁹⁵

As hipóteses da abundância da terra e da natureza considerada enquanto um fundo inesgotável (assinadas pelos fisiocratas) podem ser consideradas a raiz da crença da possibilidade de um crescimento e de uma exploração infinitos (se bem conduzidos pelos homens)¹⁹⁶. Rousseau questiona essas hipóteses ao dizer que os recursos são finitos, sendo o consumo humano o responsável por reduzi-los de forma drástica – não por outra razão o autor é considerado como um precursor de certa forma de ecologismo. Sem entrar nesse debate com os fisiocratas, notamos apenas que o homem natural do puro estado de natureza exige como condição de sua existência (mesmo que teórica) uma terra pródiga ou condições materiais favoráveis de vida. Ora, de acordo com Buffon e Rousseau, a fertilidade da terra se encontrava em seu apogeu durante o estado selvagem, com florestas primitivas intocadas pelas mãos humanas. Como os animais e, de maneira mais acentuada, os homens consomem muito da terra e lhe restituem pouco – produzindo um

¹⁹⁴ Buffon. *Histoire naturelle*. “Preuves de la théorie de la terre”. T. I, 2007, art. VII, pp. 458-459; *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III. Paris: Éditions Gallimard, 1964, p. 198; ed. brasileira, pp. 293-294.

¹⁹⁵ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III. Paris: Éditions Gallimard, 1964, p. 198; ed. brasileira, p. 294. Sobre o termo “les blés” ver o artigo “Le blé des physiocrates” de Bertrand Aliénor. In: *Cahiers philosophiques*, “Le végétal, savoirs et pratiques (I)”, n. 152 / 1^{er} trimestre 2018, pp. 9-36.

¹⁹⁶ Idem, p. 10.

balanço negativo¹⁹⁷ –, quanto menor a densidade demográfica e, portanto, quanto menos homens consumirem os alimentos ou recursos da terra, maior será a quantidade de materiais orgânicos depositados em sua superfície e, por conseguinte, maior será a quantidade de alimentos e mais positivo será o balanço.

Supondo, então, essa fertilidade, é lógico inferir que o homem do puro estado de natureza pôde sem grandes dificuldades – sem o auxílio de outras mãos que não as suas e sem a necessidade de modificar a natureza por meio de técnicas – coletar tudo aquilo que ele porventura necessitasse. Muitas passagens do segundo *Discurso* corroboram essa leitura: “a Terra abandonada à sua fertilidade natural e coberta de florestas imensas que o machado jamais mutilou, oferece a cada passo celeiros e abrigos aos animais de qualquer espécie”¹⁹⁸; ou ainda, vemos na nota V o testemunho dos “monumentos da antiguidade”: ninguém comia carne “quando a Terra era fértil por ela mesma, mas todos viviam de frutas e de legumes que cresciam naturalmente”¹⁹⁹. Em outras palavras, “as produções espontâneas que a terra não forçada pelos homens”²⁰⁰ oferece é o suficiente para o consumo e a vida humanos. Portanto, o homem, nessa espécie de Éden construído com o apoio dos dados científicos da época, era basicamente um coletor e não precisava concorrer com outros homens ou com as demais espécies para garantir sua sobrevivência, uma vez que a superfície da Terra fornecia alimentos para todos os seres vivos. Deste modo, tal como argumenta Olivier Assouly, “o fato de se alimentar de plantas não revela *a priori* uma injunção dietética, entendida no sentido de um pressuposto medicinal ou higienista em favor do vegetarianismo, tampouco a pura conformidade de uma espécie a uma fisiologia natural. Ele revela um acesso à abundância única e específica do mundo vegetal”. Ainda de acordo com este comentador, “com uma economia natural superprodutiva e com excedentes vegetais se afirma logicamente a ideia de uma alimentação vegetal que prevalece sobre o consumo de carne”²⁰¹. Sendo assim, considerando o estado de natureza como um estado naturalmente fértil, o homem poderia garantir sua subsistência de modo mais fácil se seguisse uma dieta herbívora e, por conseguinte, acrescenta Rousseau, viveria continuamente em paz.

¹⁹⁷ Ver sobre isso, o livro de Catherine Larrère e Raphaël Larrère, *Do bom uso da natureza: para uma filosofia do meio ambiente*. Lisboa: Instituto Piaget, p. 107 (e nota 109, p. 120).

¹⁹⁸ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 135; ed. brasileira, p. 244.

¹⁹⁹ Idem, p. 199; ed. brasileira, p. 294.

²⁰⁰ *Les rêveries du promeneur solitaire*. OC, I, 1959, p. 1070; ed. brasileira, p. 99.

²⁰¹ Assouly, Olivier. *Les nourritures de Jean-Jacques Rousseau: cuisine, goût et appétit*. Paris: Classiques Garnier, 2016, p. 354.

O debate fisiológico não pauta as reflexões sobre o regime humano e Rousseau não institui uma natureza humana estática, ao contrário, ele afirma a diversidade e a heterogeneidade. Como lembra Thomas Robert, o regime vegetariano apresentado nas notas como paradigmático é apenas um caso entre tantos outros possíveis do comportamento humano. O homem natural pode dele se afastar e encontrar circunstâncias que lhe exigem desenvolver um novo regime ou simplesmente imitar os animais de hábitos carnívoros²⁰². Os homens são compelidos pelas próprias condições naturais a sair do puro estado de natureza e a diversificar as suas maneiras de viver, o que também inclui uma quebra de dieta.

O argumento essencial de Rousseau pode ser formulado da seguinte maneira: a existência (ou possibilidade teórica de existência) do homem do puro estado de natureza depende e exige certas condições materiais mínimas: uma fertilidade e abundância natural da terra e uma primavera perpétua sem transtornos nem reveses, etc. Nesses termos, o homem só pode permanecer no puro estado de natureza se conseguir satisfazer suas necessidades materiais (bastante limitadas) de modo fácil e sem o auxílio de outros. Qualquer perturbação destas condições materiais resulta em novos rearranjos das condições iniciais, em alterações da origem e, portanto, em diversidade cultural e variações humanas.

Alguns fatores externos, como as transformações no meio ambiente no qual os homens se inserem (diversificando-o) e o crescimento demográfico, fizeram com que os alimentos com os quais estavam primeiramente habituados se tornassem mais escassos, o que os forçou a buscar outros mais adequados à(s) nova(s) realidade(s) ou, ainda, a procurar novos ambientes mais condizentes com suas necessidades (disseminando, assim, a espécie humana e povoando a Terra). A nota IV do *Discurso* – na qual Rousseau cita a *História natural* e discute a fertilidade natural da Terra ou de um terreno em relação ao crescimento demográfico –, bem como as passagens sobre as catástrofes ou acidentes naturais – presentes no segundo *Discurso*, no *Ensaio* e em outros textos – são bastante esclarecedoras.

Desta feita, não é de todo fora de propósito analisar em um primeiro momento o crescimento demográfico e sua relação com a diversidade humana – para em seguida discutirmos a questão dos acidentes naturais. Aproximaremos aqui Lévi-Strauss de Rousseau, ressaltando a inscrição da descontinuidade e das diferenças humanas tanto na

²⁰² Robert, Thomas. *L'origine du langage de l'animal humain: Rousseau, Darwin, Saussure*, 2014, p. 32.

reflexão sociológica dos mitos ameríndios quanto na cronologia apresentada no segundo *Discurso*. Onde perguntamos: foi a multiplicação dos homens que permitiu o cultivo das plantas ou, inversamente, o cultivo das plantas que multiplicou os homens? Sabemos que para Lévi-Strauss, no segundo tomo das *Mitológicas*, *Do mel às cinzas* (1967), a origem das plantas cultivadas provocou “a multiplicação dos povos e a diversificação das línguas e dos costumes”²⁰³. Lembremos também o M90 do *Cru e cozido* (1964): à medida que os homens “se multiplicavam [e isso graças ao milho], foram aparecendo tribos de diferentes línguas e costumes”²⁰⁴. No entanto, a pergunta parece descabida se direcionada a Rousseau, pois confunde a cronologia apresentada no segundo *Discurso*, colocando o início ou o aparecimento das plantas cultivadas (como o milho), marca de uma economia neolítica, em um momento equivocado do desenvolvimento humano²⁰⁵. Ao contrário do que relata o mito M90, o crescimento populacional antecede para Rousseau o cultivo da terra.

Apesar de terem oferecido respostas diferentes, as considerações de Lévi-Strauss sobre o pensamento de Rousseau – particularmente no que diz respeito ao crescimento demográfico e a variedade humana (física e cultural) – são aqui interessantes. Sem perguntar sobre a origem do cultivo, investiguemos então a questão sobre a relação entre a origem da variação cultural da alimentação e o aumento populacional. Onde indagamos: o aumento demográfico faz variar a alimentação humana ou a variação humana (expressada em suas dietas) é anterior a esse aumento? Na teoria de Rousseau, que imagina (elemento não sem importância) uma origem única e comum da humanidade, o aumento demográfico promove um primeiro desarranjo das condições materiais de existência, portanto, ele antecede as variações. O estranho é que o aumento populacional

²⁰³ Lévi-Strauss, Claude. *Mitológicas II. Do mel às cinzas*. São Paulo, Cosac Naify, 2004, p. 284.

²⁰⁴ Lévi-Strauss, Claude. *Mitológicas I. O Cru e o Cozido*. São Paulo, Cosac Naify, 2004, p. 200.

²⁰⁵ Os homens só bem tardiamente cultivaram a terra, apesar de já conhecerem o princípio do cultivo. “Quanto à agricultura, conheceu-se o princípio muito antes que a prática fosse estabelecida e não é possível que os homens, sem cessar ocupados em tirar sua subsistência das árvores e das plantas, não formassem rapidamente a ideia das vias empregadas pela natureza para a geração dos vegetais; sua indústria, porém, só muito tarde voltou-se para esse lado, seja porque as árvores, que juntamente com a caça e a pesca forneciam-lhes alimentação, não tinham necessidade de seus cuidados, seja por desconhecerem o uso do trigo, seja por falta de instrumento para cultivá-lo, por não preverem uma necessidade futura, seja, enfim, por lhes faltarem os meios para impedir os outros de se apropriarem do fruto de seu trabalho. Tornando-se mais industriais, pode-se acreditar que com pedras agudas e bastões pontudos começaram a cultivar alguns legumes ou raízes em torno de suas cabanas muito antes de saberem preparar o trigo e de possuírem os instrumentos necessários para a cultura em grande escala; sem contar que, para se dedicar a essa ocupação e semear as terras, é preciso resolver-se a primeiramente perder alguma coisa para em seguida ganhar muito – preocupação muito distanciada da tendência de espírito do homem selvagem que, como disse, sente muita dificuldade em pensar de manhã nas necessidades da noite” (*Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III. Paris: Éditions Gallimard, 1964, pp. 172-173; ed. brasileira, p. 271).

aparece de forma súbita na cronologia do segundo *Discurso*: de repente e sem maiores explicações, o gênero humano multiplicou-se.

Em um primeiro momento, Rousseau considera que foi necessário que o homem compreendesse minimamente sua situação (não sua condição de ser humano, mas de vivente e ser sensível) e a partir disso encontrasse formas de subsistência.

O primeiro sentimento do homem foi o de sua existência e seu primeiro cuidado, o de sua conservação. As produções da terra forneciam-lhe todos os socorros necessários, o instinto levou-o a fazer uso delas. [...] | *À medida que o gênero humano estendeu-se*, as penas multiplicaram-se com os homens.²⁰⁶

Rousseau fala de instinto ou de uma espécie de comportamento maquinal, mas poderíamos pensar em uma imitação do comportamento animal (o que também expressa um aprendizado, tanto do homem que imita quanto do animal para adquirir ou se apropriar do comportamento próprio de sua espécie) ou outra coisa equivalente. No *Emílio*, o autor diz sobre os animais o que, no segundo *Discurso*, poderíamos estender aos homens do puro estado de natureza: “eles têm sentido, é preciso que aprendam a fazer uso deles; têm necessidades, é preciso que aprendam a satisfazê-las; é preciso que aprendam a comer, a andar, a voar. [...] Tudo é instrução para os seres animados e sensíveis”²⁰⁷. Como bom leitor de Condillac (para o qual, no *Tratado dos animais*, é preciso aprender e formar até mesmo o instinto), Rousseau considera que o homem precisou seriamente “aprender a vencer” as dificuldades. Em outras palavras, por meio de uma espécie de reflexão incipiente (termo empregado de modo precipitado), as condições materiais de existência definiram a alimentação humana.

Da luta pela existência ao crescimento populacional há, contudo, um salto, de modo que o aumento demográfico parece estar fora do tempo. Sua anterioridade em relação à dispersão e variação humanas deve ser entendida não apenas no sentido cronológico, mas também no sentido lógico. Esse crescimento é necessário para que se possa falar em variedade humana. Como o aumento da densidade demográfica força os homens a perseguirem novos alimentos, novos lugares e novos meios capazes de atender sua subsistência, Rousseau o supõe para, dessa forma, pensar o surgimento dos diferentes povos e do aparecimento de hábitos e culturas distintos.

²⁰⁶ *Discours sur l'origine de l'inégalité. OC*, III. Paris: Éditions Gallimard, 1964, pp. 164-165 (grifo nosso); ed. brasileira, p. 266.

²⁰⁷ *Émile ou de l'éducation. OC*, IV, 1969, p. 281; ed. brasileira, p. 48.

No segundo volume das *Mitológicas*, *Do mel às cinzas*, Lévi-Strauss afirma a centralidade do crescimento demográfico para a obra de Rousseau: “as primeiras dificuldades da vida social” resultam, diz ele, “do crescimento populacional”²⁰⁸. Em “Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem”, o autor nos conta que o crescimento demográfico – um acontecimento contingente que poderia não ter ocorrido – obrigará o homem “a identificar seus modos de vida para se adaptar a diferentes ambientes para os quais o aumento da população irá obrigá-lo a se deslocar”²⁰⁹. Lévi-Strauss ainda afirma, desta vez no final do *Totemismo hoje*, que

a passagem da natureza para a cultura teve como condição o crescimento demográfico; mas este não agiu diretamente e como uma causa natural. Primeiro forçou os homens a diversificar as suas maneiras de viver para poderem subsistir nos meios ambientes diferentes e a multiplicar suas relações com a natureza. Mas, para que esta diversificação e esta multiplicação pudessem proporcionar transformações técnicas e sociais, seria necessário que elas se tornassem para o homem objeto e instrumento do pensar.²¹⁰

Vejamos então como esse processo se dá na narrativa do segundo *Discurso*. Uma dispersão humana em direção a outras regiões foi provocada por conta do crescimento populacional. Contudo, sublinha Lévi-Strauss, não foi tanto o aumento demográfico que forçou de imediato a diversificação dos alimentos quanto um outro fator, consequência direta desse aumento: as diferentes condições de existência e os diferentes modos de vida encontrados nos lugares para os quais os homens foram impelidos ou forçados a se deslocar. Nesses termos, distinguem-se os habitantes das margens daquelas populações que se localizam em terra firme (os homens se alimentavam de peixe ao longo das costas, da caça em meio à floresta); e assim por diante, se pensarmos em outros biomas. Em outras palavras, as condições geográficas os levaram desde muito cedo a identificar o melhor alimento – o que evidentemente exige um desenvolvimento cognitivo e o começo de uma atividade intelectual. A internalização das diferentes condições geográficas vivenciadas levou os homens a expressá-las de modos distintos dos quais se destacam, dentre outras coisas, as variações alimentares.

Dessa forma, as diferenças alimentares se fizeram ver a partir do instante em que condições diferentes de existência se apresentam temporal e geograficamente. Por meio

²⁰⁸ Lévi-Strauss, Claude. *Mitológicas II. Do mel às cinzas*. São Paulo, Cosac Naify, 2004, p. 284.

²⁰⁹ Lévi-Strauss, Claude. “Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem”. In: *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p. 50.

²¹⁰ Lévi-Strauss, Claude. *Totemismo hoje*. São Paulo: Abril Cultural, 1976, p. 181.

da reflexão e da tomada de consciência frente a essas condições e frente ao universo animal e vegetal formaram-se, então, dietas variadas. Sendo as condições distintas, serão distintos, por conseguinte, os regimes alimentares. Isto significa que se os homens nascessem todos no mesmo lugar e se toda a Terra possuísse originalmente condições materiais homogêneas, todos teriam o mesmo regime alimentar. Poderíamos, nesses termos, falar de um discurso único sobre a origem. No entanto, as duas suposições iniciais (fertilidade natural e lugar único de origem) de Rousseau são anuladas pelos acidentes naturais e pelas migrações derivadas do crescimento demográfico. O discurso único sobre a origem é apagado e, em seu lugar, surgem diferentes sistemas de origens.

1) a primeira suposição afirma que os homens teriam nascido todos em um mesmo lugar, um lugar originário. Rousseau afirma no capítulo VIII do *Ensaio* um começo absoluto: “o gênero humano nasce nos países quentes, estende-se nos países frios; é aí que ele se multiplica e volta em seguida aos países quentes”²¹¹. No capítulo II, o autor diz que “o efeito natural das primeiras necessidades foi afastar os homens e não os aproximar”, e que “isso era necessário para que a espécie viesse a se estender e que a Terra se povoasse prontamente; sem isso o gênero humano se empilharia em um só canto do mundo, deixando todo o resto deserto”²¹². Algo semelhante se passa no segundo *Discurso*: o crescimento populacional altera ou perturba o lugar originário de nascimento dos homens, fazendo com que eles migrem para outros cantos diferentes do originário, pois quanto mais homens consumirem os alimentos da terra, menor será a quantidade de materiais orgânicos depositados em sua superfície e, por conseguinte, menor será a quantidade de alimentos e mais negativo será o balanço entre consumo e recursos disponíveis. Ao se espalharem pelo mundo, adquiriram hábitos convenientes e compatíveis aos seus novos ambientes. Nesse sentido, a procura por outros alimentos, a diversificação dos modos de ser e a multiplicação das relações com a natureza (coleta, caça, pesca, etc.) não foram provocadas imediatamente por conta do crescimento demográfico – como se dissesse respeito apenas a uma relação meramente funcionalista – mas antes por uma adequação às (e uma reflexão sobre as) situações materiais de existência de cada meio ambiente e de cada lugar para os quais esse crescimento os forçou a se deslocarem.

²¹¹ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 394; ed. brasileira, p. 180.

²¹² Idem, p. 380; ed. brasileira, p. 169.

2) a segunda suposição afirma que toda a Terra estaria sob uma “primavera perpétua”²¹³ dotada de uma fertilidade generalizada, o que proporcionaria uma homogeneidade originária nas condições materiais de existência. No segundo *Discurso*, o estado de natureza é apresentado como um estado “em que todas as coisas tendem a caminhar de uma maneira bastante uniforme e em que a face da terra não é assujeitada a essas mudanças bruscas e contínuas”²¹⁴; ou ainda, um estado em que reina “a simplicidade e a uniformidade da vida animal e selvagem, em que todos se nutrem dos mesmos alimentos, vivem da mesma maneira e fazem exatamente as mesmas coisas”²¹⁵. Faz-se, por isso, necessário anular esta segunda suposição, já que não haverá diversificação dos modos de ser e multiplicação das relações com a natureza se os deslocamentos e as ondas migratórias direcionarem-se para outras regiões de uma Terra homogênea. Onde a importância dos acidentes naturais que fazem com que a homogeneidade da primavera perpétua da idade de ouro – o meridiano absoluto – não esteja mais presente no globo terrestre. Rousseau insere em suas reflexões as diferenças espacial e também temporal, o que acaba por transformar a topografia e o clima da Terra e, por conseguinte, por alterar o registro de origem no qual os homens se encontravam outrora inscritos. Citemos uma passagem do segundo *Discurso*: “grandes inundações ou tremores de terra cercaram de água ou de precipícios regiões habitadas; revoluções do globo separaram e cortaram em ilhas porções do continente”²¹⁶. A mesma imagem dos acidentes da natureza aparece no *Ensaio* (a “tradição das desgraças da terra”²¹⁷), assim como no texto *A influência dos climas sobre a civilização*²¹⁸.

A teoria das transformações do globo terrestre foi apresentada por muitos autores ao longo dos tempos. No tomo I de sua *História natural* (“Teoria da Terra”, 1749), Buffon discute a história e a formação do globo terrestre, as mudanças de sua superfície e suas causas. O diretor do jardim do rei considerava que a principal causa das mudanças na superfície da Terra era a ação das águas, do mar, das correntes marinhas e das chuvas. A ação dos vulcões e dos terremotos, assim como a ação dos ventos, são apenas uma causa secundária.

²¹³ Idem, pp. 400-401; ed. brasileira, p. 185.

²¹⁴ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 136; ed. brasileira, p. 245.

²¹⁵ Idem, pp. 160-161; ed. brasileira, p. 263.

²¹⁶ Idem, pp. 168-169; ed. brasileira, p. 269.

²¹⁷ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 402; ed. brasileira, p. 186.

²¹⁸ *L'influence des climats sur la civilisation*. OC, III, 1964, p. 533.

Não se pode duvidar [...] que tenha havido uma infinidade de revoluções, perturbações, mudanças particulares e alterações na superfície da Terra, tanto por conta do movimento natural das águas do mar quanto pela ação das chuvas, das geadas, das águas correntes, dos ventos, dos fogos subterrâneos, dos tremores de terra, das inundações, etc. e que, por conseguinte, o mar tenha podido tomar sucessivamente o lugar da terra firme, sobretudo nos primeiros tempos depois da criação, em que as matérias terrestres eram muito mais maleáveis do que são hoje.²¹⁹

Dentre muitas obras citadas por Buffon, uma retém nossa atenção por conta das proximidades que podemos encontrar entre ela e a passagem da primavera perpétua do *Ensaio* de Rousseau²²⁰. Trata-se do sistema de William Whiston (1667-1752), publicado em 1696 (*A new theory of the Earth*) e objeto de discussão de Buffon ao longo do artigo II das “Provas da teoria da Terra”. Whiston pretende dar conta da narrativa bíblica apoiando-se na mecânica newtoniana. Para o autor, “a Terra era originalmente desprovida de montanhas, sua órbita era circular e seu eixo não era inclinado, de sorte que a humanidade primitiva desfrutaria de uma eterna primavera”. Mas veio o dilúvio perturbar esse quadro idílico. Um dilúvio provocado por um objeto celeste: “a passagem de um cometa provocou uma catástrofe planetária, inclinando o eixo dos polos, alongando a órbita e derramando torrentes de chuvas provenientes supostamente da água contida na cauda do cometa e atraída pela gravidade terrestre”. Este fato produziu as desigualdades da superfície terrestre assim como a estrutura em camadas sedimentares, o que explicaria a existência de conchas fósseis (testemunhas da história da Terra) em lugares bastante elevados²²¹.

²¹⁹ Buffon. *Histoire naturelle*. T. I, 2007, pp. 840.

²²⁰ Para Rousseau, o paraíso terrestre, que reteve o homem em sua indolência originária, findou com uma espécie de *piparote demiúrgico* que forçou a união entre os homens. Tal é a inscrição da catástrofe no seio do *Ensaio sobre a origem das línguas*: aquele que inclinou com o dedo o eixo do globo foi o responsável pela catástrofe e pelo estreitamento dos laços sociais indispensáveis para o surgimento das línguas. Por uma catástrofe circunstancial e contingente – que poderia nunca ter ocorrido –, foi alterada a própria dinâmica do globo terrestre fazendo com que mudasse a topografia e, conseqüentemente, a estrutura para se pensar a origem das línguas. “Aquele que desejou que o homem fosse sociável tocou com o dedo o eixo do globo e o inclinou sobre o eixo do universo. Com esse leve movimento vejo transformar-se a face da Terra e ser decidida a vocação do gênero humano” (*Essai sur l’origine des langues*. OC, V, 1995, p. 401; ed. brasileira, p. 185). No texto *A influência dos climas sobre a civilização*, Rousseau insiste nessa imagem: “Se a eclíptica tivesse se confundido com o equador, talvez jamais houvesse emigração de gente, e jamais alguém, incapaz de suportar clima diferente daquele em que nasceu, deixaria sua terra. Incliná-la com o dedo o eixo do mundo ou dizer ao homem: *Cobre a Terra e sê sociável*, isso foi a mesma coisa para Aquele que não tem necessidade nem de mão para agir nem de voz para falar” (*L’influence des climats sur la civilisation*. OC, III, 1964, p. 531).

²²¹ Schmitt, Stéphane. “Introduction”. In: Buffon. *Histoire naturelle*. T. I, 2007, pp. 78-79; também, do mesmo autor, a nota 3 da edição das obras de Buffon na coleção da Pléiade. In: *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2007, pp. 1408-1409.

Rousseau também considera que “o primeiro estado da terra diferia muito daquele em que ela se encontra hoje”²²². “A natureza do solo e os aspectos do terreno” foram desfigurados tanto por frequentes “revoluções” e “mil acidentes”²²³ quanto “pela mão do homem”. Este segundo ponto é importante, pois a ação do próprio homem sobre a natureza deve ser levada em consideração quando refletimos sobre as condições materiais de existência, uma vez que a natureza com a qual lidamos é também aquela natureza transformada e alterada pelas mãos humanas.

A catástrofe e os acidentes naturais fizeram com que a homogeneidade da primavera perpétua se transformasse em heterogeneidade; e a ação humana alterou a fertilidade natural da terra. Donde se segue que os homens tiveram – em cada canto e de acordo com a pressão das condições materiais de existência – que reparar de modo diferente os acidentes da natureza e os desarranjos causados pela migração e pelo crescimento populacional. Desse modo, o crescimento populacional, a alteração e a diversificação das condições materiais de existência (por diferentes fatores) são elementos solidários a um discurso sobre a origem que insere em seu interior outras tantas narrativas possíveis, o que termina por anular o discurso unitário do homem do puro estado de natureza, abrindo caminho para a diversidade (alimentar) humana.

Vemos, então, que o homem permaneceria herbívoro – o que pode até mesmo condizer com sua organização – não fossem as alterações das suas condições iniciais ou econômicas de existência. Somente a partir destas alterações é que nos é permitido falar em uma segunda ou múltiplas hipóteses acerca da alimentação humana ou, ainda, em diversidade humana. A partir do momento em que o meio ambiente é alterado (se realmente considerarmos que a fertilidade homogênea da Terra tenha inicial e originalmente existido), as pessoas são pressionadas a inventar novas formas de

²²² No *Ensaio*, Rousseau considera inclusive que a ação das águas faria a terra ficar submersa (o que guarda certa proximidade com Buffon), não fosse a ação humana: “as águas aos poucos perderiam a circulação que vivificava a terra. As montanhas abatem-se e diminuem, os rios carreiam, o mar enche-se e eleva-se, tudo, insensivelmente, tende ao nível, porém a mão do homem retém essa tendência e retarda esse progresso; sem eles, tudo aconteceria mais rapidamente e a terra já estaria talvez sob as águas”. Com uma hipótese que problematiza a abertura do *Emílio*, Rousseau diz que o homem é quem poria ordem ao caos natural, isto é, o trabalho humano é que tornaria a terra habitável, organizando e alterando as coisas naturais, criando uma harmonia e, por assim dizer, tornando a obra de Deus mais adequada à natureza humana. “Antes do trabalho humano, as fontes, mal distribuídas, espalhavam-se mais desigualmente, fertilizavam menos a terra e saciavam com maior dificuldade os seus habitantes. Os rios frequentemente eram inacessíveis, com bordas escarpadas ou pantanosas; como a arte humana não os retinha nos seus leitos, comumente abandonavam-nos, extravasavam para a direita e para a esquerda, mudando a direção e o curso, dividindo-se em inúmeros braços. Às vezes secavam, às vezes areias movediças impediam de abordá-los e, assim, morria-se de sede no meio das águas” (*Essai sur l'origine des langues. OC*, V, 1995, pp. 404-405; ed. brasileira, p. 188).

²²³ Idem, p. 404; ed. brasileira, p. 187.

existências e a variar suas dietas de acordo com as circunstâncias e a realidade de cada lugar.

As variações na constituição do meio ambiente, motivadas ou não por meio da ação dos homens, são a primeira causa de todas as revoluções que se verificam no modo de vida dos seres humanos. Por isso, é preciso examiná-las com cuidado para compreender sua influência sobre o aspecto físico, os costumes e as culturas dos homens. Convém, então, levar a sério a suposição de que a humanidade ou o homem possui uma capacidade exclusiva de mudar sua própria natureza. Isto implica uma indeterminação essencial da e na natureza humana, podendo assumir diferentes formas e, por conseguinte, complicar ainda mais o esboço de um sentido estável e fixo de homem e humanidade. Para Rousseau, o que existe de estável é apenas a constante mudança e alteração, isto é, uma natureza que se presta a todas as situações e se insere em circunstâncias instáveis, como as diversas condições naturais ou materiais de existência, bem como em diferentes relações com a esfera social. Não sendo reduzido a uma única e estática aceção, compreendemos finalmente o porquê de Rousseau assinalar o homem a partir de suas relações tanto intersubjetivas quanto com suas condições materiais específicas de existência.

3) A plasticidade da natureza humana. Se excluirmos as notas do segundo *Discurso*, Rousseau parece aí mais inclinado a tratar o homem, desde as origens, como onívoro, ao afirmar que ele “aplicava seus membros a novos usos e se nutria de novos alimentos”²²⁴, ou ainda, ao sustentar que os homens imitam os hábitos dos animais e se elevam até o instinto deles, “com a vantagem que cada espécie tem somente o seu próprio” instinto, ao passo que o homem, “não tendo talvez nenhum que lhe pertença, se apropria de todos e se nutre igualmente da maior parte dos alimentos diversos que os outros animais compartilham, encontrando, conseqüentemente, sua subsistência mais facilmente do que faria qualquer um deles”²²⁵.

Essas duas passagens citadas estão, aliás, em perfeita consonância com o exemplo da alimentação do gato e do pombo, empregado por Rousseau para melhor elucidar a

²²⁴ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 134; ed. brasileira, pp. 243-244.

²²⁵ Idem, p. 135; ed. brasileira, p. 244.

noção de liberdade – predicado, absoluto e metafísico, exclusivo da espécie humana e que a torna irreduzível a toda e qualquer explicação mecanicista ou determinista²²⁶.

Um escolhe ou rejeita por instinto e o outro, por um ato de pura liberdade; o que faz com que o animal não possa se afastar da regra que lhe é prescrita, mesmo quando lhe fosse vantajoso fazê-lo, e que o homem dela se afaste frequentemente em seu prejuízo. É assim que um pombo morre de fome perto de uma vasilha cheia das melhores carnes e um gato sobre uma porção de frutas ou de grãos, embora ambos pudessem nutrir-se com os alimentos que desdenham, se procurassem experimentá-los.²²⁷

De acordo com Starobinski,

a lei natural tem então para o homem o caráter ambíguo de um instinto que perdesse seu caráter mecânico para tornar-se intimação; antes mesmo que o homem primitivo reflita e fale, a natureza deixa de ser para ele um simples condicionamento físico [...]. Para ele, a voz da natureza é uma informação que não se inscreve diretamente na forma do comportamento.²²⁸

Como, então, conciliar o conteúdo transmitido e veiculado pelas notas com o texto do segundo *Discurso* propriamente dito? Ou ainda, o que pode explicar essa *décalage* conceitual? De acordo com o *Journal Économique*, Gassendi pretende que “o uso da carne não é natural ao homem, embora tenhamos nos acostumados a ele por um longo hábito [...], de modo que ele se tornou familiar; mas assegura que as plantas e as raízes, os frutos, os grãos, etc. são a verdadeira e a primeira alimentação do homem”²²⁹. Kant, em sua resenha sobre o caráter bípede do ser humano, via no argumento de Moscati um importante aliado no combate às teorias antropológicas que naturalizavam a descrição do homem. Algo semelhante se passa em Rousseau: a inclinação herbívora do homem está posta e permanece mesmo que ele se torne – posterior e naturalmente – onívoro ou,

²²⁶ Guiche, Jean-Luc. “L’homme et la nature chez Rousseau: L’homme de la nature, un homme absolument isolé ou détenteur déjà d’une certaine culture?”. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2002/1, tome 86, p. 69-84, p. 70.

²²⁷ *Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, p. 141; ed. brasileira, pp. 248-249. No tomo IV da *História natural*, Buffon também escreve: “os animais sentem-se muito melhor do que nós o que convém à sua natureza, eles não se enganam na escolha da sua comida”. A maioria dos animais “deixam-se consumir pela inanição e perecer de fome, ao invés de pegar alimentos que lhes repugnam” (Buffon. *Histoire naturelle*. “Discours sur la nature des animaux”. [T. IV]. In: (Œuvres, 2007, pp. 458-459).

²²⁸ Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, pp. 312-313.

²²⁹ “Dissertation entre le docteur Wallis et le docteur Tyson sur l’usage où sont les hommes de manger la chair des animaux”. In: *Journal Économique*. Paris: Chez Antoine Boudet. Janvier, 1754, p. 177.

ocasionalmente, carnívoro. Isso significa que “seu gosto carnívoro seria somente um caractere adquirido, – naturalmente adquirido, se se pode dizer, mas que não testemunha nenhuma agressividade congênita.”²³⁰

Desta feita, se o homem é naturalmente herbívoro – tal como atesta a anatomia comparada e todo o repertório científico mobilizado por Rousseau –, não é verdade que a natureza o limitou ou o condenou a permanecer assim até o fim de seus dias. Ao contrário do animal, o homem é desprovido de qualquer instinto inicial ou essência fixa e, por isso, pode facilmente e sem embaraços afastar-se das regras que a natureza lhe prescrevera, ou melhor, lhe sugerira. Como afirma Thomas Robert,

o regime frugívoro apresentado como paradigmático é, portanto, apenas um caso entre muitos dos comportamentos do homem natural. Certamente o homem natural parece ser naturalmente conformado a este regime alimentar e a este modo de vida, assegurando ao máximo a autonomia colocada no sistema natural, mas, sendo caracterizado pela liberdade, o homem pode desviar-se do reto caminho traçado pela natureza, encontrar circunstâncias que lhe exigem desenvolver novas faculdades, novos regimes ou, simplesmente, imitar outras espécies com hábitos mais carnívoros. Ora, o próprio regime frugívoro apresenta numerosas ocasiões para o desenvolvimento de novas faculdades a fim de lidar com os riscos inerentes a esta condição.²³¹

Ou ainda segundo Olivier Assouly:

para o homem, espécie privada de instinto, nenhum regime é definitivamente elegível em detrimento de outros. Na base do desenvolvimento de novas faculdades, a “perfectibilidade” opera uma transformação de nossas disposições originais, de modo a nenhuma posição ser definitivamente fixa. [... Mas] mesmo admitindo que o homem é desprovido de instinto e capaz de evoluções, é legítimo julgar seu regime sob o ângulo da anatomia e da fisiologia se isto significar apenas a identificação dos indícios da melhor configuração dietética. No segundo *Discurso*, Rousseau avança com cautela – e a aparição em nota é disso uma atestação – os argumentos segundo os quais a fisiologia humana se presta, em comparação com as espécies animais vegetarianas, a um regime que exclui o consumo de carne, sem nunca concluir uma predisposição absolutamente vegetariana. Apesar de uma dentição e um aparelho digestivo inclinando-se em favor do vegetarianismo, Rousseau procura explicar a aparição efetiva de comportamentos carnívoros.²³²

²³⁰ Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1983, p. 249.

²³¹ Robert, Thomas. *L'origine du langage de l'animal humain: Rousseau, Darwin, Saussure*, 2014, p. 32.

²³² Assouly, Olivier. *Les nourritures de Jean-Jacques Rousseau: cuisine, goût et appétit*. Paris: Classiques Garnier, 2016, p. 302.

Nota-se que a perfectibilidade interdita reconhecer um valor absoluto à dieta herbívora. Sua dinâmica desfaz os argumentos médicos, pressupondo disposições fisiológicas estáveis, ou aqueles calcados na anatomia comparada em favor do caráter herbívoro da alimentação humana. Os dois modos distintos de alimentação, anunciados nas duas camadas textuais do segundo *Discurso*, são igualmente vantajosos à espécie humana e, enquanto tais, naturais. Os herbívoros viveriam entre si em uma paz perpétua, já os onívoros encontrariam perante novas condições materiais de existência sua subsistência de um modo mais conveniente e fácil. Originalmente herbívoro, o homem ainda na origem do puro estado de natureza adquire novos hábitos alimentares e passa, eventualmente, a se alimentar de carne por meio da apropriação do instinto dos outros animais.

As circunstâncias constroem os homens a alterarem seus hábitos, sem que esse novo regime implique algo contranatural ou em contradição com o estado precedente. O regime alimentar pode sofrer alterações de acordo com os lugares, as circunstâncias e também os hábitos alimentares dos animais que serão imitados. Muito embora discursar sobre uma origem e uma perda dessa origem (de uma dieta herbívora à outra, onívora), isto é, uma origem da alteração, a maleabilidade e a plasticidade humanas são fatores que se impõem para compreender o estatuto da concepção de natureza humana de Rousseau, de acordo com o qual está ausente a ideia de uma origem única ou fixa, levando a reformulação do problema em termos de uma alteração originária.

1.2.3 - A descoberta do fogo

Como os animais, os homens também comem ou podem comer carne crua, tal fato é atestado por inúmeras passagens da *História natural* de Buffon²³³. Portanto, em vez de pensarmos em três termos i) dieta herbívora → ii) dieta onívora → iii) cozimento dos alimentos, preferimos pensar em apenas dois: o cru e o cozido.

Na cronologia narrada no segundo *Discurso*, Rousseau estipula que os homens, no estado de natureza e antes mesmo da descoberta do fogo, se alimentam ocasionalmente de carne animal: comiam carne crua e sem nenhum tipo de preparação, conforme se

²³³ Por exemplo, “os Ostíacos [...] vivem de peixe ou de carne crus, comem a carne de todas as espécies animais sem nenhum tipo de preparo” (Buffon. *Histoire naturelle*. “Variétés dans l’espèce humain”. T. III, 2009, pp. 406-407); os “selvagens da ilha de Ceilão (Sri Lanka), chamados de *Bedas*, [...] nunca cozinham suas carnes, mas a maceram no mel, que eles têm em abundância” (Idem, p. 449); “os etíopes [...] amam bastante a carne crua” (idem, p. 489); os esquimós “comem seus peixes e suas carnes crus” (Idem, p. 527); entre outras passagens.

adequavam à realidade vivenciada em cada região do globo ou simplesmente imitavam os animais de comportamento mais carnívoro. De acordo com essa ordem cronológica, a descoberta do fogo é posterior à invenção e à aquisição de algumas técnicas (o arco e a flecha, a linha e o anzol), motivadas pela reflexão diante das novas condições materiais de existência e pela tomada de consciência do relevo, das espécies animais e vegetais de cada região.

Embora a presença da capacidade de imitação sugira um nivelamento entre o comportamento do homem e o dos animais de seu entorno, ela não deixa de revelar a natureza ímpar do ser humano. A singularidade humana expressa-se também com a descoberta do fogo: se os homens possuíam uma alimentação semelhante à dos animais, a passagem à humanidade se dá com uma ruptura de dieta (impossível para os animais) e um afastamento em relação ao comportamento das feras. No entanto, se o fogo é importante, convém observar que a ausência dessa habilidade não pode, por si só, garantir o pertencimento à animalidade e a distinção entre ela e a humanidade, pois sempre haverá a possibilidade de direito de existir povos ou homens que não desenvolveram ou não aperfeiçoaram suficientemente suas faculdades devido à ausência de circunstâncias e que, por isso mesmo, podem desconhecer seu uso. Como se verá mais adiante, os casos dos orangotangos, de um lado, e o dos asselvajados, de outro, são bastante esclarecedores a esse respeito.

Não afirmamos, com isso, que a importância do fogo seja desdenhada ou mal compreendida por Rousseau. Ao contrário, o autor reconhece, no *Ensaio sobre a origem das línguas*, não somente que nenhum animal é capaz de utilizá-lo como também que todas as sociedades humanas parecem se valer dele para cozinhar os alimentos cárneos – com talvez a única exceção dos esquimós²³⁴ –, em vista de torná-los mais palatáveis ao seu organismo. Em Rousseau – assim como em Lévi-Strauss –, a aquisição do fogo

²³⁴ “O estômago e o intestino do homem não são feitos para digerir carne crua e, em geral, não é ela do agrado do paladar. Com a talvez única exceção dos esquimós, de quem acabo de falar, até os próprios selvagens tostam as carnes. O fogo, além de ser útil para cozinhá-las, ainda apraz à vista e seu calor é agradável ao corpo. A visão das chamas, que faz os animais fugirem, atrai o homem.* Reúnem-se em torno de uma fogueira comum, aí se fazem festins, aí se dança. Os agradáveis laços do hábito aí aproximam, insensivelmente, o homem de seus semelhantes e, nessa fogueira rústica, queima o fogo sagrado que leva ao fundo dos corações o primeiro sentimento de humanidade”. (*Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 403; ed. brasileira, pp. 186-187).

* “O fogo causa grande prazer aos animais assim como ao homem, quando eles são habituados à sua vista e experimentaram o seu agradável calor. Frequentemente mesmo, não lhes seria menos útil do que a nós, pelo menos para aquecer os filhotes. No entanto, nunca se ouviu dizer que algum animal, selvagem ou doméstico, tenha adquirido suficiente indústria para fazer fogo, ainda que com nosso exemplo. Eis, portanto, esses seres raciocinantes que formam, diz-se face do homem, uma sociedade fugitiva, cuja inteligência, no entanto, jamais pôde elevar-se ao ponto de tirar faíscas de um seixo e de recolhê-las ou, pelo menos, de conservar as fogueiras abandonadas!”

representa um fato cultural, capital na história das sociedades humanas. Não obstante, salientamos, não faz parte da essência ou da natureza humana fazer uso do fogo.

Como uma técnica adquirida, a descoberta e o manuseio deste elemento tardam a aparecer na cronologia do *Discurso*. Quantos séculos, questiona Rousseau,

talvez tenham decorrido antes de chegarem os homens à altura de ver outro fogo que não o do céu ? Quantos acasos não lhe foram necessários para aprender os usos mais comuns desse elemento? Quantas vezes não deixaram que ele se extinguísse antes de ter adquirido a arte de reproduzi-lo? E quantas vezes, talvez, cada um desses segredos não morreu com aquele que o descobrira?²³⁵

Esse conhecimento e domínio aparecem somente na segunda parte do livro e entram em cena sob o signo do acaso. Apenas circunstâncias contingentes e exteriores à própria essência do homem podem levá-lo a adaptar-se, aperfeiçoar-se e, assim, adquirir o domínio do fogo. Nas palavras de Rousseau, “o trovão, um vulcão, ou algum feliz acaso fez-lhes conhecer o fogo, novo recurso contra o rigor do inverno: eles aprenderam a conservar este elemento, depois a reproduzi-lo e, enfim, a preparar as carnes que antes devoravam cruas”²³⁶. Apesar da inscrição do acaso na explicação da passagem do cru ao cozido, é indispensável considerar a existência de uma diversidade de operações complexas, implicada até mesmo nas técnicas mais básicas. É preciso reconhecer os desenvolvimentos técnicos e cognitivos imprescindíveis para compreender essa e outras aquisições: a observação, a conservação e/ou a tentativa de reprodução requerem um grau de desenvolvimento cognitivo que possibilita entender o fenômeno, de sorte que o acaso sozinho é insuficiente para tal explicação²³⁷.

Desta feita, as reflexões de Rousseau sobre o cru e o cozido concordam perfeitamente com os objetivos gerais do grande discurso antropológico da primeira parte do livro. Trata-se aí de *animalizar* o homem, sem, contudo, reduzi-lo à esfera e à condição animal²³⁸. Para tanto, é fundamental evidenciar que os homens, no puro estado de natureza, são incapazes não somente de cozinhar carnes, mas também de falar, raciocinar e viver em sociedade. O autor, numa perspectiva eminentemente

²³⁵ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 144; ed. brasileira, p. 251.

²³⁶ Idem, p. 165; ed. brasileira, p. 266.

²³⁷ Ver sobre isso o capítulo “Hasard et civilisation” do livro *Race et histoire* de Lévi-Strauss, publicado em 1952 (Lévi-Strauss, Claude. *Race et histoire*. Paris: Denoël, 1987, pp. 57-68) e que também está presente, assim como toda a *Raça e História*, na *Antropologia estrutural dois*. Lévi-Strauss procura mostrar que o acaso não desempenha um papel muito relevante na aquisição das técnicas mais elementares.

²³⁸ Mesmo rebaixado, o homem conserva sua dignidade própria e sua natureza exclusiva.

condillaquiana, procura insistir que há um tempo indispensável e condições favoráveis à maturação e ao desenvolvimento das habilidades, das técnicas e das faculdades humanas. O homem desenvolve suas faculdades e adquire diversas habilidades por meio das vicissitudes das circunstâncias e do vir a ser histórico.

O que, então, poderá assegurar rigorosamente a distinção entre homem e animal? Se o fogo exerce uma função nessa distinção, à semelhança da linguagem, da razão, da moral e da sociedade, isso se dá tão somente porque ele é um sintoma ou marca da liberdade do homem e expressão de um aperfeiçoamento das faculdades e das técnicas adquiridas pela espécie. Eis, então, que as noções de liberdade e perfectibilidade, fundamentais para a compreensão da distinção e da não continuidade entre o homem e o animal, ganham força na tentativa de esboçar as linhas mestras que organizam o pensamento antropológico de Rousseau.

Não é mais a proibição do incesto que faz a passagem da natureza à cultura, mas sim a perfectibilidade, sendo ela a raiz comum da mutabilidade das dietas alimentares – tal como da variabilidade da natureza humana –, da linguagem, da razão, da possibilidade de utilizar o fogo e de todas as outras capacidades que excedam aquelas do animal. Ela é a condição da natureza humana por meio da qual ascende-se ao universo da cultura, funciona como força articuladora entre a natureza e a cultura. O sentido de se pensar uma continuidade entre cultura e natureza reside no aparecimento dos hábitos culturais como uma resposta dada pela natureza humana às condições impostas pela natureza, isto é, pelo meio natural e pelas condições materiais de existência. Portanto, o homem, através da natureza (humana), acaba por finalmente escapar da natureza (material-física), alcançando enfim o universo da cultura.

1.3 - A perfectibilidade segundo Rousseau

Apesar de Rousseau ratificar a opinião de alguns filósofos – dentre eles Montaigne, que sustentava “que há mais diferença entre um homem e outro do que entre um homem e um animal”²³⁹ –, sugerindo uma espécie de monismo anticartesiano, é preciso ressaltar que existem sim predicados exclusivos aos seres humanos que acabam por inscrever a filosofia de Rousseau em um dualismo – diferente, porém, daquele cartesiano.

²³⁹ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 141; ed. brasileira, p. 249; Montaigne. *Essais*. Paris: GF Flammarion, 1969, Tome I, chap. XLII, p. 311.

Havíamos antecipado sem pormenores nem explicações a questão da perfectibilidade. Cabe, pois, explicar na sequência desta investigação o que ela é afinal – o que acabará por fazer a transição para o próximo capítulo. Nesta perspectiva, analisaremos na presente seção o momento em que essa faculdade entra em cena na história do desenvolvimento humano individual ou coletivo.

Ao contrário da liberdade, centro absoluto, a perfectibilidade inscreve-se num plano relativo, pois encontra-se submetida ao mundo e ao tempo. Não se trata de uma faculdade ofensiva que empreenda uma iniciativa, mas antes uma faculdade defensiva ou reativa que entra em cena para responder às provocações exteriores. Para o autor, “os progressos do espírito” humano (tomados aqui no âmbito coletivo) são sempre “proporcionais às necessidades que os povos haviam recebido da natureza ou às quais as circunstâncias os haviam sujeitado e, por conseguinte, às paixões que os levaram a atender tais necessidades”²⁴⁰. A (re)ação está, logo, inteiramente condicionada às necessidades que os homens possuem e às circunstâncias nas quais eles se inserem. Sem a perfectibilidade, eles certamente sucumbiriam, dado que para sobreviver precisam vencer constantemente as alterações do meio ambiente, as condições adversas de existência (sempre renovadas e alteradas) e os obstáculos que a natureza lhes impõe. Em resumo, a perfectibilidade é “a faculdade de aperfeiçoar-se; faculdade essa que, *com a ajuda das circunstâncias*, desenvolve sucessivamente todas as outras”²⁴¹.

Esta faculdade das faculdades possibilita o desenvolvimento e a atualização de todas as demais faculdades, anteriormente em estado virtual. A razão, a moralidade, o domínio do fogo, a sociabilidade, a linguagem e tantas outras coisas aparecem gradativamente no cenário histórico, no momento exato em que se tornam necessários, isto é, quando exigidos pelas circunstâncias. Ela reside, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo; é constatada no homem, “animal livre, tanto no nível ontogênico quanto filogênico”²⁴².

Não podemos confundir a perfectibilidade com a liberdade, tal como fizera Derrida nas páginas da *Gramatologia*²⁴³, tampouco podemos dissociar de forma

²⁴⁰ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 143; ed. brasileira, p. 250.

²⁴¹ Idem, p. 142 (grifo nosso); ed. brasileira, p. 249.

²⁴² Robert, Thomas. “Rousseau et les Pongos”. *Revue de primatologie* [En ligne], 4, 2012, document 3, mis en ligne le 15 décembre 2012, Consulté le 25 novembre 2015. URL: <http://primatologie.revues.org/1009>

²⁴³ “A liberdade é, portanto, a perfectibilidade” (Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit, 1967, p. 260; ed. brasileira, p. 222).

peremptória essas duas noções, tal como sustentara Goldschmidt²⁴⁴. Segue-se que a perfectibilidade deve ser encarada como o índice ou o sintoma da liberdade. Nesta direção, Guichet afirma que “a perfectibilidade aparece ao menos ligada à liberdade, mesmo que não seja idêntica a ela”²⁴⁵.

Dito isto, é corrente pensar que a perfectibilidade permanece sem emprego ou inativa no puro estado de natureza. De acordo com as palavras de Victor Goldschmidt, ela aparece apenas “em potência” no homem do primeiro estado de natureza, permanecendo assim em um “estado de simples virtualidade”²⁴⁶. Faltam necessidades que possam desencadear o mecanismo, dizem alguns comentadores, e o próprio Rousseau assim o sugere:

depois de haver mostrado que a *perfectibilité*, as virtudes sociais e as outras faculdades que o homem natural recebera em potência nunca poderiam desenvolver-se por si sós, que para tanto necessitavam do concurso fortuito de várias causas estranhas, que poderiam jamais nascer, e sem as quais ele teria permanecido eternamente em sua condição primitiva, resta-me considerar e relacionar os diferentes acasos que puderam aperfeiçoar a razão humana, deteriorando a espécie, tornar mau um ser ao torná-lo sociável e, de uma época tão recuada, trazer afinal o homem e o mundo ao ponto em que os vemos.²⁴⁷

Mas mesmo distante das circunstâncias que, rompendo o padrão ordinário da vida, solicitam ou exigem a perfectibilidade de uma maneira bem mais potente e premente, o simples ordinário do estado de natureza já constitui uma circunstância; a vida puramente natural já constitui uma circunstância constante e, por isso, requer sim a perfectibilidade. De acordo com Jean-Luc Guichet, que segue a esse respeito a interpretação de Roger Masters²⁴⁸ e outros comentadores (Beyssade e Robert), “a perfectibilidade parece funcionar a partir do estado de natureza mesmo se pouco visível”²⁴⁹. O homem precisou

²⁴⁴ “Ela não é nem invenção, nem reflexão, não é razão, *tampouco é liberdade*. É somente a condição prévia e formal que torna possível todas essas faculdades” (Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1974, p. 288, grifo nosso).

²⁴⁵ Guichet, Jean-Luc. *Rousseau: l’animal et l’homme: L’animalité dans l’horizon anthropologique des Lumières*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006, p. 252.

²⁴⁶ Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1983, p. 289.

²⁴⁷ *Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, p. 162; ed. brasileira, p. 264.

²⁴⁸ “A perfectibilidade, portanto, operou efetivamente – e não apenas em potência – no puro estado de natureza.” (Masters, Roger. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton: Princeton University Press, 1968, p. 150).

²⁴⁹ Guichet, Jean-Luc. *Rousseau: l’animal et l’homme: L’animalité dans l’horizon anthropologique des Lumières*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006, p. 252. Thomas Robert pensa de forma similar: a perfectibilidade já opera e está em ato desde o primeiro estado de natureza. “A essência do homem, representada pela liberdade e pela perfectibilidade, está sempre em ato, ao menos em uma acepção

aprender a vencer as dificuldades, conforme vimos anteriormente através do exemplo da alimentação (o momento em que o homem come pela primeira vez e o exemplo em que ele faz variar sua nutrição). Não se trata de afirmar a existência de traços de certa “aprendizagem” no estado de natureza, tal como defendera Goldschmidt: “uma aprendizagem limitada que não diferiria essencialmente daquela que os animais são capazes”²⁵⁰. Os processos de aquisição de conhecimentos elementares de homens e animais seguem, poder-se-ia dizer, os mesmos princípios, no entanto, salientamos, existem também peculiaridades importantes em cada um deles. Se o princípio não racional do amor-de-si garante ao homem e aos animais a preservação e a busca pelos meios de satisfazer suas respectivas necessidades, sendo todas as suas ações fruto de uma experiência, a ação humana se distingue da ação animal por basear-se na perfectibilidade e em uma escolha feita a partir da observação e da imitação dos instintos dos outros (animais e humanos) a fim de satisfazer o amor-de-si na busca da autopreservação.

Trata-se, no homem, da própria perfectibilidade operando a partir de uma polivalência, adquirida por meio da imitação humana do comportamento dos demais seres. Esta imitação se deve, sobretudo, à ausência de um verdadeiro instinto próprio ao homem, ao contrário do que se passa em cada espécie animal, retendo-a sempre igual a si mesma. Essa ausência é o que torna propriamente concebível a perfectibilidade do homem e que significa sua liberdade, isto é, a inexistência de essência rígida.

mínima, sendo a aprendizagem do instinto a melhor prova disso” (Robert, Thomas. “Rousseau et les Pongos”. *Revue de primatologie* [En ligne], 4, 2012, document 3, mis en ligne le 15 décembre 2012, Consulté le 25 novembre 2015. URL: <http://primatologie.revues.org/1009>). E também Jean-Marie Beyssade: “conviria distinguir entre uma ausência total de desenvolvimento que deveria (com a animalidade dos grandes macacos antropóides) se identificar com o instinto animal e um primeiro desenvolvimento, rudimentar sem dúvida, mas pelo qual os homens ‘se elevariam até o instinto dos bichos’, o que não é mais instinto, mas já aperfeiçoamento. [...] Desde a primeira parte e antes da ‘primeira revolução’, antes da idade das cabanas e seus múltiplos efeitos sobre o espírito e os corações, o modelo do puro estado de natureza não é de forma alguma de total imobilidade” (Beyssade, Jean-Marie. “Rousseau et la pensée du développement: Facultés virtuelles et développement”. In: *Entre forme et histoire: la formation de la notion de développement à l’âge classique*. Paris: Meridiens Klincksieck, 1988, p. 206). “Poder-se-ia buscar na *perfectibilidade* o princípio unitário de uma antropologia rousseauista do desenvolvimento. Trata-se, de fato, de um caractere presente tanto no indivíduo quanto na espécie e, parece, não é e nunca poderia ser virtual ou em potência: como uma aptidão para adquirir (na ocasião da experiência) tudo o que se possa ter a partir do nada e da ausência de instinto, a perfectibilidade é por definição atual e suscetível de operar desde o primeiro estado de natureza. É por isso que, desde a primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade*, o homem selvagem é menos ‘entregue pela natureza unicamente ao instinto’ do que ‘compensado daquele que talvez lhe falte, por faculdades capazes primeiro de o substituírem e depois de elevá-lo muito acima do que era’: se o tempo deixou o homem ‘com toda a grosseria das primeiras épocas’, não é que a perfectibilidade fosse ainda simplesmente virtual, porque seus efeitos, limitados a uma vida de homem, não passaram de geração em geração” (Idem, pp. 203-204).

²⁵⁰ Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1983, p. 260.

Rousseau havia apresentado suas pesquisas como “raciocínios hipotéticos e condicionais”, simples “conjecturas tiradas apenas da natureza do homem e dos seres que o cercam”²⁵¹. Esta coabitação entre homens e animais é essencial para a argumentação do autor: os homens dispersos entre os animais “observam, imitam sua indústria e se elevam assim até o instinto dos bichos, com a vantagem que cada espécie tem somente o seu próprio e que o homem, não tendo talvez nenhum que lhe pertença, se apropria de todos”²⁵². Em um primeiro momento, o homem é menos que o animal²⁵³, posteriormente, por meio da observação e da imitação, ele se iguala ao animal para, finalmente, ultrapassá-lo²⁵⁴. Mesmo se concordarmos que a esfera animal constitui durante muito tempo o único horizonte do homem do puro estado de natureza, é preciso compreender que este possui uma essência diferente daquela do animal e que esta essência começa a revelar-se exatamente pelo mimetismo. Nas palavras de Guichet, “o homem começa por esconder-se atrás do animal”. Mas o véu pelo qual especificidade humana “se dissimula é precisamente o que a revela”²⁵⁵.

Não podemos confundir o mimetismo realizado pelos animais com aquele produzido pelos seres humanos. Ainda que cada animal necessite aprender de forma espontânea e natural para desenvolver-se e apropriar-se de todas as potencialidades intrínsecas à sua espécie, este procedimento o aproxima de si mesmo e, portanto, não se abre à alteridade. Contrariamente, o homem exerce a imitação a fim de sair de si em direção à alteridade e ao não idêntico. “Ao mesmo tempo em que se aproxima dos animais por meio da imitação, ele marca seu afastamento irredutível, pois atesta assim sua capacidade de sair de si mesmo em direção ao animal, que, por sua vez, permanece encerrado em si mesmo, apesar de dar a aparência de se afastar de si por meio do mimetismo”²⁵⁶. De um lado, o homem se mostra totalmente imerso na natureza e semelhante aos animais, uma vez que mimetiza seus comportamentos; de outro, ele desvela sua diferença como portador de uma natureza própria. Portanto, o homem do

²⁵¹ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 133 (grifo nosso); ed. brasileira, p. 242.

²⁵² Idem, p. 135; ed. brasileira, p. 244.

²⁵³ É interessante citar uma passagem de La Mettrie: “apesar de todas estas prerrogativas do homem sobre os animais, é fazer-lhe uma honra posicioná-lo na mesma classe. Até certa idade, ele é mais animal do que eles, porque possui menos instinto quando nasce” (La Mettrie, Julien Offroy de. *L'homme-Machine*. Paris: Éditions Denoël/Gonthier, 1981, p. 173).

²⁵⁴ “O homem, graças a seu mimetismo, torna-se superior aos animais que ele imita, pois pode imitá-los todos e também multiplicar seu poder acumulando em uma única pessoa habilidades corporais diferentes e complementares que nenhum animal poderia juntar” (Radica, Gabrielle. *L'histoire de la raison: anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris: H. Champion, 2008, p. 77).

²⁵⁵ Guichet, Jean-Luc. *Rousseau: l'animal et l'homme: L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006, p. 274.

²⁵⁶ Idem, p. 276.

estado de natureza que se identifica com o animal por meio da imitação já é, paradoxalmente, um homem, pois expressa o predicado particular de seu ser.

Observar, imitar – mas não de maneira passiva e mecânica –, elevar-se: há nessas operações outra coisa que não a simples animalidade, a saber, uma capacidade de sair de si, de superação, que excede a pura aprendizagem animal, que consiste apenas no ajustamento o mais cerrado possível a seu próprio corpo, ao funcionamento de seus sentidos e a seu meio; uma adesão mais forte, portanto, inversa a qualquer tomada de distância.²⁵⁷

Guichet ainda afirma:

a imitação humana acessa outra ordem, diferente da imitação animal, mesmo que ela encontre sua primeira raiz nesta última. Ao mesmo tempo, expressa a natureza no homem e, já, a natureza do homem – por seu caráter ilimitado e sua diferença em relação à imitação nos animais, que se apegam a um modelo biologicamente semelhante, o que é o oposto de qualquer afastamento (*arrachement*) de si. A imitação é uma faculdade mediana e mediadora em todos os aspectos; é a primeira e discreta companheira da perfectibilidade, sua primeira forma de atualização verdadeira, compartilha com ela a função de articulação geral entre natureza e cultura, mas concentra-se primeiro na relação entre o homem e o animal e, num segundo momento, abre-se para a relação de homem a homem. A diferença do homem consiste, antes de tudo e paradoxalmente, em se dispersar na multiplicidade da referência animal. [...] A imitação mostra que, na confusão primeira com a natureza, a especificidade humana já está em ação, bem como a natureza no homem é imediatamente habitada pela natureza do homem. De modo inverso, paradoxalmente, essa natureza do homem não pode ser plenamente ela mesma, isto é, humanidade, a menos que ela integre a natureza no homem, isto é, de forma precisa, a animalidade.²⁵⁸

Vejamos alguns exemplos e passagens sobre a imitação na obra de Rousseau a fim de atestar e melhor compreender o funcionamento dessas manifestações embrionárias da perfectibilidade. No *Princípio da melodia*, lemos um trecho que fala da natureza imitativa do ser humano: ignoramos, nas palavras de Rousseau, “se existe algum tipo de grito” que seja próprio ao homem.

Em compensação, nós o conhecemos como um animal imitador que não tarda a se apropriar de todas as faculdades que ele pode extrair dos exemplos dos outros animais. Ele poderá então, de início, imitar os gritos daqueles que o cercam, e segundo as diversas espécies que

²⁵⁷ Idem, p. 253.

²⁵⁸ Idem, p. 276.

habitam cada rincão, os homens, antes mesmo de possuírem línguas, puderam ter gritos diferentes de uma região à outra.²⁵⁹

No segundo *Discurso*, podemos destacar três exemplos da imitação, quais sejam: o exemplo da alimentação do gato e do pombo, empregado por Rousseau para elucidar a noção de liberdade; os primeiros agrupamentos humanos e as associações livres que não obrigavam ninguém e não duravam mais do que a necessidade passageira que os formavam; e, por fim, o exemplo das crianças asselvajadas (*homo ferus*), na nota III, que andam como os quadrúpedes.

Retomando brevemente o exemplo da alimentação do homem no estado de natureza, vimos que se o homem pode transitar entre dietas possíveis (da dieta herbívora para uma onívora ou, eventualmente, carnívora); o pombo e o gato, em contrapartida, não são capazes de realizar essa mudança alimentar. É muito plausível que essa transição no homem tenha sido engendrada pela imitação dos hábitos alimentares de um animal predador e, por conseguinte, pela perfectibilidade. Sobre os agrupamentos esporádicos e as associações livres, é também plausível pensar que foram os animais gregários, como os macacos, que sugeriram ao homem as vantagens destes agrupamentos efêmeros: “é fácil compreender”, nos diz Rousseau, “que tal relacionamento não exigia uma linguagem muito mais refinada do que a das gralhas ou dos macacos, *que se agrupam quase do mesmo modo*”²⁶⁰. Sobre os asselvajados, por sua vez, vale a pena citar toda a passagem.

Há diversos exemplos de homens quadrúpedes, e eu poderia citar, entre outros, o da criança que foi encontrada em 1344,²⁶¹ perto de Hesse,

²⁵⁹ *Du Principe de la mélodie*. In: Wokler, Robert. *Rousseau on society, politics, music and language [Texte imprimé]: an historical interpretation of his early writings*. New York: Garland, 1987, pp. 436-482, p. 448. O texto a *Origem da melodia*, presente no quinto volume da *Pléiade* e editado por Marie-Élisabeth Duchez, é um fragmento do manuscrito *Du Principe de la mélodie ou réponse aux erreurs sur la musique*. Foi Duchez quem o fragmentou e o nomeou (“*Principe de la Mélodie et Origine des langues*: um brouillon inédit de Jean-Jacques Rousseau sur l’origine de la mélodie”. In: *Revue de musicologie*. Paris, 1974, Tome LX, n. 1-2, pp. 33-86). No entanto, a intervenção editorial de Duchez traz consigo sérios problemas de caráter filológico e gera muitos mal-entendidos. Por isso, preferimos nos valer aqui da edição de Wokler.

²⁶⁰ *Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, p. 167 (grifo nosso); ed. brasileira, p. 267.

²⁶¹ Há aqui uma divergência entre os pesquisadores. Lucien Malson, em seu livro *Les enfants sauvages*, insere o caso da criança-lobo de Hesse, em 1344, tal como encontramos na nota de Rousseau. Malson cita ainda o caso da criança-lobo de Wetteravie, também de 1344. Mas o trabalho de Lucienne Strivay, *Enfants sauvages*, cataloga no período três casos de crianças-lobos (1304, 1341 e 1344), sendo que os dois primeiros (1304 e 1341) se deram em Hesse, Alemanha, e o último é o mesmo caso da criança-lobo de Wetteravie (1344) próximo à floresta de Hardt, também na Alemanha. Tenderíamos a crer em um erro de Strivay, pois quando ela analisa o caso da criança de Hesse, encontrada em 1304, utiliza os argumentos de Philippe Camerarius, que data o caso em 1344 e cuja descrição está muito próxima daquela feita, posteriormente, por Rousseau. A autora afirma que Camerarius “evoca assim [...] a criança-lobo de Hesse, capturada em 1344 por caçadores e que fora oferecida como espetáculo à corte

onde fora nutrida pelos lobos, e que dizia depois na corte do príncipe Henrique, que, não fosse este, teria preferido voltar para junto deles a viver entre os homens. Adquirira de tal modo o hábito de andar como esses animais que foi preciso lhe amarrar peças de madeira que a forçassem a manter-se em pé e equilibrando-se em ambos os pés. Aconteceu o mesmo com a criança encontrada em 1694, nas florestas da Lituânia, e que vivia com os ursos. Não dava, diz Condillac, nenhum sinal de razão, caminhava com os pés e as mãos, não possuía nenhuma linguagem e formava sons que em nada se assemelhavam aos do homem. O pequeno selvagem de Hanôver, que foi conduzido para a corte da Inglaterra, teve todos os sofrimentos do mundo ao se sujeitar a caminhar sobre os dois pés; e encontra-se, em 1719, dois outros selvagens nos Pireneus, que corriam pelas montanhas à maneira de quadrúpedes.²⁶²

Em resumo, Rousseau sustenta que uma criança abandonada na floresta e alimentada por um animal seguirá, por meio da imitação, o exemplo de sua provedora e, por não possuir, referências sobre o comportamento humano para realizar comparações, não conseguirá por si só vislumbrar a possibilidade do bipedismo.

Notamos também, no início da segunda parte do *Discurso*, alguns progressos e aquisições. De acordo com a cronologia apresentada no livro, algumas aquisições de técnicas e instrumentos (o arco, as flechas, a linha, o anzol, o fogo, etc.) entram em cena,

de Henrique, príncipe dessa região. Esse menino que, ‘*de acordo com suas próprias palavras*’, fora rapinado pelos lobos aos três anos de idade e deve ter ficado cinco anos entre eles, sempre fora bem tratado. Ele havia se beneficiado das melhores partes na divisão da caça e do aconchego da alcaiteia ao redor dele no frio, no poço de uma cova expressamente disposta com folhas e grama secas. Ele tinha aprendido com eles ‘a rastejar com as mãos e os pés e a correr com eles, tantas vezes que, deste exercício, ele acabou imitando sua velocidade e fazia os maiores saltos’. As pernas embainhadas de talas de madeira, forçaram-lhe a endireitar-se, ‘à maneira dos homens’. Mas a criança frequentemente repetia que preferia muito mais ficar em contato com os lobos” (Strivay, Lucienne. *Enfants sauvages: approches anthropologiques*. Paris: Éditions Gallimard, 2006, pp. 156-157). No entanto, uma das ocorrências desse caso de Hesse na literatura é justamente o ano de 1304 (Idem, p. 388). Serge Aroles, em seu livro, *L’Enigme des enfants-loups: une certitude biologique mais un déni des archives 1304-1954*, pode nos ajudar a esclarecer esse problema. “A famosa crônica dos beneditinos de Erfurt [...] menciona uma criança-lobo capturada em Hesse no ano de 1304, que elogiou a gentileza de seus lobos adotivos que o haviam criado aos três anos de idade, não para devorá-lo, mas para oferecer-lhe a melhor parte da caça e a posição mais quente durante o inverno”. Aroles sustenta que houve uma confusão de datas por parte dos historiadores e cronistas e que, por isso, a criança-lobo de Hesse encontrada em 1344 realmente não existiu, pois sua descrição é a mesma da criança de 1304 e, ainda por cima, este caso foi reportado em um manuscrito também datado de 1304. “É relatado que a criança-lobo foi apresentada ao ‘príncipe Henrique de Hesse’. A existência de dois homônimos que eram príncipes nesta área e nesta época é compatível com as duas falsas datas (1341-1344) e a verdadeira (1304). De fato, dois soberanos com mesmo nome autorizam o erro e a verdade, Henrique I e Henrique II reinaram, respectivamente, de 1275 a 1308 e de 1323 a 1376. [...] Deixemos de lado as incertezas: a criança-lobo ‘de Hesse de 1344’ (mencionada em 1583 por Pistorius) é aquela ‘de Hesse de 1304’ (relatada no manuscrito do mesmo ano), enquanto que a criança-lobo de Wetteravie (1344) desse mesmo autor, [...] é um caso distinto, para o qual são dadas precisões sobre a data e local de captura. Quanto àquela de 1341, que, por sua breve vida, não se faz presente nas análises manuscritas, nos permite pensar que, neste século XIV, as ‘quatro’ crianças-lobos eram apenas três” (Aroles, Serge. *L’Enigme des enfants-loups*. Paris: Publibook, 2007, pp. 167-169).

²⁶² *Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, p. 196; ed. brasileira, p. 292.

antes mesmo de qualquer socialização humana. Embora sem comunicação, estas aquisições conheceram, podemos dizer, certa transmissão e veiculação explicadas exclusivamente pelo jogo da observação e da imitação, isto é, da perfectibilidade. Nesse período, ao contrário do que afirma o autor ao final da primeira parte, nem tudo morre necessariamente com o seu inventor²⁶³. Através da observação e imitação do comportamento intraespecífico os homens realizaram efetivamente seus primeiros progressos. A imitação, em vista disso, não se restringe necessariamente às observações dos comportamentos de outras espécies animais. Os homens são também objeto de observação e imitação. Como escreve Rousseau: “embora seus semelhantes não fossem para ele o que são para nós, e não tivesse muito mais trato com eles do que com os outros animais, eles não foram esquecidos em suas observações”²⁶⁴.

Essa possibilidade de imitação intraespecífica permite compreender a emergência, pré-social e propiciada pela perfectibilidade, de certas artes e técnicas rudimentares no estado de natureza, tal fato constitui aquilo que Guichet denominou de “cultura sem sociedade”²⁶⁵.

Notamos como a perfectibilidade opera, já no primeiro estado de natureza, os mecanismos que vão distinguir o homem dos demais animais, antes mesmo do estabelecimento e da distinção das famílias e da “primeira revolução”. Por isso, na primeira parte de seu *Discurso*, apesar de Rousseau animalizar o ser humano, não o reduz à animalidade, permanecendo o homem em seu estatuto próprio; assim, se o homem do puro estado de natureza pode ser, sob certos aspectos, considerado um animal, ele já é, sob outros, definitivamente homem – o que lhe permitirá ascender à cultura.

A perfectibilidade “constitui a mediação necessária, situada do lado da natureza, entre esta natureza, de um lado, e a história e a cultura, de outro”²⁶⁶. Com ela o homem possui uma capacidade de variação quase que ilimitada, ao passo que o animal permanece encerrado em uma identidade fixa – o “animal é, ao término de alguns meses, o que ele será por toda sua vida”²⁶⁷. O constante movimento e flexibilidade humanos – argumento bastante caro para o desenrolar desta tese – contrastam com a imobilidade do animal, sempre petrificado em seu ser. Tal é a diferença que Rousseau estabelece entre a humanidade e a animalidade. A perfectibilidade introduz a possibilidade da história, da

²⁶³ Idem, p. 160; ed. brasileira, p. 263.

²⁶⁴ Idem, p. 167; ed. brasileira, p. 267.

²⁶⁵ Guichet, Jean-Luc. *Rousseau: l'animal et l'homme: L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006, p. 252.

²⁶⁶ Idem, p. 250.

²⁶⁷ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 142; ed. brasileira, p. 249.

variabilidade e da não fixidez dessa natureza. De forma breve, a perfectibilidade que deveria imobilizar e fixar a natureza humana mostra que não se pode compreender o homem como um ser dotado de uma natureza imóvel e fixa – algo análogo se passa na *História natural* de Buffon²⁶⁸ –, mas sim como uma existência em constante movimento e ação, uma temporalização histórica – apresentada por Rousseau com traços bastante dramáticos.

²⁶⁸ Algo semelhante pode ser visto em Buffon nos tomos IX (1761) e XIV (1766) de sua *História natural*. O homem “quis se acostumar a climas extremos e povoar as areias do sul e os gelos do norte” (Buffon. *Histoire naturelle*. “De la dégénération des animaux”. [T. XIV]. In: *Œuvres*, 2007, p. 1016). Por esta razão, Buffon afirma que “há mais força, mais extensão e mais flexibilidade na natureza do homem do que na de qualquer outro ser” e que esta extensão provém das propriedades de sua alma. Como o homem é feito “para reinar sobre a Terra [...], parece que sua natureza se presta a todas as situações” possíveis (Buffon. *Histoire naturelle*. “Le Lion”. [T. IX]. In: *Œuvres*, 2007, p. 844), não sendo de nenhuma região ou clima particular.

CAPÍTULO II: ANIMALIDADE E HUMANIDADE

Suponhamos então a existência remota de uma civilização semelhante à nossa no planeta Soror. Seria possível criaturas destituídas de sabedoria haverem-na perpetuado por um simples processo de imitação? [...] Que máquinas avançadas possam nos suceder um dia se trata, lembro-me, de uma ideia bastante corriqueira na Terra. Corriqueiras não apenas entre poetas e romancistas, mas em todas as classes da sociedade. [...] As máquinas serão sempre máquinas; o mais perfeito dos robôs será sempre um robô. Mas e se for o caso de criaturas vivas com um certo grau de psiquismo, como os macacos? E, *justamente*, os macacos são dotados de um aguçado senso de imitação. (Boulle, Pierre. *La planète des singes*).²⁶⁹

O debate filosófico sobre a natureza dos animais é muito antigo. Ao longo de séculos, filósofos, teólogos e naturalistas se interrogaram e ainda se interrogam sobre a natureza animal e sobre a pretensa superioridade da natureza humana. Teriam os animais alma? Se sim, seria ela material ou espiritual?²⁷⁰ Sentiriam dor? Seriam capazes de adquirir conhecimentos? Possuiriam linguagem? O que poderia explicar a ação e o movimento que eles revelam? Seria um puro mecanicismo, um sentimento cego que não compara e não julga ou, ainda, um sentimento que compara, julga e conhece? Em suma, possuiriam eles consciência, perfectibilidade, memória, imaginação, moralidade, invenção, dentre tantas outras coisas? Mais ainda: haveria uma continuidade ou uma ruptura entre o universo animal e o humano? Se houver uma ruptura, o que, então, seria próprio do homem? Qual a propriedade do homem e sua superioridade sobre a vida dita animal? A palavra, a razão, o *logos*, a história, a regra que proíbe o incesto (o interdito, a regra e a norma), o rir, o luto, a sepultura, o vestir-se, a capacidade de domesticar, de oferecer respostas a uma variedade infinita e imprevisível de relações (conduta pertinente em cada situação), etc.? Ou, simplesmente, o homem teria como próprio o não ter propriamente um próprio? Todas essas questões ainda hoje dividem o debate especializado. Em certos momentos, vemos um esfacelamento progressivo, em outros, um enrijecimento da fronteira entre as naturezas humana e animal.

Na França do século XVI, esse debate está presente em Montaigne na *Apologia de Raymond Sebond*, celebrado por Derrida como “um dos maiores textos pré-cartesianos e

²⁶⁹ Boulle, Pierre. *La planète des singes*. Paris: Julliard, 2004, pp. 172-173.

²⁷⁰ O leitor interessado sobre a disputa da existência da alma ou não dos animais poderá consultar a coletânea de artigos presentes no livro *De l'animal-machine à l'âme des machines: Querelles biomécaniques de l'âme (XVIIe-XXIe siècles)*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2010; ou ainda, o número especial da revista *Corpus*, intitulado *L'âme des bêtes*. Paris: Fayard, 1991, n. 16/17.

anticartesianos que existem sobre o animal”²⁷¹. Nos séculos seguintes, a questão tomou proporções inimagináveis. Sabe-se que, entre a hegemonia da insensível tese do animal-máquina na metade do século XVII e a proclamação da lei Grammont na França em 1850 – que criminaliza os maus-tratos a animais domésticos em via pública – há uma fervorosa disputa no século XVIII sobre o estatuto dos animais e a fronteira que os separam do universo humano.

Na primeira metade do século XVIII, muitos autores consideravam extravagante a doutrina dos animais-máquinas dos cartesianos²⁷². O debate sobre a alma dos animais é uma tentativa de recusar a teoria cartesiana. Em 1728, David Boullier (1699-1759) redigiu seu *Ensaio filosófico sobre a alma dos animais (bêtes)* – celebrado por Ehrard como “o livro marcante de meados do século sobre a alma dos animais”²⁷³ –, reconhecendo a existência da alma espiritual destes, embora inferior àquela encontrada no ser humano²⁷⁴. Uma década mais tarde (1739), o padre Guillaume Bougeant (1690-1743) publicou um livreto intitulado *Divertimento filosófico sobre a linguagem dos animais (bêtes)*, em que também defende a existência da alma nos animais²⁷⁵. As ideias destes dois autores tornaram-se referências importantes no debate intelectual do período. Em 1751, por exemplo, foram mobilizadas por Claude Yvon (1714-1789) no verbete “Alma dos animais (*bêtes*)” da *Encyclopédia*, visando justamente refutar a doutrina cartesiana dos animais-máquinas²⁷⁶.

Já em meados do século XVIII, Condillac declarava na abertura do primeiro capítulo do *Tratado dos animais* (1755) que “o sentimento de *Descartes* sobre a alma dos animais” começava “a ser tão velho” que, presumivelmente, não lhe restava mais partidários²⁷⁷. Charles-Georges Le Roy, caracterizado por Élisabeth de Fontenay como o “caçador das luzes”²⁷⁸, acusava muitos autores de terem deteriorado a inteligência dos

²⁷¹ Derrida, Jacques. *O animal que logo sou*. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p. 19.

²⁷² Muitos eram movidos pela tentativa de recusar as teses cartesianas sobre os animais, o que não significa dizer que não se possa apontar algum partidário e apoiador da doutrina cartesiana ou alguém que retomou alguns de seus pontos.

²⁷³ Ehrard, Jean. *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1994, p. 682. Em 1737, aparece a segunda edição do *Ensaio* contendo importantes acréscimos.

²⁷⁴ Ver a segunda parte, capítulo VII, do *Essai* de Boullier (*Essai philosophique sur l'âme des bêtes*. Paris: Fayard, 1985, pp. 341-353).

²⁷⁵ Ver o primeiro capítulo do livreto de Bougeant (*Amusement philosophique sur le langage des bêtes*. Genève: Librairie Droz; Lille: Librairie Giard, 1954, pp. 49-71).

²⁷⁶ *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Verbo “Alma dos animais”. Consultado em 17/04/2017. In: <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.0:1573.encyclopedia0416.4046288.4046292.4046296>.

²⁷⁷ Condillac. *Traité des animaux*. Paris: J. Vrin, 2004, p. 109.

²⁷⁸ Fontenay, Élisabeth de. *Le silence des bêtes: la philosophie à l'épreuve de la animalité*. Paris: Fayard, 1998, pp. 465-478.

animais. Para ele, é impossível concordar com a ideia de automatismo dos animais²⁷⁹. Tanto Condillac quanto Le Roy sustentavam, contra Buffon, que os animais pensam como o homem, embora de uma maneira menos perfeita, que eles possuem uma linguagem e são capazes de raciocinar.

Feito esse preâmbulo, mostra-se, pois, interessante esboçar neste momento o quadro teórico multifacetado em que a questão sobre a animalidade e a humanidade aparece no século XVIII, em especial nas décadas de 40 e 50. Para tanto, elegemos alguns autores a fim de pautar nosso debate, notadamente Buffon, Condillac e Rousseau²⁸⁰. Via de regra, o objetivo compartilhado por eles – e tantos outros – era mobilizar o caso dos animais para melhor esclarecer o lugar e a natureza do homem. Embora Rousseau não tivesse analisado exaustivamente a questão da animalidade ou que suas abordagens científicas sobre o animal, sempre instrumentalizadas, jamais tenham bastado para inaugurar um domínio próprio e autônomo de reflexão e discurso²⁸¹ – ao contrário do que se pode pensar sobre os fazeres de Buffon e, de certa forma, de Condillac –, sustentamos que esse tema entra em sua filosofia para melhor esclarecer sua antropologia ou teoria do homem, tal como também se passa na obra do diretor do jardim do rei e na do abade. De acordo com o primeiro, no começo de seu *Discurso sobre a natureza dos animais* (1753),

podemos julgar se nossos conhecimentos estão inteiramente baseados nas relações que as coisas têm com aquilo que se assemelha ou difere delas exclusivamente por meio da comparação. Portanto, se não houvesse animais, a natureza do homem seria ainda mais incompreensível. Então, depois de ter considerado o homem em si, não devemos nos servir da via da comparação? Não devemos examinar a natureza dos animais, comparar sua organização, estudar a economia animal em geral, tendo em vista fazer deles algumas aplicações particulares, apreender as semelhanças, aproximar as diferenças e, da reunião destas combinações, lançar luzes suficientes para distinguir nitidamente os principais efeitos da mecânica dos seres vivos (*méchanique vivante*) e nos conduzir à importante ciência da qual o próprio homem é o objeto?²⁸²

²⁷⁹ Le Roy, Charles-Georges. *Sur l'intelligence des animaux*. Paris: Édition Sillage, 2017, p. 50.

²⁸⁰ Para um debate mais completo sobre o tema da animalidade e humanidade ao longo do século XVIII, ver o importante trabalho de Hester Hastings (*Man and Beast in French Thought of the 18th Century*. Baltimore: The Johns Hopkins Studies in Romance Literatures and Languages, vol. XXVII, 1936).

²⁸¹ Guichet, Jean-Luc. “Figures de l’animalité chez Rousseau”. IN: *Rousseau et les sciences*. Paris: L’Harmattan, 2003, p. 142.

²⁸² Buffon. *Histoire naturelle*. “Discours sur la nature des animaux”. T. IV, 2010, pp. 111-112.

Nas palavras do segundo, logo na frase inicial de seu *Tratado dos animais*, “seria pouco interessante saber o que são os animais se isso não fosse um meio de conhecer melhor o que nós somos”²⁸³.

Na narrativa do segundo *Discurso*, o contato e a observação do comportamento animal funciona como um gatilho para o desenvolvimento de certos conhecimentos no homem natural: a “aplicação reiterada dos diversos seres com ele mesmo e de uns com os outros gerou naturalmente no espírito do homem as percepções de certas relações”²⁸⁴. Portanto, para o homem selvagem, é importante conhecer o animal e, com isso, conhecer o homem e se autoconhecer. É preciso levar essa indicação a sério. Quando da abordagem científica das questões relativas à animalidade em Rousseau, trata-se menos do animal em si mesmo do que do objeto que a consideração desse animal permite esclarecer, qual seja, o próprio homem. A este respeito, o autor nos diz que a religião não nos interdita “formar conjecturas tiradas unicamente da natureza do homem e dos seres que o rodeiam”²⁸⁵ a fim de melhor esclarecer o estudo do ser humano e sua condição. Trata-se da tentativa de fundar a especificidade humana por meio de uma comparação com o universo animal. Em outras palavras, a animalidade interessa quando capaz de lançar luz sobre o homem. Por isso, é através da antropologia que o olhar científico sobre o animal melhor se esclarece²⁸⁶.

Os três autores defenderam, por motivos diferentes e com graus distintos, uma não continuidade entre as esferas animal e humana. São, portanto, partidários da hipótese da descontinuidade entre a passagem da animalidade à humanidade – não sendo, no entanto, confundidos com os cartesianos. Alguns outros pensadores sustentaram a hipótese contrária, a da continuidade, isto é, a não ruptura e a não diferença de natureza entre o universo humano e o animal. A ideia de uma continuidade na escala dos viventes em que se passaria por graus insensíveis de uma espécie à outra – incluindo o próprio homem nesse encadeamento – exerceu um papel importante no pensamento do século XVIII. Com ela, torna-se especialmente difícil fixar os limites que separam a animalidade da humanidade²⁸⁷.

²⁸³ Condillac. *Traité des animaux*. Paris: J. Vrin, 2004, p. 111.

²⁸⁴ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 165; ed. brasileira, p. 266.

²⁸⁵ Idem, p. 133; ed. brasileira, p. 242.

²⁸⁶ Guichet, Jean-Luc. “Figures de l’animalité chez Rousseau”. IN: *Rousseau et les sciences*. Paris: L’Harmattan, 2003, p. 143.

²⁸⁷ Souza, Maria das Graças de. *Natureza e ilustração: sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo: Editora Unesp, 2002, p. 54.

Representam esta corrente autores como Diderot e La Mettrie. De modo a evitar a ilusão de uma história unilateral – a história da tese da descontinuidade –, convém ao menos citá-los *en passant*. O autor do *Homem-máquina* sustenta que a passagem da animalidade à humanidade é uma transição não violenta²⁸⁸. Suas considerações sobre a educação dos grandes macacos antropóides são particularmente interessantes: “não duvido que, se se treinasse perfeitamente este animal, seria possível ensiná-lo a pronunciar e, por conseguinte, a saber uma língua. Então ele não seria mais um homem selvagem, tampouco um homem falho (*manqué*), mas sim um homem perfeito”²⁸⁹. Nesses termos, La Mettrie é partidário da concepção nomeada por alguns de *continuismo psicológico*²⁹⁰.

Por sua vez, Diderot é o grande representante da tese continuísta no século XVIII. Seu monismo materialista procura explicar a possibilidade do aparecimento da vida e do pensamento. Segundo ele, a produção de todas as formas de seres, desde os minerais até o homem e sua mente, pode ser explicada pela atividade da matéria, de sorte que não se fala mais de uma diferença ontológica entre as coisas da natureza. Todos os seres devem ser concebidos como modificações, diferenciadas gradualmente, de uma única substância²⁹¹. Portanto, entre o animal e o homem a diferença se encontra “apenas na organização”²⁹². Na tríade *Diálogo entre d’Alembert e Diderot*, *Sonho de d’Alembert* e *Continuação do diálogo*, Diderot assevera que “com certa matéria inerte, disposta de uma certa maneira, impregnada de uma outra matéria inerte, do calor e do movimento, obtêm-se sensibilidade, vida, memória, consciência, paixões, pensamentos”. Por isso, ele defende a passagem gradual “do mármore ao humo, do humo ao reino vegetal e do reino vegetal ao reino animais, à carne”²⁹³; a passagem de um pedaço de mármore a um ser que sente, e deste a um ser que pensa, isto é, a passagem do ser sensível ao ser pensante.

²⁸⁸ La Mettrie, Julien Offroy de. *L’homme-Machine*. Paris: Éditions Denoël/Gonthier, 1981, p. 163.

²⁸⁹ Idem, pp. 162-163.

²⁹⁰ “O continuísmo psicológico [...] é a hipótese ou a concepção metafísica segundo a qual a psicologia humana não é *fundamentalmente* diferente da psicologia não humana, mas está em uma relação de continuidade com ela. Para La Mettrie, isto significa que a alma ou o espírito dos seres humanos é constituído do mesmo tecido – a ‘matéria sensível’ – que a alma ou o espírito dos animais não humanos. [...] Assim, quaisquer que sejam as diferenças observáveis na psicologia humana e não humana, pode-se *ex hypothesi* explicá-las pelas diferenças fisiológicas das diferentes espécies e, mais particularmente, por diferenças de grau de organização material, ou de ‘perfeição’ fisiológica” (Mcguire, John P. “Défendre le matérialisme: Rousseau contre Buffon sur l’histoire naturelle de l’âme”. In: *Philosophie de Rousseau*. Paris: Classiques Garnier, 2014, p. 117).

²⁹¹ Souza, Maria das Graças de. *Natureza e ilustração: sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo: Editora Unesp, 2002, p. 57.

²⁹² Diderot. *La suite d’un entretien entre M. d’Alembert et M. Diderot / Le rêve de d’Alembert / Suite de l’entretien précédent. Œuvres philosophiques*. Paris: Éditions Gallimard, 2010, p. 353.

²⁹³ Idem, p. 346.

2.1 - *Homo sylvestris* e *Homo ferus*: sobre o alargamento do conceito de homem

O termo latino *Homo sylvestris* (tradução literal de “orangotango”²⁹⁴) designa aquilo que consideramos como sendo os macacos antropoides. O vocábulo “orangotango” se refere à transposição dos termos *orang* e *hutan* utilizados pelas populações javanesas, significando, respectivamente, “pessoa” e “floresta”, razão para as traduções “homem da floresta” ou “homem selvagem”. Ambas as fórmulas (a latina, *Homo sylvestris*, e a javanesa, *Orang hutan*) expressam o sentimento de perplexidade que atingiu os naturalistas, incertos quanto ao estatuto a ser atribuído a essas bizarras criaturas de desconcertante aspecto humano, embora vivam como os animais selvagens.

O *Homo ferus*, por sua vez, denomina os homens/crianças selvagens, ou melhor, os casos de asselvajamento de homens condenados, desde muito cedo, à uma vida privada de todo o contato e comércio com seus semelhantes²⁹⁵: a menina de Songy, de 1731; o caso de Victor de Aveyron, de 1799, relatado por Jean Itard e que viria a inspirar o filme *L'enfant sauvage* de François Truffaut, de 1970; Kaspar Hauser de Nuremberg, de 1828, que também inspiraria o filme *Jeder für sich und Gott gegen alle* (em português, *O enigma de Kaspar Hauser*), de Werner Herzog, de 1974; Amala e Kamala de Midnapore, de 1920, apenas para citarmos alguns dos casos mais conhecidos pelo público²⁹⁶. São casos de isolamento extremo, às vezes compensado pelo contato desses homens e crianças com algumas espécies de animais, cujos nomes específicos são utilizados para

²⁹⁴ Orangotango é um termo genérico que designa de maneira indiferenciada a família dos grandes macacos antropoides. Assim, ele abarca não somente o orangotango, tal como o conhecemos, mas também os gorilas e os chimpanzés. “O termo orangotango designa tanto os grandes macacos da Ásia quanto os da África, sendo as discordâncias entre as descrições dadas pelos observadores atribuídas a uma falta de atenção, a diferenças de idade ou a diferenças de sexo” (Tinland, Franck. *L'Homme sauvage: homo ferus et homo sylvestris: de l'animal à l'homme*. Paris: L'Harmattan, 2003, p. 95). Esse termo serviu como designação genérica para a maioria dos macacos de grande porte, até a distinção que veio a ser estabelecida nos anos 1770 entre a espécie africana e a asiática (Wokler, Robert. *Rousseau*. Porto Alegre: L&PM, 2012, p. 72). Outras nomenclaturas são corriqueiramente empregadas pelos autores dos séculos XVII e XVIII, a saber: *pongo* e *jocko* ou *enjockos* (Battell, Rousseau, Buffon), *satyrus indicus* (Tulp), *pygmée* (Tyson), entre outros.

²⁹⁵ Veremos adiante o estatuto e a importância do comércio humano e das relações intersubjetivas ou interpessoais para o desenvolvimento técnico-cognitivo do ser humano, como apresentados pelas reflexões de Buffon, Condillac e Rousseau.

²⁹⁶ Ver sobre isso o livro de Lucien Malson, *Les enfants sauvages: Mythe et réalité; suivi de Mémoire et rapport sur Victor de l'Aveyron* par Jean Itard (Paris: Éditions 10/18, 1964); o de Lucienne Strivay, *Enfants sauvages: approches anthropologiques* (Paris: Éditions Gallimard, 2006); e o de Serge Aroles, *L'Enigme des enfants-loups: une certitude biologique mais un déni des archives 1304-1954* (Paris: Publibook, 2007).

diferenciar cada uma das ocorrências, como criança-urso, homem-lobo, menino-carneiro, entre tantas outras.

O encontro com o mais vizinho dos seres estranhos à nossa natureza ou com o mais diferente de nossos semelhantes vai se realizar na história da filosofia em duas direções: em uma perspectiva ascendente, há a emergência da humanidade a partir da animalidade ou, ao menos, uma afinidade entre dois universos pensados anteriormente como radicalmente distintos; ao passo que em uma perspectiva inversa e descendente, existe a degradação pela perda da identidade humana, uma queda da humanidade à animalidade. Duas rotas convergentes, ainda se considerarmos que seus pontos de partida e de chegada são opostos: uma conduz da animalidade em direção à humanidade por meio de uma representação que acentua os caracteres antropomórficos do orangotango; a outra leva da humanidade à animalidade por meio do isolamento extremo²⁹⁷.

Sobre os macacos antropoides (*homo sylvestris*), afirma-se que o problema de suas relações com o homem possui uma longa história. A fascinação no mundo moderno causada pela existência do *homo sylvestris* e as possíveis relações deste ser com as figuras que povoavam o ideário da antiguidade animaram opiniões, reflexões, análises e terminologias. Somente no século XVII é que alguns desses macacos antropoides desembarcaram na Europa e puderam ser melhor observados. A partir de então, um caloroso debate animou o cenário intelectual e científico da época. Interrogou-se acerca da possível humanidade desses seres, de natureza incerta e com um estatuto mal definido. Seriam eles homens, animais, criaturas intermediárias ou seres híbridos? As observações do holandês Nicolaes Tulp (1593-1674) e a dissecação de um chimpanzé realizada pelo anatomista britânico Edward Tyson (1651-1708) assumiram como objetivo principal resolver essa questão e, na mesma toada, descobrir qual seria a natureza desses seres misteriosos, cujas semelhanças com o gênero humano saltam aos olhos de qualquer observador.

Tulp não dissecou a chimpanzé²⁹⁸ enviada de Angola ao príncipe de Orange-Nassau, em contrapartida, descreveu seu comportamento em suas *Observationes medicae* (1641). Esta descrição se mostra ainda mais interessante quando se descobre que

²⁹⁷ Tinland, Franck. *L'Homme sauvage: homo ferus et homo sylvestris: de l'animal à l'homme*. Paris: L'Harmattan, 2003, p. 59.

²⁹⁸ “O animal descrito por Tulp não pode ser identificado com um rigor absoluto. A representação que ele oferece é bastante imprecisa para que se possa decidir de maneira definitiva entre o orangotango dos modernos e o chimpanzé. A proveniência que Tulp lhe assinala irá, contudo, inclinar a balança em favor do último – pois só o chimpanzé pode provenir de Angola” (Tinland, Franck. *L'Homme sauvage: homo ferus et homo sylvestris: de l'animal à l'homme*. Paris: L'Harmattan, 2003, p. 103).

tal chimpanzé é o único animal a figurar nas páginas do livro de Tulp²⁹⁹ em razão “de suas notáveis proximidades físicas e comportamentais com o homem”³⁰⁰. Tulp se vale das seguintes denominações: “*Satyrus indicus*, *Orang-outan* ou *Hom sylvestris*”³⁰¹. O médico Edward Tyson, por sua vez, vale-se do termo genérico *pigmeu*. Embora Tyson quisesse distinguir seu *pigmeu* do *sátiro* descrito por Tulp, cunhando inclusive outra terminologia, é muito provável que os dois casos tratem na verdade de chimpanzés. Em 1699, Tyson publicou em Londres uma importante obra: *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris. Or, the Anatomy of a Pygmy compared with that of a Monkey, an Ape, and a Man*. A despeito das impressionantes aproximações e das semelhanças encontradas entre os pigmeus e os homens, Tyson assinala a superioridade do ser humano e, destarte, classifica os macacos antropoides entre os animais³⁰².

Já Lineu, no *Systema Naturae* (cuja primeira edição é de 1735 e que foi, gradualmente, enriquecida ao longo dos anos) e na *Fauna Suecica* (1746), refere-se ao homem como um quadrúpede³⁰³. Decidido em classificar a imensa variedade de animais conhecidos, o naturalista sueco inclui os homens e os símios (os grandes macacos antropoides) no gênero *homo*, reservando para os primeiros o nome de *homo sapiens*³⁰⁴.

²⁹⁹ Idem, p. 104.

³⁰⁰ Herzfeld, Chris. “Les pongos et les jockos sont-ils des animaux ou des hommes ? L’épreuve de l’incertitude, de Rousseau aux singes parlants”, *Revue de primatologie* [En ligne], 4 | 2012, document 2, mis en ligne le 15 décembre 2012, Consulté le 25 novembre 2015. URL: <http://primatologie.revues.org/1010>.

³⁰¹ Idem.

³⁰² “Tyson oferece um quadro recapitulativo no qual resume todas as características pelas quais o pigmeu é mais parecido com o homem do que com o macaco, e vice-versa. Assim, ele identifica quarenta e oito pontos que relacionam o chimpanzé ao homem mais do que qualquer outro animal conhecido, e trinta e quatro pontos pelos quais o pigmeu é, ao contrário, mais próximo dos outros quadumanos. A conclusão do anatomista é clara: ‘nosso pigmeu não é um homem e, no entanto, não é o macaco comum, mas uma espécie de animal intermediário’” (Tinland, Franck. *L’Homme sauvage: homo ferus et homo sylvestris: de l’animal à l’homme*. Paris: L’Harmattan, 2003, p. 110). Buffon reproduz esse quadro em uma nota do tomo XIV de sua *História natural*. Ver Buffon. *Histoire naturelle*. “Les Orangs-Outangs, ou le Pongo et le Jocko”. T. XV (originalmente, T. XIV), 1771, pp. 27-29. Contudo, os pontos de diferenças entre o orangotango e o homem aí elencados são apenas vinte e cinco.

³⁰³ “O homem, diz Lineu (*Fauna Suecica*, pref.), não é nem uma pedra nem uma planta; é, portanto, um animal. Ele não tem um único pé; não é um verme. Não é um inseto já que não tem antenas. Ele não tem barbatanas; então, não é um peixe. Não é um pássaro, pois não tem penas. O que é o homem? Tem boca de quadrúpede. Tem quatro pés; os dois da frente servem para tocar, os dois de trás para andar. É, portanto, um quadrúpede” (esta passagem na qual Diderot cita Lineu foi mobilizada por Blanckaert, Claude. “La classification des races au XVIIIe siècle. L’anthropologie naturaliste entre méthode et anti-méthode” *Lumière*. Numéro 14. *L’invention et la représentation des races au XVIIIe siècle*. 2009, pp. 25-26).

³⁰⁴ Tinland, Franck. “Les limites de l’animalité et de l’humanité selon Buffon et leur pertinence pour l’anthropologie contemporaine”. In: *Buffon 88: Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon*. Paris: J. Vrin, 1992, p. 543. Lineu dividia o homem em quatro subespécies geográficas: europeia, americana, asiática e africana (Blanckaert, Claude. “La classification des races au XVIIIe siècle. L’anthropologie naturaliste entre méthode et anti-méthode” *Lumière*. Numéro 14. *L’invention et la représentation des races au XVIIIe siècle*. 2009, p. 20). Este artigo de Blanckaert é

Buffon, por seu turno, criticará a classificação de Lineu no tomo XIV de sua *História natural*, de 1766, e afirmará, tal como fizera em outros momentos de sua obra, a diferença inconciliável de natureza e a não continuidade envolvendo homens e animais. As afirmações de Buffon aparecem em consonância com as assertivas do médico inglês Tyson. Com evidente inspiração rousseauísta³⁰⁵, lorde Monboddó (1714-1799) defende a humanidade dos macacos antropoides tanto no primeiro volume da *Origin and Progresso of language* (1773) quanto em algumas cartas. Conforme visto anteriormente, La Mettrie afirma que esses seres podem ser educados para que venham a ser homens.

A posição de Rousseau é intermediária. Sobre a difícil tarefa classificatória e a disputa entre os observadores, o autor chega a dizer que os viajantes europeus, desprovidos de uma razão esclarecida, consideraram esses seres como meros animais, designando-os como *Pongos*, *Mandrills*, *Orangotangos*, ao passo que os antigos, sob o nome de *Sátiros*, *Faunos*, *Silvanos*, faziam deles divindades. Com pesquisas mais exatas e bem conduzidas, talvez, notar-se-ia que “não são nem animais nem deuses, mas homens”³⁰⁶. Rousseau não afirma categoricamente uma posição para esses seres na escala dos vivos; conferindo-lhes o benefício da dúvida, prefere considerá-los homens, até que se prove o contrário.

Em linhas gerais, esse é o cenário no qual se desenrolarão as discussões sobre a animalidade ou a humanidade dos macacos antropoides. Essas figuras poderiam ocupar, de acordo com o autor, posições intermediárias na escala dos vivos ou até mesmo alargar a definição de homem. Como uma nova ocasião para interrogar a humanidade do homem, a imagem dos macacos antropoides foi instrumentalizada por diversos pensadores da época. Embora repassar seus argumentos fosse relevante, tal tarefa ultrapassa o escopo desta pesquisa. Dentre todos eles, Buffon e alguns outros serão privilegiados em nossas análises ao longo deste capítulo³⁰⁷.

interessante, uma vez que o autor dedica uma seção inteira ao lugar que o homem ocupa no *Systema Naturae*.

³⁰⁵ Sobre essa inspiração rousseauísta nos escritos de Monboddó, ver o famoso texto de Lovejoy “Monboddó and Rousseau”, de 1933. Valemo-nos aqui da tradução espanhola: Lovejoy, Arthur. “Monboddó y Rousseau”. In: *Revista de Filosofia*. Vol. 63, 2007, p. 171-194.

³⁰⁶ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 211 (acrécimo para a edição de 1782); ed. brasileira, p. 305.

³⁰⁷ Para uma leitura mais global desse tema, remeto o leitor ao importante trabalho de Hester Hastings, em especial o terceiro capítulo (“The Philosophers and apes”) da segunda parte da obra: *Man and Beast in French Thought of the 18th Century*. Baltimore: The Johns Hopkins Studies in Romance Literatures and Languages, vol. XXVII, 1936, pp. 109-132.

Apresentado o cenário em que se desdobrará a argumentação de Rousseau, lembramos que o caso das crianças selvagens, ainda que subordinada a outras questões, também será mobilizado, uma vez que o autor busca estabelecer em sua argumentação certa identificação entre o *homo ferus* e o *homo sylvestris*. Tendo em vista alargar a enrijecida definição de homem, Rousseau procede à uma identificação entre os orangotangos e as crianças selvagens.

O programa desenvolvido na nota X do *Discurso sobre a desigualdade* examina e interroga a eventual humanidade dos *homo sylvestris*, posto que as narrativas e os relatos de viagens que abordam estes seres enigmáticos, repletos de imprecisões metodológicas e de preconceitos, classificam-nos, no melhor dos casos, como animais e, no pior, como monstros³⁰⁸. Rousseau não pretende encerrar definitivamente o debate e dar a última palavra. O que se almeja é alargar a definição de ser humano através da crítica tanto dos questionáveis parâmetros mobilizados na distinção entre homens e animais quanto do etnocentrismo europeu incapaz de despir-se de seus preconceitos e de seus hábitos culturais para enxergar o outro em suas diferenças físicas e, por ventura, culturais.

Rousseau inicia a nota do *Discurso* enumerando as variedades encontradas dos seres humanos, naquilo que concerne ao seu aspecto físico; uma enorme variedade de homens reconhecida e atestada pelos viajantes e citada pelos historiadores e naturalistas. Diferentes colorações de pele, variações na penugem e nos cabelos, na estatura e na conformação física, entre outras coisas. À maneira de Buffon, o autor atribui estas variações constatadas no gênero humano à diversidade dos climas, dos alimentos e das

³⁰⁸ Battel (1565-1640), viajante e aventureiro inglês, considera que os *pongos* e os *enjockos* fossem monstros que se colocariam no meio caminho entre a espécie humana e os babuínos. Segundo outros viajantes, eles seriam seres híbridos – meio homem, meio animais – frutos de uma união entre uma mulher e um macaco. No entanto, a monstruosidade (esse estatuto de ser híbrido) implica a esterilidade e, em contrapartida, a fertilidade dos *pongos* é reconhecida e atestada pela perpetuação de sua população. Criticando Battel, Rousseau afirma somente que “qualificados de monstros”, os *pongos*, “no entanto, geram”, isto é, eles são capazes de se reproduzir (*Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 210; ed. brasileira, p. 304). Neste ponto específico, Rousseau se associa à opinião de Buffon. Sobre isso, vale a pena citar Buffon ao afirmar a infertilidade dos seres híbridos. “Aqueles que não conseguem produzir nada juntos pertencem a espécies diferentes. [...] Há mais uma vantagem em reconhecer as espécies de animais e em distingui-las umas das outras, é que devemos considerar como a mesma espécie aquela que, por meio da copulação, perpetua-se e conserva a similitude desta espécie e como espécies diferentes aquelas que, pelos mesmos meios, nada produzem juntas; de modo que uma raposa será de uma espécie diferente de um cão se, de fato, nada resultar da copulação de um macho e uma fêmea dessas duas espécies, e, mesmo que resulte um animal meio termo, uma espécie de mula, estabeleceríamos, em virtude desta mula nada produzir, que a raposa e o cão não são da mesma espécie, já que supusemos que para constituir uma espécie, seria necessário uma produção contínua, perpétua, invariável, semelhante, em uma palavra, àquela de outros animais” (Buffon. *Histoire naturelle*. “Histoire des animaux”. T. II, 2008, pp. 108-109). Voltaremos ainda a esse ponto.

maneiras de viver ou dos costumes de cada povo, causas tanto mais eficazes quanto mais agem sobre uma longa sequência de gerações³⁰⁹. Essa multiplicidade de caracteres e de tipos fisionômicos humanos é justamente o que permite a Rousseau conjecturar que os *pongos* e os orangotangos não sejam inscritos e enquadrados no universo da animalidade. Eles poderiam ser homens de uma raça ainda desconhecida³¹⁰. A questão que Rousseau formula nessa nota pode ser expressa nos seguintes termos: quais critérios permitem nos assegurar que os macacos antropoides são animais e não homens cujas faculdades ainda não se desenvolveram? Estes supostos animais não poderiam ser homens e mulheres selvagens?

Formulada a questão, Rousseau lança mão – assim como Buffon o fará em 1766, no tomo XIV da *História natural*³¹¹ – das narrações recolhidas por Samuel Purchass³¹² diretamente de Andrew Battell, dos relatos de Olfert Dapper³¹³ presentes em sua *Descrição da África* e do testemunho de Jérôme Merolla³¹⁴. Como se sabe, Rousseau é um voraz leitor de diários de viagem, conforme atesta o *Emílio*: “passei a vida lendo relatos de viagem”³¹⁵. Tudo indica, porém, que Rousseau não consultou os livros de todos

³⁰⁹ “Todos esses fatos, dos quais é fácil fornecer provas incontestáveis, pode surpreender apenas aqueles que estão *acostumados a olhar tão somente os objetos que os rodeiam* e que ignoram os poderosos efeitos da diversidade dos climas, do ar, dos alimentos, da maneira de viver, dos hábitos em geral e, sobretudo, a espantosa força das mesmas causas, quando atuam continuamente sobre muitas gerações em seguida” (*Discours sur l'origine de l'inégalité. OC*, III, 1964, p. 208; ed. brasileira, p. 302). Voltaremos ainda a essa relação entre Rousseau e Buffon (

CAPÍTULO IV: A ANTROPOLOGIA DE ROUSSEAU E A ORIGEM DA ALTERAÇÃO).

³¹⁰ “Todas essas observações sobre as variedades que mil causas podem produzir, e de fato produziram, na espécie humana fazem-me desconfiar que vários animais semelhantes aos homens – tomados pelos viajantes, sem um exame acurado, por bichos, seja por causa de algumas diferenças que notavam na conformação exterior, seja somente porque esses animais não falavam – seriam de fato verdadeiros homens selvagens, cuja raça dispersa antigamente nos bosques não tivera oportunidade de desenvolver nenhuma de suas faculdades virtuais, não adquirira nenhum grau de perfeição e se encontrava ainda no estado primitivo da natureza” (Idem, p. 208; ed. brasileira, p. 303).

³¹¹ Buffon. *Histoire naturelle*. “Les Orangs-Outangs, ou le Pongo et le Jocko”. T. XV (originalmente, T. XIV), 1771, p. 22.

³¹² Samuel Purchass (1575-1626) foi editor e compilador inglês dos relatos de viagens. Ele relata as aventuras de Andrew Battell no *Pilgrimes*, que apareceu em Londres em 1614.

³¹³ Olfert Dapper (1635-1689), médico e geógrafo holandês.

³¹⁴ Jérôme Merolla, capuchinho e missionário italiano, nascido aproximadamente em 1650, relatou suas viagens em sua *Breve e succinta relazione del viaggio nel regno del Congo* (1692). De todos os viajantes e cronistas, Merolla é o único elogiado por Rousseau na nota X: “com toda a sua ingenuidade, ele não deixou de ser um homem de espírito” (Idem, p. 211).

³¹⁵ *Émile ou de l'éducation. OC*, IV, 1969, p. 827; ed. brasileira, p. 666. Como disse Krief, “o gênio poético de Rousseau está estreitamente ligado a uma informação científica séria”, que a crítica erudita vem valorizando: Morel (1909), Chinard (1911), Piré (1956), entre outros (Krief, Huguette. “Rousseau et la ‘science’ de voyageurs”. In: *Rousseau et les sciences*. Paris: L’Harmattan, 2003, pp. 175-191, p. 176). Gilbert Chinard defende que essas leituras permaneceram inconscientes em Rousseau e foram despertadas quando da iluminação de Vincennes ou quando Rousseau realiza um retiro na floresta de Saint-Germain (*Les confessions. OC*, I, 1959, pp. 388-389; ed. brasileira, p. 257; Chinard, Gilbert. “Influence des Récits de Voyages Sur la Philosophie de J. J. Rousseau”. PMLA, Vol. 26, No. 3, 1911,

os autores dos quais ele fala³¹⁶. É muito provável que ele os cita indiretamente, uma vez que tais relatos foram todos compilados na *Histoire générale des voyages* de Prévost. Desse modo, quando Rousseau “cita os viajantes, [...] ele nos fornece citações de segunda mão. [...] quando ele relata, discute e comenta as opiniões de Kolben, Battel, Dapper, Merolla, Purchass, ele não se refere a nenhum de seus escritos, mas simplesmente à *H. G. V.*”³¹⁷

Apesar de muito extensa, vale a pena reproduzir toda uma passagem, extraída por Rousseau da *História geral das viagens* de Prévost:

Encontra-se no reino do Congo um certo número desses grandes animais que nas Índias Orientais chamam de *Orang-Outang* e que são tidos como o meio termo entre a espécie humana e os babuínos. Battel conta que nas florestas de Mayomba, no reino de Loango, se podem ver duas espécies de monstros: os maiores chamam-se *pongos* e os outros *Enjokos*. Os primeiros têm uma semelhança exata com o homem; mas são muito mais largos e de estatura mais elevada. Possuindo um rosto humano, têm os olhos muito encovados. As mãos, as bochechas, as orelhas não são cobertas de pelos, com exceção das sobrancelhas, que são muito longas. Ainda que tenham o resto do corpo muito peludo, o pelo aí não é muito espesso e sua cor é castanha. Por fim, a única parte que os distingue dos homens é a perna, que não tem panturrilha. Andam eretos, segurando com a mão o pelo do pescoço. Abrigam-se nos bosques e dormem em cima das árvores, onde constroem uma espécie de teto que os protegem da chuva. Seus alimentos são frutas ou nozes

pp. 476-495, p. 477). Esta interpretação, apesar de ter o mérito de inserir em seu tempo e contextualizar seu pensamento, sugere que suas leituras não foram mobilizadas seguindo um projeto consciente quando da redação do segundo *Discurso*. G. Chinard e J. Morel (pelo menos no texto apresentado nos *Annales Jean-Jacques Rousseau*, em 1909) não tinham conhecimento de um importante documento, a saber, um caderno de anotação, conservado na Bibliothèque publique et universitaire de Neuchâtel (Suisse), o manuscrito R. 18 (antigo 7842). Dentre tantas outras coisas, contém nesse documento inúmeras notas tomadas por Rousseau ao longo de suas leituras. Sobre o tema que nos interessa no momento, encontram-se inúmeras referências e extratos de muitas relações de viagem. Ver sobre isso George Piré, “J. J. Rousseau et les relations de voyage” (*Revue d’histoire littéraire de la France*, 56^o année, 1956, n^o 3, juillet-septembre, pp. 355-378, em especial as páginas 358-379, nas quais o comentador mapeia as partes do manuscrito sobre os relatos de viagem). Em 1926, Jean Morel consulta o manuscrito R. 18. Sobre ele, Morel afirma: “é um caderno em que Jean-Jacques anotava as passagens de suas leituras que lhe pareciam boas para conservar. Encontram-se nele mais de cinquenta passagens das *Obras Morais* de Plutarco – e o que é mais útil, é possível datar com uma aproximação muito grande o período em que Rousseau constituiu essa antologia. Data do momento em que Rousseau compôs o *Discurso da desigualdade*, isto é, entre outubro de 1753 e junho de 1754. Imediatamente antes dessas passagens, uma série de notas de Sidney e o tomo V da *História das viagens*, muitas das quais passaram para o texto da *Desigualdade*. Imediatamente depois, notas de Bodin, Montaigne [...], Chardin, que são usadas tanto para o segundo *Discurso* quanto para o artigo ‘Economia Política’. – Esse manuscrito é, portanto, o documento mais seguro para aqueles que se esforçam em acompanhar a evolução das ideias de Rousseau; graças a ele, as pesquisas sobre as fontes perderam muito de seu caráter hipotético e conjectural” (Morel, Jean. “Jean-Jacques Rousseau lit Plutarque”. In: *Revue d’histoire moderne*, tome 1 N^o2, 1926. pp. 81-102, p. 82).

³¹⁶ Piré, George, “J. J. Rousseau et les relations de voyage” (*Revue d’histoire littéraire de la France*, 56^o année, 1956, n^o 3, juillet-septembre, pp. 355-378, p. 358).

³¹⁷ Idem, p. 359.

selvagens. Jamais comem carne. Os negros que atravessam as florestas costumam acender fogueiras durante a noite. Notam eles que, pela manhã, depois de sua partida, os pongos tomam o seu lugar à volta do fogo e só se retiram quando ele se extingue, pois, embora sendo muito habilidosos, não têm senso suficiente para alimentá-lo com lenha. | Algumas vezes andam em grupo e matam os negros que atravessam as florestas. Chegam até a atacar os elefantes que vêm pastar nas regiões em que eles habitam e os incomodam tanto com socos ou pauladas que os forçam a fugir soltando gritos. Nunca se captura um pongo vivo, pois são tão robustos que dez homens não seriam capazes de prendê-lo. Mas os negros capturam muitos deles quando ainda novos, matando a mãe, ao corpo da qual o filhote se agarra fortemente. Quando um destes animais morrem, os outros cobrem seu corpo com um monte de ramos e de folhas. Purchass acrescenta em forma de nota que, nas conversas que tivera com Battel, ouvira dele próprio que um pongo pegou um pequeno negro, que passou um mês inteiro na sociedade destes animais; pois eles não fazem nenhum mal ao homem que os surpreende, pelo menos quando este não os olha, como observara o pequeno negro. Em seu retorno, sobre o qual o autor não relata as circunstâncias, ele diz que os pongos são da altura do homem, mas que em relação a sua massa eles têm o dobro do tamanho. Battel não descreveu a segunda espécie de monstro. E o editor, às mãos do qual esses papéis caíram apenas após a sua morte, não conseguiu obter os esclarecimentos que desejava; mas imagina se tratar do Pongo Pigmeu, do qual já se falou em outro lugar. | Dapper confirma que o reino do Congo está cheio desses animais que na Índia são chamados de *orangotangos*, isto é, *moradores dos bosques*, e que os africanos chamam de *quojas morros*. Este animal, diz ele, é tão semelhante aos homens, que certos viajantes chegam a julgá-lo fruto de uma mulher e de um macaco, quimera que os próprios negros rejeitam. Um desses animais foi transportado do Congo para a Holanda e apresentado ao Príncipe de Orange, Frederico Henrique. Era da altura de uma criança de três anos e de sobrepeso médio; mas atarracado e bem proporcionado, muito ágil e vivo, as pernas carnudas e robustas, toda a parte da frente nua, mas o traseiro coberto de pelos escuros. Seu semblante, à primeira vista, parecia-se com o de um homem, mas possuía o nariz achatado e recurvado; suas orelhas eram também como as da espécie humana. Seu seio, pois se tratava de uma mulher, era carnudo, o umbigo enterrado, os ombros muito juntos, suas mãos divididas em dedos e polegares, a panturrilha e os calcanhares gordos e carnudos. Andava frequentemente ereto e era capaz de levantar e carregar fardos bem pesados. Quando queria beber, pegava com uma das mãos a tampa do pote e com a outra segurava a base, enxugando em seguida, graciosamente, os lábios. Deitava-se para dormir pondo a cabeça sobre um travesseiro e cobrindo com tanto jeito que poderia ser tomado como um homem na cama. Os negros contam coisas estranhas sobre esse animal. Asseguram que não só forçam as mulheres e as moças, como também ousam atacar homens armados. Em uma palavra, há forte aparência de tratar-se do sátiro dos antigos. Merolla talvez se refira a esses animais quando conta que os negros algumas vezes capturam, em suas caças, homens e mulheres selvagens.³¹⁸

³¹⁸ Prévost d'Exiles, Antoine-François. *Histoire générale des voyages*. La Haye: Pierre de Hondt, 1748. Nouvelle Édition. Tomo VI, Livro XIII, § IV, pp. 410-411; *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 210-211 (com ligeiras alterações); ed. brasileira, p. 303-304.

De maneira rigorosa, tanto por seu espírito quanto por seu método, estes relatos são colhidos e examinados. O genebrino questiona a pertinência dos critérios mobilizados pelos viajantes de modo a distinguir os homens dos animais. São basicamente dois os critérios para justificar a exclusão sumária desses seres da humanidade: a ausência de linguagem e a suposta estupidez³¹⁹.

A ausência da fala é verificada nos *pongos*, pelo menos nas páginas do segundo *Discurso*. Em uma carta a David Hume, datada de 29 de março de 1766, Rousseau não se mostra tão convencido sobre o fato dos orangotangos serem desprovidos de fala. Aos seus olhos, o fato deles não falarem pode ser perfeitamente atribuído, não tanto à falta de treinamento ou à impossibilidade fisiológica, mas à sua escolha perfeitamente racional. De acordo com observadores africanos referidos por Rousseau, a ausência da palavra é apenas um “truque ardiloso dos *macacos*”³²⁰ que fingiam não poder falar, embora realmente possam, e isto faziam “por medo de que eles sejam forçados a trabalhar”³²¹. De qualquer forma, é sabido que a ausência da fala não compromete em nada sua eventual humanidade, pois a palavra – critério central e decisivo para Descartes e Buffon – não é muito pertinente aos olhos de Rousseau para distinguir homens e animais. A despeito de Rousseau ainda não ter abordado as questões concernentes à origem da linguagem no momento em que convoca os *pongos* em sua argumentação, o leitor que seguiu o conselho presente na advertência sobre as notas do *Discurso*³²² de apenas percorrê-las em uma segunda leitura, percebe facilmente a ausência da faculdade da linguagem no homem do primeiro estado de natureza. Se esse critério fosse aplicado, seriam excluídos necessariamente da humanidade tanto o homem ideal do puro estado de natureza quanto a realidade dos asselvajados (*homo feras*) ou de algum agrupamento humano que, por algum motivo, ainda esteja disperso.

Quanto ao segundo (a estupidez), ele somente se deixa deduzir a partir dos traços comportamentais que marcassem de forma evidente os limites estreitos da inteligência. Battell e Purchass evocam um elemento cuja importância mobilizamos exaustivamente,

³¹⁹ “De modo algum se encontram nessas passagens os motivos nos quais os autores se fundamentam para recusar a esses animais o nome de homens selvagens, mas é fácil conjecturar dever-se isso a sua estupidez e, também, ao fato de não falarem” (*Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, p. 210; ed. brasileira, p. 304).

³²⁰ Diferentemente do segundo *Discurso*, o termo empregado na carta é *singe*, macaco (Carta de Rousseau a Hume, 29 de março de 1766. *Correspondance Complète de Jean-Jacques Rousseau*. Ed. R. A. Leigh. Geneva, Banbury and Oxford, 1965-(1998), Vol. 29, no. 5129, p. 66).

³²¹ Idem, p. 66. Ver também o artigo de Robert Wokler, “Perfectibles apes in decadente cultures: Rousseau’s anthropology revisited” (originalmente, *Daedalus*, 1978, pp. 107-134). In: *Rousseau, the age of Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press, 2012, p. 9.

³²² *Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, p. 128; ed. brasileira, p. 222.

qual seja: o fogo. No entanto, seu manuseio e domínio – critério quase experimental de distinção entre o homem e o animal em muitos momentos da própria obra de Rousseau (*Emílio*³²³ e *Ensaio*³²⁴) – é relativizado nas páginas do *Discurso* e não pode aparecer como caractere decisivo.

Os *pongos*, escreve Rousseau, “se reúnem ao redor das fogueiras acendidas pelos negros, quando estes se retiram, e se retiram, por sua vez, quando o fogo se extingue; eis o fato; e agora eis o comentário do observador: *pois embora sendo muito habilidosos, não têm senso suficiente para alimentá-lo com lenha*”³²⁵. Estaria aqui a prova cabal de sua estupidez e de sua falta de inteligência? A resposta seria certamente positiva para muitos autores, mas a herança condillaquiana impede Rousseau de chegar às mesmas conclusões. Nesta perspectiva, diversos fatores são elencados a fim de demonstrar que não é a falta de inteligência ou a estupidez o fator responsável pela não conservação do fogo pelos *pongos*. Citemos:

Gostaria de adivinhar como Battel e seu compilador Purchass puderam saber que a retirada dos *pongos* era um efeito de sua estupidez e não de sua vontade. Em um clima como o de Loango, o fogo não é coisa muito necessária aos animais e se os negros o acendem, é menos contra o frio do que para espantar os animais ferozes; sendo pois muito provável que, depois de se divertirem um pouco com as chamas ou se aquecerem bem, os *pongos* se aborream de ficar sempre no mesmo lugar e saiam para pastar, o que exige mais tempo do que se comessem carne. Além disso, sabe-se que a maior parte dos animais, sem excetuar o homem, é naturalmente preguiçosa e se recusa a toda sorte de cuidados que não sejam de uma absoluta necessidade. Enfim, parece muito estranho que os *pongos*, cuja habilidade e força se exaltam, os *pongos*, que sabem enterrar seus mortos e fazer tetos de ramagens, não saibam pôr lenha no fogo.³²⁶

Rousseau elenca alguns argumentos: 1) a falta de vontade e não de inteligência. 2) a ausência de necessidade de se produzir e conservar o fogo sob o clima de tais latitudes – o que condiz com o modo de funcionamento da perfectibilidade, tal como anteriormente apresentada. 3) a dieta alimentar dos *pongos* que, como criatura essencialmente herbívora, requer uma atenção e um grande tempo na atividade da colheita, tal como vimos ao comparar a dieta herbívora com a carnívora no capítulo anterior. Se a utilização do fogo é inicialmente motivada pelo cozimento da carne, pois o consumo de carne crua – apesar de

³²³ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 582; ed. brasileira, p. 391.

³²⁴ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 403.

³²⁵ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 210; ed. brasileira, p. 305.

³²⁶ Idem, pp. 210-211; ed. brasileira, p. 305.

praticado – não é muito tolerado pelo estômago do homem, não é nada indiferente o fato de Rousseau declarar os *pongos* criaturas herbívoras. 4) a natureza preguiçosa dos animais e dos próprios homens, interditando todos os trabalhos que não fossem absolutamente necessários ou que não lhes fossem impostos pelas circunstâncias. A partir desses argumentos, indaga-se se as observações realizadas e os critérios mobilizados foram convenientes. O fogo seria realmente útil a seres que possuem um regime herbívoro e, ademais, habitam uma região de clima tropical?

Não obstante, há uma outra razão para questionar os critérios mobilizados pelos viajantes a fim de fundamentar seus julgamentos. Seria injusto decidir sobre a estupidez ou inteligência de um ser a partir da análise ou observação de uma única *performance* comportamental. Se considerarmos as outras performances testemunhadas por esses mesmos cronistas e viajantes, tais como a construção de telhados e o enterro de seus mortos – demonstrando possuírem certa consciência da morte³²⁷ –, seria muito pouco provável que os *pongos* fossem realmente imbecis e, portanto, incapazes por sua própria natureza de conservar o fogo.

Os dois critérios mobilizados não excluem a possibilidade de pertencimento dos *pongos* ao gênero humano, lembrando que tanto a linguagem quanto a inteligência são capacidades adquiridas e não naturais ao homem. Em suma, estes critérios não dizem respeito à essência do ser humano. O que Rousseau pretende mostrar é menos a resolução do problema do que a rapidez com que os viajantes, carregados de preconceitos e de critérios equivocados, decidem sobre a humanidade ou não de determinados seres. De acordo com Guichet, Rousseau deixa “aberta a questão sobre a humanidade dos *pongos* e parece ter pretendido menos decidi-la do que colocar uma dúvida em relação as certezas demasiadamente rápidas sobre a classificação dos seres e as delimitações que encerram o homem em barreiras tão rígidas quanto questionáveis”³²⁸. Uma educação do olhar será necessária para corrigir esse problema de visão (culturalmente construído) e,

³²⁷ Como diz a citação de Prévost, “quando um destes animais morrem, os outros cobrem seu corpo com um monte de ramos e de folhas”. Nas palavras do próprio Rousseau, e de tantos outros, jamais um animal saberá o que é a morte: “os únicos bens que ele [o selvagem] conhece no universo são a alimentação, uma fêmea e o repouso; os únicos males que teme são a dor e a fome; digo a dor e não a morte, pois o animal jamais saberá o que é morrer e o conhecimento da morte, e de seus terrores, é uma das primeiras aquisições feitas pelo homem ao afastar-se da condição animal” (Idem, p. 143). Ver sobre isso Élisabeth de Fontenay (*Le silence des bêtes: la philosophie à l'épreuve de la animalité*. Paris: Fayard, 1998, pp. 505-508) e a crítica que Jean-Luc Guichet (*Rousseau: l'animal et l'homme: L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006, p. 249, note 2) lhe dirige. Também para Condillac, o conhecimento da morte é uma peculiaridade humana (Condillac. *Traité des animaux*. Paris: J. Vrin, 2004, p. 184).

³²⁸ Guichet, Jean-Luc. *Rousseau: l'animal et l'homme: L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006, p. 309.

consequentemente, levar os homens a direcionar seu olhar ao longe e ao diferente, ao não imediatamente próximo.

Para acentuar sua crítica às lacunas metodológicas dos viajantes (marinheiros, mercadores, soldados e missionários), cujos relatos não possuem credibilidade, Rousseau cita mais uma vez um dos cinco casos de crianças selvagens. Qual julgamento, pergunta ele, poderiam ter tais observadores sobre as crianças selvagens (a criança-lobo de Hesse, de 1344 – na realidade, de 1304 –; a criança-urso da Lituânia, 1694; os dois meninos selvagens dos Pirineus, 1719; e Peter de Hanôver, 1724) elencados na nota III de seu *Discurso*? Estes asselvajados que viveram isolados, sem o mínimo contato com seus semelhantes, certamente estariam em maus lençóis caso cruzassem com um desses observadores. Citemos Rousseau:

Quais julgamentos [...] poderiam fazer tais observadores acerca da criança encontrada em 1694 [...] que não dava nenhuma mostra de razão, andava sobre os pés e as mãos, não tinha linguagem alguma e formava sons que em nada se assemelhavam aos do homem? [...] Se, para a sua infelicidade, essa criança houvesse caído nas mãos de nossos viajantes, não se pode duvidar que, depois de ter-lhe notado o silêncio e a estupidez, teriam tomado a resolução de mandá-lo de volta para os bosques ou de fechá-la em um zoológico; em seguida, falaria dela com erudição em belos relatos, como de um bicho curiosíssimo que se parecia bastante com o homem.³²⁹

As crianças selvagens, do mesmo modo que os grandes primatas antropoides, não falam e nem possuem uma razão desenvolvida. Elas seriam de antemão excluídas do gênero humanos ou, no melhor dos casos, seriam tratadas como idiotas ou loucas, tal como sustentara Phillipe Pinel sobre o caso de Victor de Aveyron³³⁰. Para Rousseau, as crianças selvagens pertencem definitivamente ao gênero humano. Portanto, “é melhor, no fim das contas, compreender certos macacos antropomorfos no limite inferior a humanidade, da mesma forma que, em seu limite superior, compreende-se as crianças selvagens”³³¹.

³²⁹ *Discours sur l'origine de l'inégalité. OC*, III, 1964, p. 212; ed. brasileira, pp. 305-306.

³³⁰ “Teve lugar no século XVIII uma controvérsia filosófica e antropológica em que se opuseram duas interpretações: a que considerava as crianças selvagens como homens no estado de natureza e a que os pensava como dotados de uma idiotice congênita. [...] A discussão prosseguiu com fervor sobre o caso de Victor de Aveyron, entre Itard, que o tinha recolhido e criado mas jamais conseguira ensinar-lhe a falar, e Pinel, o médico de Bicêtre que instituiu a internação dos loucos e considerava Victor como um desses doentes cuja estranheza deveria ser medicada” (Fontenay, Élisabeth de. *Le silence des bêtes: la philosophie à l'épreuve de la animalité*. Paris: Fayard, 1998, p. 456).

³³¹ Idem, pp. 465-466.

Os viajantes imbuídos das imprecisões metodológicas da época valeram-se de uma definição errônea e equivocada da essência humana³³² e, desse modo, agiram de forma análoga ao personagem de Edgar Allan Poe em *A carta roubada*³³³ que, avaliando a situação apenas de acordo com seus próprios critérios e valendo-se sempre dos mesmos métodos, encontra-se impedido de resolver um problema que se apresenta de forma diferente da habitual. Dito isso, os nomes próprios de Battell e de Purchass são, aos olhos de Rousseau, nomes de um problema oftalmológico, uma cegueira ou miopia que os impede de ver além de seus preconceitos.

Esse etnocentrismo europeu se infiltra tanto nas crônicas de viagens quanto no discurso filosófico; está também presente nos ouvidos que não sabem avaliar, tampouco apreciar os sistemas musicais não europeus (analisaremos adiante os textos linguístico-musicais). *Grosso modo*, Rousseau dirige aos cronistas, viajantes e historiadores a mesma crítica que direcionara a Hobbes e aos jusnaturalistas, ou aos pedagogos no prefácio do *Emílio* – que sempre buscaram “o homem na criança, sem pensar no que ela seria antes de ser homem”³³⁴. As considerações empíricas dos viajantes sobre os orangotangos não são, nem mais nem menos, desprovidas de erros do que as definições de homem natural feitas por Hobbes ou pelos jusnaturalistas. Todos eles, viajantes e teóricos, cometem a falta fundamental de insistir em conservar, em uma definição de homem mais ou menos explícita, as características do homem civil ou do europeu. Segundo Thomas Robert, “Rousseau denuncia o fracasso do estudo do homem não somente porque o homem civil contamina a definição da essência humana, mas sobretudo porque os estudos empíricos,

³³² Robert, Thomas. “Rousseau et les Pongos”. *Revue de primatologie* [En ligne], 4, 2012, document 3, mis en ligne le 15 décembre 2012, Consulté le 25 novembre 2015. URL: <http://primatologie.revues.org/1009>

³³³ “- E o prefeito e os seus companheiros falharam tão frequentemente, primeiro porque lhes falta essa identificação e segundo porque avaliam mal ou, melhor, não avaliam o intelecto com que se defrontam. Têm em conta apenas as suas próprias ideias de astúcias; e, ao procurarem qualquer coisa escondida, procuram apenas onde eles próprios a esconderiam. Há um ponto em que têm razão, e que o seu engenho é uma representação fiel do engenho das massas; mas quando a astúcia do malfeitor é de um gênero diferente da sua, é claro que o malfeitor os deva à certa. Isto nunca falha quando o malfeitor é mais fino que eles e falha raramente quando é menos. Eles nunca variam de métodos de investigação; no máximo, quando pressionados por qualquer emergência fora do vulgar (alguma recompensa extraordinária), aumentam ou exageram os seus velhos métodos sem tocar nos princípios. O que é que, por exemplo, neste caso D..., foi feito para variar o princípio da ação? Que são todas essas perfurações, essas buscas, essas sondagens, esses exames no microscópio? Que é essa divisão do prédio em centímetros quadrados, se não o exagero da aplicação de um princípio ou conjunto de princípios de investigação baseados num conjunto de noções respeitante à astúcia humana a que o prefeito, pela longa rotina da sua função, está acostumado? Não viste que ele dá como certo que toda a gente esconde uma carta, não forçosamente num buraco aberto à broca num pé de cadeira, mas pelo menos num qualquer buraco ou num canto fora de mão sugerindo pelo mesmo tipo de pensamento que leva uma pessoa a esconder uma carta num buraco aberto à broca num pé de cadeira?” (Poe, Edgar Allan. *Contos de Edgar Allan Poe*. São Paulo: Cultrix, 1985, p. 33).

³³⁴ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 242; ed. brasileira, p. 4.

longe de se limitarem aos erros cometidos em relação aos pongos, denotam um viés etnocêntrico”³³⁵.

Cabe, agora, determinar uma metodologia de pesquisa capaz de extinguir as interrogações que versem sobre a eventual humanidade desses seres. Há, no segundo *Discurso*, a alusão a um meio experimental que, de acordo com autor, poderia esclarecer a questão para atestar ou refutar a humanidade desses seres por meio da demonstração. Rousseau menciona a experiência do cruzamento entre um humano e um *pongo*³³⁶. No caso de haver concepção, deve-se testar a fertilidade da prole proveniente do cruzamento. Porém, por ser “eticamente impossível”³³⁷, o autor logo o descarta.

Haveria, no entanto, um meio pelo qual, se o orangotango ou outros seres fossem da espécie humana, os observadores mais grosseiros poderiam disso se assegurar, até mesmo com demonstração; mas além de uma única geração não ser suficiente para essa experiência, ela deve passar por impraticável, pois seria preciso que o que não passa de uma suposição fosse demonstrado como verdadeiro, antes que a prova que deveria constatar o fato pudesse ser tentada inocentemente.³³⁸

Conforme o segundo *Discurso*, o único critério (eticamente) válido capaz de responder e julgar a animalidade ou a humanidade dos *pongos*, tal como a de qualquer outra criatura, é a perfectibilidade, ou melhor, seus efeitos. A constatação e a confirmação

³³⁵ Robert, Thomas. “Rousseau et les Pongos”. *Revue de primatologie* [En ligne], 4, 2012, document 3, mis en ligne le 15 décembre 2012, Consulté le 25 novembre 2015. URL: <http://primatologie.revues.org/1009>

³³⁶ “O caso dos Pongos merece ser reservado até que se tenha conduzido as experiências que provarão que esta espécie, que não pode ser cruzada com a espécie humana, é realmente distinta dela, como é, para Rousseau, o caso dos macacos” (Duchet, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*. Paris: Albin Michel, 1995, p. 242). A referência aqui é, claramente, Buffon. Duas importantes passagens da *História natural* podem levar o leitor a imaginar esse experimento: uma passagem, já citada nesta seção, diz respeito ao tomo II (Buffon. *Histoire naturelle*. “Histoire des animaux”. T. II, 2008, pp. 108-109); a outra, será abordada e outro momento desta tese, diz respeito ao tomo IV (Buffon. *Histoire naturelle*. “L’Âne”. [T. IV]. In: *Œuvres*, 2007, p. 559).

³³⁷ Herzfeld, Chris. “Les pongos et les jockos sont-ils des animaux ou des hommes ? L’épreuve de l’incertitude, de Rousseau aux singes parlants”, *Revue de primatologie* [En ligne], 4 | 2012, document 2, mis en ligne le 15 décembre 2012, Consulté le 25 novembre 2015. URL: <http://primatologie.revues.org/1010>. “A experiência pensada por R. consiste em tentar cruzar um humano e um orangotango. O pertencimento a uma mesma espécie define-se pela interfecundidade. No entanto, para proceder ‘inocentemente’ (isto é, sem cometer uma falta religiosa ou moral) a esta experiência, seria preciso primeiro assegurar-se de que os orangotangos seriam de fato homens (já que a relação sexual de um homem com um animal é o objeto de uma proibição religiosa e moral)” (Bachofen, Blaise; Bernardi, Bruno. “Notes”. In: Rousseau. *Discours sur l’origine de l’inégalité*. Paris: GF Flammarion, 2008, p. 282, note 244).

³³⁸ *Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, p. 21; ed. brasileira, p. 305.

dos efeitos da perfectibilidade – raiz comum da linguagem, da razão, da possibilidade de utilizar o fogo e de toda e qualquer capacidade que exceda aquelas dos animais – tornar-se-iam o critério essencial de um futuro programa experimental que trataria de maneira científica a questão do pertencimento dos *pongos* ao gênero humano. Esta questão se resolverá, portanto, empiricamente. Nas palavras de Jean-Luc Guichet, a nota X

aparece como uma verdadeira aplicação prática dos critérios revelados pelo grande discurso antropológico da primeira parte da obra, como uma primeira tentativa de verificação de sua pertinência sobre o campo para o teste de objetos precisamente a interrogar e identificar. Ela apresenta, assim, uma simetria em negativo da descrição em positivo da especificidade humana, como se, sob o texto principal, os *pongos* caminhassem paralelamente aos homens selvagens que, acima, exibiam seus critérios de identificação. Esses critérios são essencialmente os mesmos em ambos os casos e concentram-se na perfectibilidade. Eles simplesmente passam do plano geral da dedução para o mais concreto da indução.³³⁹

Foi exatamente esse o critério que permitira negar com segurança a humanidade aos macacos (*singes*)³⁴⁰. Este não possuem, sustenta Rousseau, nenhum traço da faculdade de aperfeiçoar-se³⁴¹. Seria preciso, pois, empreender experiências e assegurar por demonstrações se os *pongos* e os orangotangos são realmente perfectíveis. “Experiências”, afirma Rousseau, “que não parecem ter sido feitas com o devido cuidado em relação ao pongo e ao orangotango para que se possa tirar a mesma conclusão”³⁴².

O estágio embrionário da antropologia e do estudo do homem no século XVIII não autoriza tais experiências. Como já dissera no prefácio do *Discurso*, a ciência do homem ainda engatinha e não é capaz de oferecer instrumentos e métodos confiáveis. “O mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos [...] parece ser aquele do homem”, nos diz o autor³⁴³. É preciso suspender o julgamento, até que novas luzes

³³⁹ Guichet, Jean-Luc. *Rousseau: l'animal et l'homme: L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006, p. 305.

³⁴⁰ Como Rousseau investiga a possível humanidade dos *pongos*, ele diferencia os *pongos* dos macacos (*singes*). Estes últimos são atestadamente animais.

³⁴¹ “Lembro-me de ter visto um macaco fazer essa mesma manobra que não querem admitir poderem os *pongos* fazer; é verdade que, não estando então minhas ideias voltadas para esse lado, cometi eu mesmo a falta que censuro em nossos viajantes e descuidei de verificar se a intenção do macaco era, com efeito, manter o fogo ou simplesmente, como creio, imitar a ação de um homem. Seja como for, está bem demonstrado que o macaco não é uma variedade de homem, não apenas porque ele é privado da faculdade de falar, mas, sobretudo, porque se tem a certeza de que sua espécie não é capaz de aperfeiçoar-se, o que constitui o caráter específico da espécie humana” (*Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 211; ed. brasileira, p. 305).

³⁴² Idem, p. 211; ed. brasileira, p. 305.

³⁴³ Idem, p. 122; ed. brasileira, p. 232.

possam abrir outros caminhos. A suspensão deve transformar-se em resolução, qual seja: tratar os grandes primatas antropoides da África e da Ásia como homens de uma raça desconhecida, em vez de correr o risco de contestar a natureza humana de seres que poderiam porventura possuí-la. Se esse reconhecimento se mostrar futuramente falho e equivocado, tal fato certamente será um erro menos grave do que descobrir que esses supostos animais seriam, na realidade, homens. Na falta de um critério científico, a decisão de Rousseau se baseia em um preceito moral.

Um esclarecimento se faz urgente. Rousseau nunca concordou com nenhuma teoria da transformação de uma espécie em outra diferente³⁴⁴ – ao contrário do que parece sugerir a leitura de Robert Wokler presente em seu famoso artigo sobre Rousseau e os macacos (1978)³⁴⁵. Diferentemente da opinião de Wokler, pode-se dizer que Rousseau tinha plena convicção de que a espécie ocupava um lugar fixo na cadeia dos seres criada por Deus. Goldschmidt é taxativo em afirmar que Rousseau não pode ser considerado nem mesmo um “transformista restrito”, devendo, com isso, ser colocado ao lado de Buffon entre os fixistas³⁴⁶. Nesse sentido, quando Rousseau supõe que o orangotango é uma variedade do homem primitivo, o faz postulando se tratar de uma espécie zoológicamente distinta dos macacos e dos símios, mas idêntica à espécie humana. Em

³⁴⁴ Como bem disse Jacques Roger, “não existe o transformismo se não se admite a passagem natural de uma espécie a outra” (Roger, Jacques. “Buffon et le transformisme”. In: *Pour une histoire des sciences à part entière*. Paris: Albin Michel, 1995, p. 273).

³⁴⁵ Wokler, Robert. “Perfectibles apes in decadent cultures: Rousseau’s anthropology revisited” (originalmente, *Daedalus*, 1978, pp. 107-134). In: *Rousseau, the age of Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press, 2012. O mesmo autor sugere a mesma leitura em outro texto: “não havia, para Rousseau, nenhuma ruptura na *scala naturae*, nenhum degrau faltando na escala da natureza. De tais alegações, que efetivamente animalizam a natureza humana (ou pelo menos ligam o abismo entre nossa própria espécie e as dos grandes macacos), ele concluiu que a criatura comumente chamada de orangotango, que significa “homem das florestas” em malaio, pode de fato ser um progenitor da humanidade. O *Discurso sobre a desigualdade*, embora seja uma história conjectural da raça humana que busca abstrair nossa natureza das forças sociais que a corromperam, acaba sendo uma ótima obra de primatologia empírica, uma vez que o retrato que Rousseau faz do ser solitário, frugívoro, indolente e itinerante descrito no texto, de fato, concorda bastante com o verdadeiro orangotango do sudeste asiático e forma uma das melhores descrições disponíveis no Ocidente até o trabalho de campo realizado no final dos anos 1960 por Biruté Galdikas, John MacKinnon e Peter Rodman” (Wokler, Robert. “Anthropology and conjectural history in the enlightenment”. In: *Inventing human science. Eighteenth-century domains*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1995, p. 43). O artigo de José Oscar Marques, intitulado “Rousseau, fundador das ciências do homem?”, concorda com as análises e com a interpretação de Wokler (In: *Verdades e mentiras: trinta ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau*. Ijuí: Editora Unijuí, 2005, pp. 249-272).

³⁴⁶ Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1983, pp. 242-246.

nenhum momento significa dizer que o homem provém do orangotango, ou vice-versa, nem que Rousseau tenha aderido à uma filosofia continuísta. A distinção de essência – e não meramente de grau – é reafirmada entre o homem e o restante do reino animal. Onde se segue que um francês e um orangotango são ou podem ser igualmente homens, do mesmo modo que Victor de Aveyron e Voltaire podem ser considerados como representantes da espécie humana. Se correta a hipótese, o termo orangotango não significaria senão uma nomenclatura para uma variedade encontrada na espécie humana, de maneira semelhante a Buffon que outrora tinha distinguido os lapões, os negros, os europeus, etc., mantendo, sem contradição, a unidade genética e originária da espécie humana.

Rousseau institui o princípio da fixidez ao pensar as mais diferentes espécies que compõem o reino animal e, ao mesmo tempo, indica a ideia de plasticidade no interior de uma mesma espécie, concebendo também a natureza humana como passível de sofrer inúmeras alterações e mudanças durante o curso de seu desenvolvimento ontogênico ou filogênico. Tal fato é sugerido na abertura da primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade* e, salientamos, não há nenhuma contradição nisso.

Como tal, se a possibilidade de seres humanos dotados de cauda é relatada, com um crédito bastante relativo, o bipedismo, por sua vez, não é em absoluto questionado. Em contrapartida, a possibilidade de modificações anatômicas pela influência do meio e dos hábitos transmitidos de geração em geração é bastante aceita por Rousseau.³⁴⁷

Isso não significa de forma alguma aderir às teorias transformistas. Em nenhum desses casos Rousseau contradiz sua oposição ao transformismo, tal como desenvolvido na nota III de seu *Discurso*. Toda transformação anatômica, entendida como uma passagem potencial de uma espécie à outra, permanece proscriita.

2.2 - Buffon

Ao longo de muitos textos, Rousseau toma abertamente de empréstimo inúmeras passagens da *História natural*. O *Emílio*³⁴⁸, o *Discurso sobre a desigualdade* e, sobretudo, suas notas comprovam esse hábito. Rousseau recorre corriqueiramente a Buffon tendo em vista melhor fundamentar suas hipóteses e melhor construir sua imagem

³⁴⁷ Robert, Thomas. “Rousseau et les Pongos”. *Revue de primatologie* [En ligne], 4, 2012, document 3, mis en ligne le 15 décembre 2012, Consulté le 25 novembre 2015. URL: <http://primatologie.revues.org/1009>

³⁴⁸ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 382, note 2; ed. brasileira, p. 162.

do homem no puro estado de natureza. Como disse Starobinski, “sobre todas as questões de ciências, é a autoridade de Buffon que o *Discurso* alega constantemente, com uma admiração que não teme em se confessar”³⁴⁹. Esta confissão se explicita em nota, mais precisamente a segunda escrita por Rousseau: “desde o meu primeiro passo, apoio-me com confiança sobre uma dessas autoridades respeitáveis para os filósofos, pois elas vêm de uma razão sólida e sublime que somente eles sabem encontrar e sentir”³⁵⁰.

A sequência desse excerto desfaz qualquer equívoco e certifica mesmo tratar-se de Buffon, pois reproduz uma longa passagem do capítulo *Da natureza do homem*, segundo volume da *História natural* (1749). Nela Buffon escreve: “qualquer que seja o interesse que tenhamos em conhecer nós mesmos, não sei se não conhecemos melhor tudo o que nos é estranho”. Na sequência, o naturalista nos diz que o homem prioriza o aspecto exterior (corporal ou material) e, por conseguinte, desdenha e não desenvolve o lado espiritual, chamado de sentido interior³⁵¹. Isso faz com que ele se aliene, isto é, permaneça constantemente fora de si mesmo.

Providos, pela natureza, de órgãos unicamente destinados à nossa conservação, nós os empregamos apenas para receber impressões estrangeiras, buscamos apenas nos estender ao exterior e a existir fora de nós mesmos; ocupados demasiadamente em multiplicar as funções de nossos sentidos e em aumentar a extensão exterior de nosso ser, raramente usamos o sentido interior que nos reduz a nossas verdadeiras dimensões e que nos separa de tudo o que não nos pertence; é, no entanto, deste sentido que devemos nos servir se desejamos nos conhecer, sendo o único por meio do qual podemos nos julgar. Mas como dar a esse sentido sua atividade e toda sua extensão? Como liberar nossa alma, na qual ele reside, de todas as ilusões de nosso espírito? Perdemos o hábito de empregá-la, ela permaneceu sem exercício em meio ao tumulto de nossas sensações corporais, secou pelo fogo de nossas paixões; o coração, o espírito, os sentidos, tudo trabalhou contra ela.³⁵²

Inúmeros são os paralelos e diálogos que se podem erigir entre as obras de Buffon e de Rousseau. No que concerne à antropologia ou ao estudo do homem, eles aparecem desde a primeira frase do prefácio do *Discurso sobre a desigualdade* – o que nos remete

³⁴⁹ Starobinski, Jean. “Rousseau et Buffon”. In: *Jean-Jacques Rousseau et son œuvre: Problèmes et recherches*. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1964 (pp. 135-147), p. 135. Este mesmo artigo foi, posteriormente, publicado junto aos ensaios que compõem o final da obra *Jean-Jacques Rousseau: a Transparência e o obstáculo*.

³⁵⁰ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 195; ed. brasileira, p. 291.

³⁵¹ Buffon voltará a abordar a noção de sentido interior no *Discurso sobre a natureza dos animais* (1753), todavia, o termo possuirá uma acepção totalmente distinta da expressa em 1749.

³⁵² Buffon. *Histoire naturelle*. “Histoire naturelle de l’homme”. T. II, 2008, pp. 451-453; *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, pp. 195-196; ed. brasileira, pp. 291-292.

diretamente à passagem de Buffon, citada acima –, em que Rousseau abre os olhos do leitor para a *História natural do homem* e para o grau minguado de desenvolvimento do conhecimento acerca do homem: “o mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos me parece ser aquele do homem”, diz o segundo *Discurso*³⁵³. Rousseau também nos conta uma história na qual os homens passam a viver alienados (se é que podemos utilizar esse termo): “o selvagem vive em si mesmo; o homem sociável, sempre fora de si, vive apenas na opinião dos outros”³⁵⁴. Os processos de alienação narrados por cada um dos autores são bastante distintos entre si. No terceiro tomo da *História natural* – mais precisamente na seção dedicada à variedade observada na espécie humana –, Buffon sugere, todavia, numa formulação que veio a se tornar clássica em Rousseau, a possibilidade de que a virtude pertença mais ao “homem selvagem do que ao homem civilizado”, e de que o vício tenha nascido “apenas na sociedade”³⁵⁵.

Não convém entrar nos detalhes da argumentação de Buffon sobre esta sugestão. O interessante é notar que ambos os autores constatarem que o estágio de desenvolvimento da ciência do homem está aquém dos sistemas de conhecimentos existentes. Como, então, explicar esse atraso da antropologia em relação aos outros ramos do saber e como conduzi-la ao bom caminho? Estabelecer a dignidade desse conhecimento e colocar o homem, ser único e superior, em sua posição verdadeira na escala dos viventes são alguns dos objetivos de Buffon. Tais objetivos estão perto³⁵⁶ e, ao mesmo tempo, muito distantes dos almejados por Rousseau³⁵⁷. Por essas e outras razões, convém considerar que a

³⁵³ Idem, p. 122; ed. brasileira, p. 233. As páginas da *Profissão de fé* são bastante esclarecedoras sobre esse ponto: “nós mesmos; não conhecemos nem nossa natureza, nem nosso princípio ativo; mal sabemos se o homem é um ser simples ou composto; mistérios impenetráveis cercam-nos por toda parte; eles estão acima da região sensível; para penetrá-los, acreditamos ter inteligência e só temos imaginação” (*Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 568; ed. brasileira, p. 376).

³⁵⁴ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 193; ed. brasileira, p. 287.

³⁵⁵ Buffon. *Histoire naturelle*. “Variétés dans l'espèce humain”. T. III, 2009, p. 534.

³⁵⁶ Rousseau defende a imagem do homem como o rei do universo: “é verdade, portanto, que o homem é o rei da terra que ele habita, pois, não somente ele doma todos os animais, não somente dispõe dos elementos por sua indústria, mas também só ele na terra sabe dispor deles, e ainda se apropria, pela contemplação, até mesmo dos astros dos quais não pode aproximar-se. Mostrem-me outro animal na terra que saiba fazer uso do fogo e que saiba admirar o sol. Qual! Posso observar, conhecer os seres e suas relações; posso sentir o que é ordem, beleza e virtude; posso contemplar o universo, elevar-me até a mão que o governa; posso amar o bem e praticá-lo; e comparar-me-ia aos animais? Alma abjeta, é tua triste filosofia que te torna semelhante a eles; ou antes, queres em vão aviltar-te, teu gênio depõe contra teus princípios, teu coração benfazejo desmente tua doutrina, e o próprio abuso de tuas faculdades prova a excelência delas, apesar de ti” (*Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 582; ed. brasileira, p. 389). Ver o capítulo “Da degeneração dos animais” (Buffon. *Histoire naturelle*. [T. XIV]. In: *Œuvres*, 2007, p. 1017).

³⁵⁷ Para Rousseau, todavia, essa superioridade da espécie humana não pode converter-se em amor-próprio e orgulho. Sobre isso, remeto o leitor às páginas do livro de Maurizio Viroli, *La théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1988.

História natural do homem constitui um precedente particularmente precioso para a elaboração de suas reflexões.

O longo capítulo sobre as *Variedades na espécie humana*, rico em fontes e informações, é particularmente frutífero para a compreensão das diferenças constatadas entre os diversos povos que habitam o globo terrestre. Nesse capítulo, Buffon passa toda a humanidade em revista, descrevendo os mais diversos povos a partir da análise e da crítica das informações colhidas pelos viajantes, apresentadas nos diários e nas crônicas. Lemos no *Discurso sobre a desigualdade* que “houve, e há ainda, talvez, nações de homens de altura gigantesca”, “que os lapões, e principalmente os groenlandeses, estão muito abaixo da altura média dos homens”, ou ainda, “que há povos inteiros com caudas, como os quadrúpedes”, pois essas informações se encontram, não sem o devido exame crítico, (também) em Buffon³⁵⁸. Sem dúvida, o diretor do jardim do rei é um dos homens de seu século que melhor conheceu e explorou a literatura de viagens, na medida em que “esse conhecimento constitui a base mesma de sua obra”³⁵⁹. Razão pela qual alguns consideram que a *História natural* de Buffon constitui o alicerce “mais sólido” empregado por Rousseau – o que evidentemente não significa dizer que tenha sido o único³⁶⁰, tal como Starobinski havia sugerido –, no que relaciona-se a vários domínios científicos da época, e não somente aos relatos de viagens.

Dito isto, a fim de estabelecer em pormenor as continuidades e rupturas existentes entre esses dois autores, faz-se necessário repassar as principais linhas que guiaram as reflexões do naturalista e diretor do jardim do rei. Trata-se, pois, de compreender basicamente dois elementos da obra de Buffon, a saber: 1) a peculiaridade da natureza humana frente àquela dos animais – de modo a delimitar seguramente a fronteira que separa a animalidade da humanidade – e quais os elementos constitutivos do homem que ainda são compartilhados com os demais animais; 2) a hipótese monogenista que garante a unidade da espécie humana frente à variedade encontrada na conformação física e nos costumes. Abordaremos no presente capítulo o primeiro elemento, deixando o segundo para ser desenvolvido no quarto capítulo desta tese.

³⁵⁸ Na verdade, Buffon não foi o primeiro a relatar tais casos. Os mesmos exemplos podem ser encontrados em muitos outros autores do período. Dentre eles, podemos destacar a figura de Maupertuis, já que é sabida a influência que este autor exerceu sobre Buffon. Em duas de suas obras – *Vénus physique*, de 1745, e *Lettre sur le progres des sciences*, de 1752 – pode-se localizar os mesmos casos.

³⁵⁹ Duchet, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris: Albin Michel, 1995 [première édition 1971], p. 232.

³⁶⁰ Morel, Jean. “Recherches sur les sources du Discours de l’inégalité”. *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*, tome cinquième. Paris: Honoré Champion, 1909, p. 179.

Tendo estes objetivos em mente, é fácil perceber que a *História natural do homem*, de 1749 (tomos II e III da *História natural*) e o *Discurso sobre a natureza dos animais*, de 1753 (tomo IV), formam o núcleo duro de nossos interesses. Todavia, é importante lembrar que as reflexões antropológicas de Buffon não cessaram de se precisar e de se enriquecer ao longo dos trinta e seis volumes e quase quatro décadas de publicação. Por isso, outros textos serão aqui fundamentais, como, por exemplo, *Os animais carnívoros*, de 1758 (tomo VII), e a *Nomenclatura dos macacos*, de 1766 (tomo XIV). Michèle Duchet forneceu, em seu livro *Anthropologie et histoire au siècle des lumières* (1971), um quadro no qual pode-se localizar todas as entradas do tema da antropologia ou da teoria do homem na obra de Buffon. Vejamos³⁶¹.

Textes	Ano	Tomo
De la nature de l'homme	1749	Tome II.
Variétés dans espèce humaine	1749	Tome III.
Discours sur la nature des animaux	1753	Tome IV.
Les animaux domestiques	1753	Tome IV.
Les animaux sauvages (<i>Cerf</i>)	1756	Tome VI.
Les animaux carnassiers (<i>le Castor</i>)	1758	Tome VII.
(<i>le Lion</i>)	1760	Tome VIII.
Animaux de l'ancien continent, Animaux du nouveau monde,	1761	Tome IX.
Animaux communs aux deux continents (<i>l'Eléphant</i>)	1764	Tome XI.
De la Nature: Première vue	1764	Tome XII.
Seconde vue	1765	Tome XIII.
Nomenclature des Singes	1766	Tome XIV.
De la dégénération des animaux	1766	Tome XIV.
Les singes du nouveau monde	1767	Tome XV.
Des Mulets	1776	Suppléments, Tome III.
Additions aux		

³⁶¹ Duchet, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris: Albin Michel, 1995 [première édition 1971], p. 231.

Variétés dans l'espèce humaine	1777	Suppléments, Tome IV.
Epoques de la nature	1778	Suppléments, Tome V.

Tendo como objetivo esboçar as linhas mestras – nem sempre contínuas – que regem o discurso buffoniano sobre o homem, dos primeiros volumes da *História natural* às *Épocas da natureza*, é indispensável abarcar todos esses textos e esclarecê-los uns pelos outros. Não sendo nosso propósito compreender de maneira exaustiva a antropologia de Buffon em toda a sua extensão, contentar-nos-emos em apresentar apenas alguns desses textos, principalmente os que dialogam diretamente com os limites e os objetivos traçados para esta pesquisa.

Em primeiro lugar, cabe interrogar sobre a possibilidade de se falar de uma antropologia em Buffon. Tudo indica que sim, já que ao longo da *História natural do homem* (tomos II e III) encontram-se um discurso metafísico sobre a natureza do homem, uma parte que trata o homem em seus diferentes estados (infância, puberdade, idade viril, velhice e morte) e que discute as operações dos sentidos com um acento especial ao papel exercido pelo tato, e, finalmente, um capítulo dotado de uma inflexão etnológica sobre a variedade na espécie humana. De acordo com Michèle Duchet, o objetivo da *História natural do homem* é exatamente a investigação do humano: o homem “sentindo, vivendo, pensando, agindo como um homem”³⁶² e não como mero animal. Jacques Roger, por sua vez, precisa que “o homem está presente em toda a *História natural*, explicitamente ou implicitamente, porque é ao mesmo tempo o sujeito que conhece” (autor dessa história e sujeito do discurso) “e um ser vivo dentre outros” (objeto do discurso e do conhecimento), “embora evidentemente revestido, aos seus próprios olhos, de uma dignidade eminente”³⁶³.

Isso significa, entre outras coisas, que mesmo distinto, o homem é colocado entre os demais animais. Por mais que Buffon pareça acentuar uma das duas direções que guiam a definição de antropologia presente no *Dictionário de Trévoux*, edição de 1752 –

³⁶² Duchet, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris: Albin Michel, 1995 [première édition 1971], p. 234.

³⁶³ Roger, Jacques. “Buffon et la théorie de l’anthropologie”. In: *Enlightenment studies in honour of Lester G. Crocker*. Edited by Alfred J. Bingham and Virgil W. Topazio. Oxford: The Voltaire Foundation, 1979, p. 253.

talvez por uma prudência decorrente de seu cargo e posição oficiais –, é importante notar que ele não desconsidera a outra³⁶⁴. Ele incorpora em suas reflexões o duplo aspecto sublinhado em 1752: em um sentido geral, a antropologia possui duas partes, sendo que “uma trata da alma do homem e outra, de seu corpo”³⁶⁵. A antropologia possui, portanto, um viés metafísico que considera o homem enquanto um ser espiritual, dotado de alma e de razão, e um viés naturalista que examina o aspecto animal do homem ou o que ele possui em comum com os demais animais, pelo menos com aqueles que mais se lhe assemelham.

Em vista disso, ao longo da *História natural* – particularmente as páginas dedicadas à história natural do homem – podem ser encontrados dois conjuntos de afirmações opostas, cuja tensão jamais será claramente superada³⁶⁶. De um lado, Buffon se apresenta enquanto um típico autor do século XVIII, isto é, herdeiro de Locke e partidário da teoria sensualista. Muitas passagens do tomo III (*Do sentido da vista*, *Do sentido do ouvido* e *Dos sentidos em geral*) sugerem isso; o homem imaginado – o equivalente buffoniano da estátua de Condillac – que se desperta para o mundo e o *Discurso sobre a natureza dos animais* provam que as ideias vêm dos sentidos: elas não seriam senão sensações comparadas, diz o autor. Há ainda, tanto no tomo II quanto no III, a crítica que Buffon direciona ao hábito de enfaixar os recém-nascidos. Tal atitude, deixando de favorecer o exercício e o desenvolvimento do sentido do tato, promove uma diferenciação intelectual entre os homens³⁶⁷. Por outro lado, Buffon não se contenta em dizer que a comparação exterior entre o homem e o animal – da qual se pode extrair a superioridade da conformação dos membros humanos e o maior aperfeiçoamento de seu sentido do tato – demonstra de modo suficiente a maior dignidade humana. Ele marca a superioridade metafísica do homem. Nesses termos, o pensamento é considerado de uma natureza distinta das vibrações físicas que provocam as sensações e que, se a ideia vem da sensação, a atividade intelectual lhe é independente. A seus olhos, mesmo se retirarmos a visão, a audição e o toque, o pensamento ainda permanecerá³⁶⁸.

³⁶⁴ Idem, p. 255; ou ainda, do mesmo autor, *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*. Paris: Fayard, 1989, p. 208-222.

³⁶⁵ Verbetes “Anthropologie” do *Dictionnaire Universel François et Latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux*. Tome I. Paris: Compagnie des Libraires Associés, 1752, p. 689.

³⁶⁶ Roger, Jacques. *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1993, p. 536.

³⁶⁷ Buffon. *Histoire naturelle*. “Histoire naturelle de l’homme”. T. III, 2009, p. 388.

³⁶⁸ Idem, p. 537.

Um cego não tem nenhuma ideia do objeto material que nos representa as imagens dos corpos; um leproso, de pele insensível, não teria nenhuma das ideias que o toque proporciona; um surdo não pode conhecer os sons; que se destruam sucessivamente esses três meios de sensação no homem deles dotado, a alma não existirá menos, suas funções interiores subsistirão e o pensamento ainda se manifestará em seu interior.³⁶⁹

Grosso modo, ao mesmo tempo em que o senhor de Montbard afirma que o homem forma “uma classe à parte”³⁷⁰, ele também declara que é preciso “colocá-lo na classe dos animais”³⁷¹. A posição real do autor da *História natural* se situa entre estas duas fórmulas opostas. Dito isto, não buscaremos conciliar essas duas séries argumentativas, porquanto a própria condição humana expressa esse duplo caráter: o aspecto espiritual e o material. Para nós, tanto faz se Buffon reproduz uma doutrina dualista e insiste na superioridade metafísica da natureza humana em relação a dos animais, almejando apenas se precaver contra as possíveis censuras feitas pela igreja³⁷² – tal como La Mettrie interpretava a obra de Descartes. Para o propósito traçado, basta desenvolver cada uma das partes, isto é, o discurso sensualista de Buffon e seus apontamentos metafísicos.

2.2.1 - Buffon e o discurso metafísico sobre o homem

O debate metafísico – que discute a peculiaridade da natureza humana frente àquela dos animais e a consequente delimitação da fronteira que separa a animalidade da humanidade – já aparece no capítulo “Da natureza do homem” que em 1749 abre a *História natural do homem*. Aos olhos do autor, o homem é definitivamente um ser à parte, distinto das outras espécies por possuir um princípio superior que não se deixa apreender pelas leis da mecânica e que lhe permite multiplicar ao infinito as operações de seu espírito e aumentar a distância que o separa dos animais. A interrogação que conduz as reflexões de Buffon é a seguinte: como reconhecer um homem, isto é, um ser vivo que manifeste os traços característicos da humanidade? Quais são as características dessa natureza humana que a tornam tão especial?

³⁶⁹ Buffon. *Histoire naturelle*. “Histoire naturelle de l’homme”. T. II, 2008, p. 458.

³⁷⁰ Buffon. *Histoire naturelle*. “De la nature de l’homme”. [T. II]. In: *Œuvres*, 2007, p. 190.

³⁷¹ Idem, p. 460.

³⁷² Em parte, essa é a interpretação de Jacques Roger em pelo menos três de seus textos: *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1993, p. 564; *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*. Paris: Fayard, 1989, p. 221, p. 247, pp. 248-269; e “Buffon et la théorie de l’anthropologie”. In: *Enlightenment studies in honour of Lester G. Crocker*. Edited by Alfred J. Bingham and Virgil W. Topazio. Oxford: The Voltaire Foundation, 1979.

Evocar estes traços é opor de forma massiva a animalidade à humanidade, dicotomia que implica, em sua própria formulação, que a diferença entre os animais e os humanos é de natureza diversa daquela que separa o tigre do leão, o cachorro do lobo, o protozoário do golfinho, o tubarão do carneiro, o papagaio do chimpanzé, o camelo da águia, o esquilo do lagarto, o elefante do gato, ou as formigas do bicho-da-seda. Todos os viventes destituídos do que constitui o próprio do homem são encerrados em um lugar-comum; todos eles são confinados em um singular genérico, o animal, e todos eles são natural e igualmente distintos dos homens.

Duas substâncias de naturezas distintas compõem e definem o humano, quais sejam: a alma e o corpo. No *Discurso sobre a natureza dos animais* (1753), Buffon se vale da expressão “*Homo duplex*”. Segundo ele,

o homem interior é duplo, é composto por dois princípios diferentes por sua natureza e contrários por sua ação. A alma, princípio espiritual e princípio de todo conhecimento, está sempre em oposição a esse outro princípio, animal e puramente material: o primeiro é uma luz pura que acompanha a calma e a serenidade, uma fonte salutar da qual emanam a ciência, a razão, a sabedoria; o outro é um falso brilho, que resplandece apenas na tempestade e na obscuridade, uma torrente impetuosa que traz consigo as paixões e os erros.³⁷³

No tomo II, no que compete ao aspecto material e ao corpo, Buffon hesita em afirmar categoricamente sua existência, talvez como forma de se precaver das críticas que porventura se lhe direcionariam alguns entusiastas da filosofia de Berkeley³⁷⁴. “A existência de nosso corpo e dos outros objetos exteriores é duvidosa”, nos comunica o autor³⁷⁵. Estamos “pouco seguros da existência” da substância que temos em comum com os animais, em contrapartida, convictos da existência da alma. A “substância de uma é simples, indivisível”, e tem apenas uma forma, “uma vez que ela se manifesta por uma única modificação, qual seja, o pensamento”, já a outra “é menos uma substância do que algo capaz de receber diversas formas relativas àquelas de nossos sentidos, tão incertas e tão variáveis quanto a natureza mesma desses órgãos”³⁷⁶. Apesar de questionar a certeza sobre a existência de nosso corpo e dos objetos exteriores, Buffon se limita em supô-la como dada e não pretende se enveredar em debates metafísicos a fim de refutar o

³⁷³ Buffon. *Histoire naturelle*. “Discours sur la nature des animaux”. T. IV, 2010, p. 166.

³⁷⁴ George Berkeley (1685-1753) sustenta, ou foi ao menos lido dessa maneira, que não há nenhuma possibilidade de sairmos de nós mesmos e provar que existe um mundo material externo.

³⁷⁵ Buffon. *Histoire naturelle*. “De la nature de l’homme”. T. II, 2008, p. 454.

³⁷⁶ Idem, pp. 453-454.

imaterialismo (de um Berkeley³⁷⁷). Ao contrário de Descartes, ele não pretende recorrer à veracidade divina para asseverar a existência do mundo exterior, contentando-se apenas em afirmar: “admitamos a existência da matéria e, embora sua demonstração seja impossível, tomemos as ideias ordinárias e digamos que ela existe, e existe tal qual a vemos”³⁷⁸.

Ainda que seja verdade que o homem pertença ao reino animal, assemelhando-se aos animais naquilo que ele tem de material “e que, querendo compreendê-lo na enumeração de todos os seres naturais, se é forçado a colocá-lo na classe dos animais”³⁷⁹; a alma (o próprio do homem) faz dele um ser superior a todos os outros. Essa superioridade se faz notar, primeiramente, no modo como o ser humano subjuga os demais seres vivos – e Rousseau se lembrará disso em seu segundo *Discurso* e no *Emílio*. Para Buffon, até mesmo “o mais estúpido dos homens” – que também possui uma alma – é capaz de “conduzir o mais espirituoso dos animais” – desprovido dela. Ele “o comanda e o faz servir aos seus usos, menos por força ou destreza do que pela superioridade da natureza e porque ele tem um projeto razoado, uma ordem de ações e uma sequência de meios pelos quais constrange o animal a lhe obedecer”³⁸⁰. Se houvesse outro ser na natureza dotado de alma ou de razão, certamente ele competiria com o homem para saber quem reinaria sobre as demais espécies. Ou ainda, se pelo menos existisse algum animal posicionado acima dos demais e abaixo dos seres humanos, tal fato seguramente se faria notar e, por conseguinte, esse ser dominaria os animais inferiores. Jamais se viu, no entanto, uma espécie de animal domesticar outra³⁸¹. Deus “penetrou” o corpo humano com “seu sopro divino”, afirma Buffon no tomo XIV (1766), e “se ele tivesse feito o mesmo favor” a qualquer outra espécie, até mesmo a mais vil ou a menos organizada, ela “logo teria se tornado a rival do homem; e vivificada pelo espírito, prevaleceria sobre as demais”³⁸².

Voltando ao tomo II da *história natural*, se comparamos o homem com o animal, indubitavelmente encontraremos semelhanças: tanto um quanto outro possuem “um

³⁷⁷ “Descartes também tinha explicado que a existência do mundo exterior nos era menos certa do que a do nosso próprio pensamento. Mas, aqui, Buffon parece seguir de preferência a argumentação de Berkeley, que, com muito mais detalhe do que Descartes, havia mostrado a diferença de natureza entre nossas sensações e os fenômenos físicos que as causam e acabava por negar a própria existência da matéria” (Roger, Jacques. *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*. Paris: Fayard, 1989, p. 212).

³⁷⁸ Buffon. *Histoire naturelle*. “De la nature de l’homme”. T. II, 2008, p. 457.

³⁷⁹ Idem, p. 460.

³⁸⁰ Idem, p. 461.

³⁸¹ Roger, Jacques. *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1993, p. 537.

³⁸² Buffon. *Histoire naturelle*. “Nomenclature des Singes”. T. XV (originalmente, T. XIV), 1771, p. 15.

corpo, uma matéria organizada, sentidos”. Todas as semelhanças exteriores, contudo, “não bastam para nos fazer dizer que a natureza do homem seja semelhante àquela do animal”³⁸³. Por isso, se colocamos o homem na mesma classe dos animais, é tão somente por um exercício de abstração que não retira em nada “a superioridade da natureza humana sobre aquelas dos brutos”. Trata-se de uma operação metodológica na qual “colocamos o homem” lado a lado “com o que lhe é mais assemelhado, até mesmo conferindo à parte material de seu ser a primeira posição”³⁸⁴; um exercício de abstração que se mostra parcial e que não abarca a totalidade da realidade e da natureza humanas. Deste modo, é indispensável compreender também o aspecto exclusivo e definidor do ser humano.

Já se apontou a forma exclusiva como o homem domestica, domina e subjuga os demais seres animados e, como essa forma deriva ou sinaliza a existência de algo a mais, a saber, o espírito, a alma ou a racionalidade nos seres humanos. Outros fatores também indicam a existência desse *algo a mais*. Destacam-se o pensamento, a linguagem, o aperfeiçoamento e a sociabilidade. Compreendê-los é tarefa fundamental para que as fronteiras entre os reinos animal e humano sejam claramente delimitadas. Ao destacar tais elementos, Buffon busca em linhas gerais refutar autores que sustentam, tal como o abade Bougeant em seu *Divertimento filosófico sobre a linguagem dos animais* (1739), que os animais possuem uma alma – e, ainda por cima, espiritual³⁸⁵ –, um tipo linguagem – mesmo que diferente das línguas humanas³⁸⁶ –, conhecimentos necessários para garantir sua conservação e satisfazer suas necessidades, memória, etc.

2.2.1.1 - A linguagem

No que concerne à substância imaterial, o autor assimila a alma ao pensamento, à razão, e afirma que a única possibilidade de a conhecer é por meio de seus efeitos ou pela natureza de suas operações. Se ser e pensar são para ele uma só e mesma coisa – de tal sorte que o pensamento se converte em condição necessária para a apreensão da alma –, se a reflexão ou a associação de ideias forma a essência do pensamento e se a linguagem

³⁸³ Buffon. *Histoire naturelle*. “De la nature de l’homme”. T. II, 2008, pp. 460-461.

³⁸⁴ Idem, p. 460.

³⁸⁵ Bougeant. *Amusement philosophique sur le langage des bêtes*. Genève: Librairie Droz; Lille: Librairie Giard, 1954, p. 55.

³⁸⁶ Essa linguagem é mesmo necessária, já que muitos animais são feitos para viverem em sociedade – como os castores, formigas, abelhas – ou em família. Na sociedade dos castores, “tudo se faz com ordem e em concerto” (Idem, pp. 74-75). Aos olhos de Bougeant, isto supõe a necessidade de uma linguagem comum.

constitui seu signo sensível, concebe-se que a combinação de ideias e a linguagem são dois atributos exclusivos do ser humano e se referem ao aspecto espiritual de sua configuração, não ao material. Segundo Buffon – neste ponto ele se vale de uma formulação cuja proximidade com os textos de Descartes salta aos olhos –, se os homens possuem linguagem é porque eles também possuem o pensamento, ao passo que os animais são destituídos dessas duas operações. O animal não fala nem pensa, e não fala justamente porque é incapaz de formular qualquer coisa que possa ser relacionada com o pensamento.

A linguagem é um predicado exclusivo que revela a existência da alma, ela é o veículo responsável por declarar, manifestar e mostrar o espírito. Para Buffon, bem como para Descartes, esta disposição de exprimir por signos o mundo do pensamento não é determinada por nenhuma organização fisiológica do homem.

O homem oferece por meio de um signo exterior o que se passa dentro dele, comunica seu pensamento pela palavra, e esse sinal é comum a toda espécie humana; o homem selvagem fala tanto quanto o homem policiado, e ambos falam naturalmente, e falam para serem ouvidos: nenhum dos animais tem esse signo do pensamento, e isso não se deve, como comumente se acredita, por falta de órgãos; a língua do macaco pareceu aos anatomistas tão perfeita quanto a do homem: o macaco falaria, então, se pensasse. [...] Eles não têm, portanto, pensamento, mesmo no menor grau.³⁸⁷

Os homens, tanto o selvagem quanto o civil – não importa a distância que os separam – falam, ao passo que o animal não, mesmo aquele dotado de uma estrutura fisiológica completa para a modulação da voz. Alguns, como os papagaios, são até capazes de imitar a voz humana, mas nada neles indica nem atesta que esta imitação exprima algo que possa ser relacionado ao pensamento. Em suma, eles não conseguem indicar a existência de ideias.

É tão verdade que não é por falta de órgãos que os animais não falam, que conhecemos várias espécies para as quais ensinamos a pronunciar palavras e até a repetir frases longas [...] mas nunca foi possível dar-lhes a ideia que estas palavras exprimem [...]. Não são os poderes mecânicos ou os órgãos materiais, mas é o poder intelectual, é o pensamento que lhes falta.³⁸⁸

³⁸⁷ Buffon. *Histoire naturelle*. “De la nature de l’homme”. T. II, 2008, pp. 461-462.

³⁸⁸ Idem, p. 464.

Em uma nota dessa mesma página, Buffon chega a relatar a anedota narrada em um volume da *História da Academia Real de Ciências*: trata-se da menção feita por Leibniz do curioso caso de um cachorro que aprendeu, por meio de um jogo de estímulo e resposta, “a pronunciar algumas palavras em alemão e francês”³⁸⁹. Em 1766, na *Nomenclatura dos macacos*, tomo XIV, a ideia de que não é a organização fisiológica a responsável pela linguagem será reforçada pelo autor.

A alma, o pensamento, a palavra não dependem, portanto, da forma ou da organização do corpo; trata-se de um dom particular, feito apenas para o homem, uma vez que o orangotango que não fala nem pensa, tem, não obstante, o corpo, os membros, os sentidos, o cérebro e a língua inteiramente semelhantes ao homem; uma vez que ele pode fazer ou falsificar todos os movimentos, todas as ações humanas e, no entanto, não realiza nenhum ato do homem.³⁹⁰

Ainda que possa haver muitas semelhanças entre o homem e os grandes macacos antropoides ou qualquer outro animal, o pensamento (marca interna) e a linguagem (externa) de que estão dotados os homens cria um intervalo intransponível separando-os³⁹¹. De um ponto de vista fisiológico, a língua e todos os órgãos responsáveis pela fala são rigorosamente os mesmos, nos homens e nos macacos antropoides, todavia, este fato não capacita os últimos a falar. O mesmo se passa com o cérebro: a despeito de possuir a mesma forma e a mesma proporção em ambos, os macacos não pensam. A razão é a única diferença que importa para distinguir o humano dos animais, é a prova cabal de que a matéria, por si só, embora perfeitamente organizada, será incapaz de produzir o pensamento ou a palavra sem que seja animada por um princípio superior, a alma.

³⁸⁹ “Sem um fiador como Leibniz, testemunha ocular, não teríamos a ousadia de relatar que perto de Zeits em Misnie existe um cão que fala. É um cão de camponês, de figura das mais comuns e de tamanho medíocre. Uma criança pequena ouviu-o pronunciar alguns sons que acreditou se assemelhar a palavras alemãs e, nisso, colocou na cabeça ensinar-lhe a falar. O mestre, que não tinha nada melhor para fazer, não poupou tempo, nem suas dificuldades e o discípulo, felizmente, tinha disposições difíceis de serem encontradas em outro. Por fim, depois de alguns anos, o cão soube pronunciar cerca de trinta palavras. Contam nesse número termos como *Chá, Café, Chocolate, Assembleia*, palavras francesas que passaram ao alemão tais como são. Deve-se notar que o cão tinha três anos quando foi colocado na escola. Ele fala apenas por eco, isto é, depois de ter seu mestre pronunciado uma palavra, e parece que ele repete apenas por força e apesar de si mesmo; muito embora não seja maltratado. Mais uma vez, Leibniz o viu e o ouviu” (*Histoire de l’Académie Royale des Sciences*, année 1715, Paris, Imprimerie Royale, 1718, pp. 3-4. Citação extraída das notas de Stéphane Schmitt. In Buffon. *Histoire naturelle*. “De la nature de l’homme”. T. II, 2008, p. 464).

³⁹⁰ Buffon. *Histoire naturelle*. “Nomenclature des Singes”. T. XV (originalmente, T. XIV), 1771, p. 14.

³⁹¹ Idem, p. 15.

2.2.1.2 - A capacidade inventiva e de aperfeiçoamento

Outra característica exclusiva ao homem é sua capacidade para inventar e se aperfeiçoar. Buffon, como bem observou Franck Tinland, “concorda com Rousseau sobre o fato da perfectibilidade ser a marca própria do homem, o elemento a partir do qual se reconhece ‘a espiritualidade de sua alma’”³⁹². Cabe observar que a perfectibilidade em Buffon é bem diferente daquela dos escritos de Rousseau. A noção de aperfeiçoamento mobilizada por Buffon está intimamente associada à razão: o homem só se aperfeiçoa por ser um agente racional. Ao passo que em Rousseau, a razão representa ela própria um aperfeiçoamento e uma aquisição do homem: o homem só se torna um ser racional, pois é dotado da faculdade de se aperfeiçoar.

Dito isto, Buffon sustenta que os animais “não inventam e não aperfeiçoam nada”, ao contrário do que pensam alguns autores, como René-Antoine de Réaumur (1683-1757)³⁹³ e, posteriormente, Condillac³⁹⁴. Prova disto é o fato de que

se fossem dotados do poder de refletir, mesmo no menor grau, seriam capazes de alguma espécie de progresso, adquiririam mais indústria, os castores de hoje construiriam com mais arte e solidez do que os primeiros castores, a abelha aperfeiçoaria ainda todos os dias a célula em que ela habita.³⁹⁵

Aos olhos do autor, nada disso acontece. Cada espécie repete suas ações sem mudanças, outrossim, há uma padronização entre as obras de cada indivíduo de uma determinada espécie e todos fazem exatamente a mesma coisa em conformidade com o mesmo modelo. O animal não hesita em sua obra, não erra e, ao mesmo tempo, não a aperfeiçoa, sendo ela sempre a mesma. Na mesma lógica, os animais tampouco se

³⁹² Tinland, Franck. “Les limites de l’animalité et de l’humanité selon Buffon et leur pertinence pour l’anthropologie contemporaine”. In: *Buffon 88: Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon*. Paris: J. Vrin, 1992, p. 548.

³⁹³ Buffon ridiculariza abertamente Réaumur e sua apologia que transforma as abelhas em geômetras capazes de resolver os mais difíceis problemas. Para Réaumur, os insetos são capazes de se adaptar às circunstâncias e romper, de forma original, os obstáculos que se colocam sobre seu caminho. Entre os anos 1734 e 1742, Réaumur havia publicado seis volumes das *Mémoires pour servir à l’histoire des insectes*. No quinto volume das *Mémoires* (1740), nove das treze memórias são dedicadas às abelhas. A oitava memória discorre sobre os diferentes trabalhos com os quais as abelhas se ocupam. Réaumur descreve em pormenor o caráter econômico e funcional de suas construções, como se fossem grandes geômetras (Réaumur. *Mémoires pour servir à l’histoire des insectes*. T. V. Paris: Imprimerie Royale, 1740, pp. 379-460). Sobre a relação nada amistosa entre Réaumur e Buffon, ver o último capítulo da segunda parte do livro de Jacques Roger, *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi* (Paris: Fayard, 1989, pp. 255-259). E sobre a questão dos insetos, ver o trabalho de Jean-Marc Drouin, *Philosophie de l’insect*. Paris: Éditions du Seuil, 2014.

³⁹⁴ Para dizer a verdade, Buffon não ataca Condillac, que ainda não tinha se manifestado. Ao contrário, Condillac atacará Buffon em 1755, em seu *Tratado dos animais*. Buffon se levanta contra Réaumur.

³⁹⁵ Buffon. *Histoire naturelle*. “De la nature de l’homme”. T. II, 2008, pp. 464-465.

aperfeiçoam, eles são sempre idênticos a si mesmos. Na teoria buffoniana os animais seguem preceitos que não passam pelo crivo da razão. Constata-se que as obras e as ações dos animais são, sob todos os aspectos, expressões de suas configurações físicas e podem ser explicadas sem a necessidade de recorrer à outra coisa senão ao mero mecanicismo³⁹⁶.

No *Discurso sobre a natureza dos animais*, o exemplo de um cachorro adestrado é particularmente interessante para que se possa esclarecer esse ponto da distinção entre homens e animais. Buffon se pergunta se tal cachorro não combinaria ideias ou raciocinaria de modo similar a um homem³⁹⁷. A extensão das operações humanas aos animais acaba por antropomorfizá-los em virtude da analogia e da semelhança entre suas organizações fisiológicas. Não obstante, a aproximação é falha porque falta algo aos animais. Buffon responderá de uma maneira geral, abarcando todos os animais:

Eles não inventam, não aperfeiçoam nada, não refletem, por conseguinte, sobre nada, sempre fazem as mesmas coisas, da mesma maneira [...]. Devemos procurar se não é em virtude de outro princípio diferente do nosso que eles são conduzidos e se seus sentidos não bastam para produzir suas ações, sem que seja necessário conceder-lhes um conhecimento de reflexão.³⁹⁸

2.2.1.3 - Sociabilidade

Apontamos, neste mesmo texto, outra diferença entre os homens e os animais, a saber: a sociabilidade. A vida social é uma das peculiaridades definidoras do humano e se equivocam aqueles que defendem certa similaridade entre sociedades humanas e agrupamentos constituídos por formigas, abelhas, castores, elefantes, macacos, entre outros.

A despeito de muitos autores tentarem aproximar as sociedades humanas das sociedades animais, a distância segue infinita entre elas, pois as últimas são fundadas apenas em relações e conveniências físicas, ao passo que as primeiras supõem um

³⁹⁶ “Ora, no que diz respeito aos animais, Buffon considera suas ações como dotadas de um duplo aspecto: a uniformidade – todos se comportam da mesma maneira, nenhum traço de originalidade – e imutabilidade (a abelha não varia, assim como não varia o castor ou a formiga). Não é esta a prova da mecanização, até que lhe seja eliminada toda espontaneidade, bem como o menor grau de perfectibilidade?” (Dagognet, François. *L’animal selon Condillac: Une introduction au Traité des animaux de Condillac*. J. Vrin: Paris, 2004, p. 90)

³⁹⁷ Buffon. *Histoire naturelle*. “Discours sur la nature des animaux”. [T. IV]. In: *Œuvres*, 2007, p. 452.

³⁹⁸ Buffon. *Histoire naturelle*. “Discours sur la nature des animaux”. T. IV, 2010, p. 140. Mais adiante, iremos abordar em pormenor como Buffon compreende e explica o movimento, a ação e, em suma, o comportamento animal.

conjunto de relações morais. Sobre as abelhas, e querendo mais uma vez criticar Réaumur³⁹⁹, Buffon afirma: “não é por pontos de vista morais que eles se reúnem, é sem seu consentimento que se encontram juntos. Essa sociedade é, portanto, apenas um conjunto físico ordenado pela natureza e independente de toda visão, conhecimento ou raciocínio”⁴⁰⁰. Buffon concorda até mesmo em dizer que certas espécies de animais formam sociedades que *parecem* depender das escolhas daqueles que a compõem e que *parecem* ter mais inteligência do que a “sociedade das abelhas”, tais como os elefantes, os castores e os macacos. Sabendo que as ações destes animais estão calcadas em conveniências físicas, esta aproximação não passa de uma mera ilusão antropomórfica:

os elefantes, os castores, os macacos e muitas outras espécies de animais procuram-se, reúnem-se, vão em bando, ajudam-se, defendem-se, alertam-se e submetem-se a ritmos comuns: se não perturbarmos com muita frequência estas sociedades, poderíamos observá-las tão facilmente quanto a das moscas, sem dúvida veríamos muitas outras maravilhas, que, no entanto, seriam apenas relações e conveniências físicas.⁴⁰¹

As relações e as conveniências físicas comparadas às relações morais são menos relevantes às sociedades humanas. Do mesmo modo que a alma confere ao indivíduo uma superioridade natural em relação aos animais, a sociedade humana possui um prestígio superior em relação aos agrupamentos animais e, por esta razão, não podem ser colocadas no mesmo patamar. Entre as sociedades humanas e as sociedades animais encontra-se diferenciação similar àquela existente entre homem e animal: não de grau, mas de natureza.

Sendo assim, os predicados analisados (o pensamento, a linguagem, a capacidade inventiva e de aperfeiçoamento e a criação da sociedade) demonstram que “o homem é um ser racional” e “o animal um ser sem razão”⁴⁰². Aos olhos de Buffon, a passagem da animalidade à humanidade é impossível, pois existe uma ruptura e um hiato

³⁹⁹ A quinta memória do tomo V é dedicada à organização social das abelhas (Réaumur. *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*. T. V. Paris: Imprimerie Royale, 1740, pp. 207-338). “O governo das abelhas foi proposto como o perfeito modelo de um governo monárquico. Buscamos na quinta memória, e primeira de sua história [história das abelhas], especificar em que ele consiste, quais são seus princípios. Nós nos vemos obrigados a reconhecer que as abelhas se conduzem em relação ao bem de sua sociedade, como se o único motivo de suas ações fosse aquele que faz agir os maiores e mais virtuosos homens; elas parecem trabalhar apenas para sua posteridade” (Idem, *Préface*, p. XIV). Remeto mais uma vez o leitor ao trabalho de Jean-Marc Drouin, *Philosophie de l'insect*. Paris: Éditions du Seuil, 2014.

⁴⁰⁰ Buffon. *Histoire naturelle*. “Discours sur la nature des animaux”. T. IV, 2010, p. 185.

⁴⁰¹ Idem, pp. 186-187.

⁴⁰² Buffon. *Histoire naturelle*. “De la nature de l'homme”. T. II, 2008, p. 467.

intransponível entre uma e outra esfera: do ser material ao ser pensante, da força mecânica à potência intelectual, da mera disposição fisiológica ao discurso e à articulação das palavras, do movimento cego à ordem e à finalidade, do apetite à reflexão, da imitação à invenção, do agrupamento instintivo à sociedade. Ademais, continua o autor, “é evidente que o homem é de uma natureza completamente diferente da do animal, que se lhe assemelha apenas pelo exterior e que julgá-lo por essa semelhança material é deixar-se enganar pela aparência”⁴⁰³.

Vemos que uma vez delimitada e garantida a especificidade metafísica do ser humano, convém considerá-lo como um ser vivo, igual a qualquer outro. É necessário, doravante, integrar o homem ao quadro geral das formas vivas, naturalizando-o e considerando-o enquanto espécie natural. O homem se converte em um objeto de conhecimento, devendo também ser posicionado na classe dos animais. Somente assim apreenderemos melhor a antropologia de Buffon. Depois de “distinguir o que pertence apenas ao homem” e de mostrar que estes predicados exclusivos são irreduzíveis aos movimentos da matéria ou à organização fisiológica, resta – tal será o objetivo das próximas seções – saber quais são os elementos que lhe pertencem “em comum com o animal.”⁴⁰⁴

2.2.2 - Buffon e o discurso naturalista sobre o homem

É pelo homem que se deve começar a história natural⁴⁰⁵. A eminente dignidade humana, defendida em 1749, é reafirmada em 1753 (tomo IV), mais precisamente no final do *Discurso sobre a natureza dos animais*. Em relação ao texto anterior, uma diferença se faz notar. Essa dignidade pode também ser manifestada ao se considerar apenas “a parte material do homem”, sugerindo – pelo menos metodologicamente – uma distinção de grau entre a animalidade e a humanidade. Considerada tão somente a parte material de seu ser – como, por exemplo, a configuração das mãos e o grau de perfeição do sentido

⁴⁰³ Idem, p. 467.

⁴⁰⁴ Buffon. *Histoire naturelle*. “Discours sur la nature des animaux”. [T. IV]. In: *Œuvres*, 2007, p. 432.

⁴⁰⁵ Roger, Jacques. *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*. Paris: Fayard, 1989, p. 208.

do tato⁴⁰⁶ –, o homem só encontrará seu lugar acima dos outros animais por algumas relações de graus. Citemos o tomo IV:

Os animais que mais se assemelham ao homem pela sua figura e organização serão, portanto, apesar dos apologistas dos insetos, mantidos na posição em que eles estavam, isto é, seres superiores a todos os outros por conta de suas qualidades interiores; e mesmo que estas qualidades sejam infinitamente diferentes das do homem, pois, como provamos, são apenas o resultado do exercício e da experiência do sentimento, tais animais são em virtude destas faculdades muito superiores aos insetos; e como tudo se faz ou é feito por nuance na Natureza, podemos estabelecer uma escala para julgar os graus das qualidades intrínsecas de cada animal, tomando como primeiro termo a parte material do homem e colocando, sucessivamente, os animais em distâncias diferentes, dependendo de dela se aproximarem ou se afastarem, tanto pela forma exterior quanto pela organização interior; de modo que o macaco, o cachorro, o elefante e outros quadrúpedes estarão em primeiro lugar; os cetáceos, que, como os quadrúpedes e o homem, têm carne e sangue, que são como eles vivíparos, estarão no segundo; aves no terceiro, porque, no todo, diferem do homem mais do que cetáceos e quadrúpedes; e se não houvesse seres que, como ostras ou pólipos, parecessem dele diferir tanto quanto possível, os insetos seriam justamente os animais da última posição.⁴⁰⁷

Buffon estabelece a ideia de cadeia dos seres, “uma ordem de dignidade decrescente”⁴⁰⁸ em que o homem se encontra no centro ou na primeira posição. As outras espécies se situam ao longo de uma escala de acordo com os graus de proximidade ou

⁴⁰⁶ Buffon. *Histoire naturelle*. “Comparaison des animaux et des végétaux”. [T. II]. In: *Œuvres*, 2007, p. 134.

⁴⁰⁷ Buffon. *Histoire naturelle*. “Discours sur la nature des animaux”. T. IV, 2010, pp. 191-192. Buffon ironiza, como em diversos momentos de sua obra, o trabalho de Réaumur sobre os insetos (*Mémoires pour servir à l’histoire des insectes*). Segundo Buffon, “uma mosca não deve ocupar na cabeça de um naturalista mais espaço do que tem na natureza; e esta república maravilhosa [das abelhas] nunca será, aos olhos da razão, outra coisa senão uma multidão de pequenas criaturas que não têm outra relação conosco do que a de nos fornecer cera e mel” (Buffon. *Histoire naturelle*. “Discours sur la nature des animaux”. [T. IV]. In: *Œuvres*, 2007, p. 484). Em contrapartida, para Réaumur, “a dignidade do inseto continha em suas ‘manobras’ o que esclareceria a sabedoria de Deus. Quanto mais essas manobras eram surpreendentes e confundiam o espírito humano, mais o mistério de Deus se manifestava, mais o inseto era ‘digno’. A dignidade da ciência era justamente manter o homem neste estado de maravilhamento, gerador de humildade e de confiança em Deus” (Roger, Jacques. *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1993, p. 531). Citemos Réaumur: as repúblicas das abelhas “são dignas de ocupar um espírito filosófico”. A arte de recolher e preparar o mel e aquela de fazer uma cera são excelentes. “Quando se estuda a maneira pela qual elas realizam isso e quando se vê que é suposto possuírem conhecimentos em geometria superiores aos dos maiores geômetros da antiguidade, a admiração que estas moscas provocam não se limitam a ela. Se não se quer considerá-las como seres muito inteligentes, se é forçado a reconhecer que elas podem ser o trabalho de uma inteligência infinitamente perfeita e infinitamente poderosa. Logo a admiração se eleva àquele que lhes deu o ser” (Réaumur. *Mémoires pour servir à l’histoire des insectes*. T. V. Paris: Imprimerie Royale, 1740, Préface, p. XLI). Sobre as questões dos insetos, ver Drouin, Jean-Marc. *Philosophie de l’insect*. Paris: Éditions du Seuil, 2014.

⁴⁰⁸ Roger, Jacques. *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1993, p. 531.

afastamento que cada uma delas possui em relação ao homem físico. Em outras palavras, ao discutir a “economia animal”, Buffon compara a forma do corpo humano com a forma do corpo dos animais e esta comparação é quem irá determinar a posição de cada espécie na escala dos viventes.

Como o próprio homem é o responsável por construir a ciência, ele impõe sua ordem arbitrariamente, de acordo com diferentes critérios. A modo de exemplo, se levarmos em consideração a disposição dos sentidos em cada ser vivo, tal como expressa a citação acima, o homem ocupará o primeiro lugar, seguido, por ordem de importância, dos quadrúpedes, dos cetáceos, dos pássaros, dos peixes e dos anfíbios, dos insetos⁴⁰⁹ e, por fim, dos “meio animais”, como a ostra e o pólipo, já que estes meio-animais são “seres que fazem a nuance entre os animais e os vegetais”⁴¹⁰. Entre os quadrúpedes, essa ordem decrescente caminha dos mais necessários e úteis – os animais domésticos que o homem soube aprisionar e que dele tiraram sua nobreza (o cavalo, o boi, o cachorro, etc. –, seguidos dos animais selvagens (o cervo, a lebre, o coelho), os carnívoros – submetidos unicamente às leis da natureza – e, finalmente, os exóticos.

Isso não é tudo. Outras maneiras de posicionar os seres de acordo com esse ordenamento decrescente da escala aparecem ao longo da *História natural*, tal como a que considera a perfeição e a excelência do tato.

2.2.2.1 - A importância do tato

Nas três seções que antecedem a *Variedade na espécie humana – Do sentido da visão, Do sentido da audição e Dos sentidos em geral* (tomo III da *História natural* – 1749), Buffon discute quais são os erros aos quais estamos sujeitos e como eles são reparados. Longe de apresentarem grande originalidade, tais reflexões formam um lugar comum entre os autores dos séculos XVII e XVIII. Concernem ao papel do tato na teoria dos sentidos de muitos filósofos, dentre eles, Condillac (*Tratado das sensações*, 1754)⁴¹¹

⁴⁰⁹ Réaumur declarava, no tomo I das *Mémoires pour servir à l’histoire des insectes*, que “os insetos que se encontram mais frequentemente diante de nossos olhos são os que mais se deveria conhecer; são aqueles, por assim dizer, com quem temos que viver” (Réaumur. *Mémoires pour servir à l’histoire des insectes*. T. I. Paris: Imprimerie Royale, 1734, p. 18).

⁴¹⁰ Buffon. *Histoire naturelle*. “Discours sur la nature des animaux”. T. IV, 2010, p. 120. Os vegetais, por sua vez, são classificados de acordo com seu tamanho, substância ou pela figura, em árvores e plantas (Buffon. *Histoire naturelle*. “Premier Discours”. [T. I]. In: *Œuvres*, 2007, p. 47).

⁴¹¹ É sabida a importância do tato na economia do *Tratado das sensações*, sendo o único dos sentidos que pode nos dar a ideia de exterioridade. Condillac o mobiliza na tentativa de retificar algumas imprecisões e certos mal-entendidos do *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*. Na *Carta sobre os cegos*, Diderot havia associado o *Ensaio* de Condillac à filosofia de Berkeley. “Denominam-se

e até mesmo Rousseau nas páginas do *Emílio*⁴¹². Para Buffon, “somente pelo tato é que podemos adquirir conhecimentos completos e reais. É esse sentido que retifica todos os demais, cujos efeitos seriam apenas ilusões e produziriam somente erros em nosso espírito, caso não fôssemos pelo tato ensinados a julgar.”⁴¹³ Essa ideia já fizera sua aparição no tomo II da *História natural*: “os sentidos são instrumentos dos quais é preciso aprender a se servir. Aquele da visão, que parece ser o mais nobre e o mais admirável, é ao mesmo tempo o menos seguro e o mais ilusório: suas sensações produzem apenas julgamentos falsos, caso não fossem a todo instante retificadas pelo testemunho do tato”⁴¹⁴.

As sensações derivadas do órgão da visão apresentam dois problemas fundamentais: de acordo com as leis da óptica, elas mostrariam a imagem dos objetos formada na retina de forma invertida e duplicada. O tato repara estes dois erros, de modo a habituar os seres humanos a ver os objetos de forma simples e correta. “As crianças”, diz Buffon,

idealistas esses filósofos que não tendo consciência senão de sua existência e das sensações que se sucedem dentro deles mesmos não admitem outra coisa: sistema extravagante que não podia, me parece, dever seu nascimento senão a cegos; sistema que, para vergonha do espírito humano e da filosofia, é o mais difícil de combater ainda que o mais absurdo de todos. Ele está exposto com tanta franqueza quanto claridade nos três diálogos do doutor Berkeley, bispo de Cloyne: seria necessário convidar o autor do *Ensaio* [Condillac] sobre nossos conhecimentos para examinar essa obra; ele encontraria matéria para observações úteis, agradáveis, finas e tais, numa palavra, como as sabe fazer. O idealismo merece bem lhe ser denunciado; e essa hipótese tem algo de picante, menos ainda por sua singularidade que pela dificuldade de se refutá-la nos seus princípios porque são os mesmos de Berkeley.” Se ao que tudo indica Condillac nunca duvidou da relação entre pensamentos e objetos do mundo exterior, a famosa abertura do primeiro capítulo do *Ensaio* dá razão às palavras de Diderot: “seja que nos elevemos, para falar metaforicamente, até aos céus, seja que desçamos nos abismos, não saímos nunca de nós mesmos e é sempre nosso próprio pensamento que percebemos”. Ora, afirma Diderot, “este é o resultado do primeiro diálogo de Berkeley e o fundamento de todo seu sistema” (Diderot. *Lettres sur les aveugles. Œuvres philosophiques*, 2010, pp. 156-157).

⁴¹² Muitas são as passagens do *Emílio* que atestam esse importante papel exercido pelo tato. A criança “quer tudo tocar, tudo manusear: não vos oponhais a esta inquietação; ela vos sugere um aprendizado muito necessário. É assim que ela aprende a sentir o calor, o frio, a dureza, a moleza, o peso, a leveza dos corpos, a julgar sua grandeza, sua figura e todas as suas qualidades sensíveis, olhando, apalpando, escutando e, sobretudo, comparando a visão com o tato, estimando com o olho a sensação que fariam em seus dedos” (*Émile ou de l’éducation. OC*, IV, 1969, p. 284; ed. brasileira, pp. 51-52) Ou ainda: “os julgamentos do tato são os mais seguros, precisamente porque são os mais limitados; pois, não se estendendo senão até onde nossas mãos podem alcançar, retificam os desatinos dos outros sentidos, que se lançam ao longe sobre objetos que mal percebem, ao passo que tudo o que o tato percebe, ele o percebe bem” (Idem, p. 389; ed. brasileira, p. 169). E também: “como a visão é, de todos os sentidos, aquele em que menos se pode separar os julgamentos do espírito, é preciso muito tempo para aprender a ver; é preciso ter comparado por muito tempo a vista ao tato para acostumar o primeiro desses dois sentidos a dar-nos um relato fiel das figuras e das distâncias; sem o tato, sem o movimento progressivo, os mais perspicazes olhos do mundo não poderiam dar-nos nenhuma ideia da extensão” (Idem, p. 396; ed. brasileira, p. 177). Sobre isso, o leitor poderá consultar o artigo de Martin Rueff, “Apprendre à voir: l’optique dans la théorie de l’homme”. In: *Rousseau et les sciences*. Paris: L’Harmattan, 2003, pp. 193-214.

⁴¹³ Buffon. *Histoire naturelle*. “Histoire naturelle de l’homme”. T. III, 2009, p. 388.

⁴¹⁴ Buffon. *Histoire naturelle*. “Histoire naturelle de l’homme”. T. II, 2008, p. 472.

antes da posição das coisas e da posição de seu próprio corpo serem asseguradas pelo tato, viam embaixo tudo o que está em cima e em cima de tudo que está embaixo; tomam pelos olhos, portanto, uma falsa ideia da posição dos objetos. [...] Elas viam todos os objetos duplos, pois em cada olho se formaria uma imagem do mesmo objeto; é somente por meio experiência do tato que elas adquirem o conhecimento necessário para retificar esse erro e aprendem a julgar simples os objetos que lhes parecem duplos; este erro de visão, assim como o primeiro, é em seguida retificado pela verdade do tato, embora vejamos, de fato, todos os objetos duplos e invertidos, imaginamos, no entanto, realmente vê-los simples e direitos, e nos persuadimos de que esta sensação pela qual vemos os objetos simples e direitos, que é apenas um julgamento da nossa alma causada pelo tato, é uma apreensão real produzida pelo sentido da visão: portanto, se fossemos privados do tato, os olhos nos enganariam não apenas sobre a posição, mas também sobre o número de objetos.⁴¹⁵

Em 1755, Condillac não deixará passar um contrassenso de Buffon, qual seja: os princípios adotados pelo senhor de Montbard sobre a visão são incompatíveis com a negação da alma dos animais ou a negação da faculdade de comparar e de julgar. Supor que os animais não possuem alma ou que eles não comparam nem julgam equivale a imaginar que eles vejam todos os objetos duplos e invertidos. Ora, o próprio Buffon está longe de admitir essa possibilidade. É legítimo perguntar: se só se percebe o objeto de maneira simples e na posição correta por conta de “um julgamento” da “alma, ocasionado pelo toque”, seria então a visão do animal corrigida por outro princípio que não um julgamento propiciado pelo tato? Voltaremos mais adiante a abordar em pormenor esse assunto.

Dando continuidade ao argumento sobre a visão, outra tese importante – defendida por Buffon e compartilhada por Condillac – versa sobre sua impossibilidade em julgar (ou ter ideias de) distâncias⁴¹⁶ e grandezas. “Primeiramente, acreditei”, quem fala é o homem imaginado por Buffon (o equivalente buffoniano da estátua de Condillac), “que todos esses objetos estavam em mim e faziam parte de mim mesmo”⁴¹⁷. Mais uma vez o tato vem ao socorro da visão, corrigindo suas limitações: sem ele

⁴¹⁵ Buffon. *Histoire naturelle*. “Histoire naturelle de l’homme”. T. III, 2009, pp. 344-346.

⁴¹⁶ O mesmo se passa com a audição. Ela não nos dá nenhuma ideia da distância entre nós e um corpo que produz um som (Idem, p. 366). Somente o tato é capaz de corrigir os defeitos da visão, da audição e dos demais sentidos. Apenas dessa forma é que se poderá alcançar uma boa avaliação do tamanho e das distâncias reais dos objetos.

⁴¹⁷ Idem, p. 390.

todos os objetos pareceriam estar em nossos olhos, já que as imagens desses objetos estão aí de fato; e uma criança que ainda nada tocou, deve ser afetada como se todos esses objetos estivessem nela mesma [...]; apenas após ter medido a distância ao estender a mão ou ao transportar seu corpo de um lugar a outro é que ela poderá adquirir as ideias de distância e de grandezas dos objetos.⁴¹⁸

Para provar como o tato corrige as percepções trazidas pela visão, Buffon recorre às observações de Cheselden sobre um jovem cego de nascença que passa a enxergar⁴¹⁹. “Quando ele viu pela primeira vez, estava tão longe de poder julgar as distâncias, que acreditou que todos os objetos, indiferentemente, tocavam seus olhos, tal como as coisas que ele apalpava tocavam sua pele.”⁴²⁰

Embora se distribua por toda a extensão corpórea, o tato se exerce de formas distintas em cada uma das diversas partes que compõem o corpo⁴²¹. Dentre todas as partes, a mão é a que pode melhor oferecer as ideias relativas às formas dos diferentes objetos por ser dividida em muitas partes flexíveis e móveis⁴²². Muitos animais também possuem o tato de forma mais ou menos desenvolvida de acordo com a conformação fisiológica de cada um. Como diria Buffon (tomo IV, 1753), quanto mais sentidos, membros e outras partes exteriores possuir, “mais a vida animal nos parecerá completa e

⁴¹⁸ Idem, p. 349. Em suas palavras, o animal também necessita de uma educação dos sentidos e o protagonismo desse processo será exercido pelo tato: “é somente por atos repetidos e quando o animal reúne as impressões do sentido da visão ou do ouvido as do olfato, do paladar ou do tato é que o movimento se tornará determinado e, desta forma, vendo um objeto ou ouvindo um som, ele se moverá para frente para alcançar ou para trás para evitar a coisa que produz aquelas impressões que se tornaram pela experiências relativas a seus apetites” (Buffon. *Histoire naturelle*. “Discours sur la nature des animaux”. [T. IV]. In: *Œuvres*, 2007, p. 452).

⁴¹⁹ William Cheselden (1688-1752), cirurgião e anatomista inglês, tornou-se célebre após realizar uma operação de catarata em um jovem cego de nascença de 13 anos de idade, em 1728. Os relatos colhidos após a intervenção cirúrgica deram importantes elementos para resolver o problema de Molyneux. William Molyneux (1656-1698) propôs um problema a John Locke, inserido na segunda edição do *Ensaio*, em 1694: suponhamos um cego de nascença que – já habituado pelo tato a distinguir um cubo de um globo do mesmo metal e aproximadamente do mesmo tamanho – repentinamente recuperasse a visão. Seria ele capaz de distinguir – somente pela visão, sem tocar os objetos – qual é o globo e qual é o cubo? Múltiplas respostas foram oferecidas desde então (Locke, Leibniz, Berkeley, Condillac, Diderot, etc.). J. B Mérian (1723-1807) criticou a experiência de Cheselden dizendo que “a catarata não produz uma cegueira total e a cegueira total não pode ser curada” [Chevalier de Mérian. *Histoire du problème de Molyneux (huitième mémoire)*. In: *Les cahiers pour l'analyse*. Paris: La société du Graphe, n. 2, mars-avril 1966, p. 118]. Com isso, ele ressalta o caráter viciado do experimento. Inspirado por Maupertuis – que anos antes propusera um experimento para esclarecer as questões da linguagem –, Mérian propôs uma experiência que cumpriria as exigências necessárias de isenção científica: a ausência total de luz. Citemos: “este projeto consiste em pegar as crianças no berço e em educá-las em profunda escuridão até a idade da razão” (Idem, p. 118). Ver também o artigo de Alain Grosrichard que introduz o texto de Mérian.

⁴²⁰ Buffon. *Histoire naturelle*. “Histoire naturelle de l’homme”. T. III, 2009, p. 351.

⁴²¹ Idem, p. 383. Para Buffon, a crítica ao enfaixamento dos recém-nascidos, retomada por Rousseau nas páginas do *Emílio*, justifica-se uma vez que esse hábito faz com que a criança não exerça o sentido do tato, principal fonte de ideias (Idem, p. 388; e também T. II, 2008, pp. 477-479).

⁴²² I Buffon. *Histoire naturelle*. “Histoire naturelle de l’homme”. T. III, 2009, p. 384.

mais o animal será perfeito”⁴²³. O central a ser ressaltado é a existência de uma hierarquização dos animais.

O homem possui o tato em um estado mais perfeito de desenvolvimento do que todos os animais. Elevado à condição de referência, segue-se que os animais providos de mãos parecem ser, aos olhos de Buffon, “os mais espirituosos”⁴²⁴. Já os desprovidos desse órgão “não podem ter nenhum *conhecimento* suficientemente distinto da forma das coisas”⁴²⁵. Dentre todos os animais, o macaco é o ser que mais se assemelha ao homem. Em 1766 (tomo XIV), Buffon o classifica como um quadrímano, isto é, um ser dotado de quatro mãos⁴²⁶. Ainda de acordo com o autor, desta vez no tomo II, “o pé do macaco está mais próximo de uma mão que de um pé”⁴²⁷. Não à toa, o autor o situa no *Discurso sobre a natureza dos animais* (IV) logo após o homem, figurando como o primeiro dentre os quadrúpedes⁴²⁸.

Seguindo esta mesma lógica, afirma que os insetos – sempre rebaixados e desdenhados em suas análises – possuem uma melhor posição do que os peixes na cadeia dos seres. Citemos:

Pode-se também conjecturar que os animais que – como as lulas, os pólipos e outros insetos – possuem um grande número de braços e de patas – que eles podem juntar e retraindo e com os quais eles podem alcançar, por diferentes perspectivas, os corpos estranhos – têm vantagem, afirmo, sobre os demais e *conhecem e escolhem* muito melhor as coisas que lhes convêm. Os peixes, cujo corpo coberto de escamas não se dobra, devem ser os mais estúpidos dos animais, pois não podem ter nenhum *conhecimento* da forma dos corpos, já que não possuem nenhum meio de envolvê-los. Ademais, a impressão do sentimento deve ser muito fraca e o sentimento muito grosseiro, já que eles podem apenas sentir por meio das escamas⁴²⁹.

A regra de Buffon, nesse sistema de classificação, é a seguinte:

todos os animais cujo corpo não possui extremidades que se possa olhar como partes divididas, tais como os braços, as pernas, as patas, etc. terão muito menos sentimento pelo tato do que os outros: as serpentes

⁴²³ Buffon. *Histoire naturelle*. “Discours sur la nature des animaux”. [T. IV]. In: *Œuvres*, 2007, p. 435.

⁴²⁴ Buffon. *Histoire naturelle*. “Histoire naturelle de l’homme”. T. III, 2009, p. 385.

⁴²⁵ Idem, p. 386 (grifo nosso). Buffon emprega a palavra “conhecimento”, mesmo tendo construído toda sua argumentação em cima da ideia da impossibilidade do animal vir a adquirir qualquer tipo de conhecimento.

⁴²⁶ Buffon. *Histoire naturelle*. “Nomenclature des Singes”. T. XV (originalmente, T. XIV), 1771, p. 8.

⁴²⁷ Buffon. *Histoire naturelle*. “Histoire naturelle de l’homme”. T. II, 2008, p. 555.

⁴²⁸ Buffon. *Histoire naturelle*. “Discours sur la nature des animaux”. T. IV, 2010, pp. 191-192.

⁴²⁹ Buffon. *Histoire naturelle*. “Histoire naturelle de l’homme”. T. III, 2009, p. 386.

são, todavia, menos estúpidas que os peixes, pois, embora não tenham extremidades e sejam cobertas por uma pele dura e escamosa, possuem a faculdade de dobrar seus corpos em diversos sentidos sobre os corpos estranhos e, por conseguinte, de agarrá-los de alguma maneira e de tocá-los muito melhor do que podem fazer os peixes, cujo corpo não pode se dobrar.⁴³⁰

O curioso é que na escala elaborada por Buffon para apresentar e descrever os animais que gradativamente entram em cena nas páginas da *História natural*, começando pelos quadrúpedes, o macaco não ocupará a primeira posição, a despeito de suas semelhanças com o ser humano e não obstante suas quatro mãos. Apesar de contrariar o que ele próprio afirmara no *Discurso sobre a natureza dos animais*, compreendemos esse fato ao atentarmos para as regras de classificação escolhidas. É plausível que o cavalo (tomo IV), o boi (tomo IV) e o cachorro (tomo V) assumam a dianteira na classificação buffoniana, pois são mais familiares aos homens⁴³¹ e foram por eles domesticados. Tampouco estranha-se o fato do elefante – que faz sua aparição em 1764, tomo XI – figurar à frente do macaco, dada sua inteligência notória⁴³², ou pelo fato de sua tromba lhe permitir um tato fino em combinação com o olfato⁴³³. William Petty já havia em 1677 argumentado nas páginas de seu “The Scale of Creatures” que o segundo lugar na escala da Natureza seria ocupado pelos elefantes e não pelos macacos⁴³⁴. Ao consultar os índices

⁴³⁰ Idem, pp. 386-387.

⁴³¹ Buffon. *Histoire naturelle*. “Premier Discours”. [T. I]. In: *Œuvres*, 2007, p. 47.

⁴³² Buffon. *Histoire naturelle*. “L’Éléphant”. T. XI, 1764, p. 3. Consultado em 21/03/2017. Disponível em: http://www.buffon.cnrs.fr/ice/ice_page_detail.php?lang=fr&type=text&bdd=buffon&table=buffon_hn&bookId=11&typeofbookDes=hn&pageChapter=&pageOrder=56&facsimile=off&search=no
Ou ainda, Buffon. *Histoire naturelle*. “Nomenclature des Singes”. T. XV (originalmente, T. XIV), 1771, p. 17.

⁴³³ “A delicadeza do toque, a suavidade do olfato, a facilidade do movimento e o poder de sucção são encontrados na extremidade do nariz do elefante” (Buffon. *Histoire naturelle*. “L’Éléphant”. T. XI, 1764, p. 53. Consultado em 21/03/2017. Disponível em: http://www.buffon.cnrs.fr/ice/ice_page_detail.php?lang=fr&type=text&bdd=buffon&table=buffon_hn&bookId=11&typeofbookDes=hn&pageChapter=&pageOrder=56&facsimile=off&search=no).

⁴³⁴ O segundo lugar na escala da Natureza era ocupado pelos elefantes e não pelos macacos, na medida em que, para além de sua forma, os elefantes apresentam maiores sinais de humanidade. Citemos o autor: “O homem é o primeiro ou está no topo dessa escala. A questão é, portanto, saber qual animal deve ser o próximo. [...] “Proponho”, diz ele, “um Elefante como a próxima criatura em dignidade depois do homem, não por causa de sua grande força” (que é igual à força do homem, auxiliado por alavancas, rodas e outros instrumentos), “mas sim por sua maravilhosa destreza resultante dos vários e multiformes usos e aplicações de sua tromba, que em muitos casos é igual e, em tantos outros, excede os da mão de um homem.” O autor acrescenta outras razões para essa escolha: “sua memória e entendimento”. “Na opinião da maioria dos homens, o macaco [Apes], ou melhor, o Drill (que é a maior e mais viril espécie de macacos) deve reivindicar a segunda posição dentro da qual preferimos o Elefante, primeiramente porque sua forma é, sem dúvidas, a mais próxima da do homem do que qualquer outro animal, e no que diz respeito a suas ações, tais como reportadas por aqueles que dizem conhecê-las, elas se assemelham em muitos pontos as de um homem. No entanto, uma vez que é verdade que um Elefante pode entender melhor a linguagem que um Drill, e que a *mente* de um elefante se aproxima mais da *mente* de um homem, embora a forma de um Drill seja mais próxima da de um homem, escolho (como o fiz) dar

dos doze volumes da *História natural* dedicados aos quadrúpedes, o que surpreende é o fato dos macacos figurarem no final, ou mesmo na última posição da classificação dos quadrúpedes, como se fossem os quadrúpedes mais distantes da espécie humana⁴³⁵. A aparição do macaco ao final do conjunto dos quadrúpedes não é fortuita, o que sugere um afastamento da classificação de Lineu que os colocara ao lado do homem. Buffon talvez pretenda evitar confusões e tentativas de estabelecer algum tipo de parentesco ou continuidade entre a espécie humana e os símios. O que poderia explicar essa posição senão as tentativas de Buffon em afastar ao máximo o homem do macaco, isto é, distanciar o humano daquele que morfologicamente lhe é mais próximo?

A importância conferida aos animais que aparentam ser os mais espirituosos em virtude do grau de desenvolvimento e perfeição do tato é, não obstante, anulada ou, no mínimo, relativizada. Conquanto sejam semelhantes, homem e animal não possuem a mesma organização sensorial, uma vez que a visão (um órgão do conhecimento) predomina no ser humano, ao passo que o olfato (um órgão do apetite) impera no animal. Os exemplos do filhote recém-nascido que, advertido pelo olfato, procura o leite pela primeira vez e, em contrapartida, o da abertura do olho da criança, são por si só bastante esclarecedores.

Tomemos um animal no momento de seu nascimento, assim que se desvencilha, auxiliado pelos cuidados da mãe, de suas amarras, quando começa a respirar e sente a necessidade de se alimentar, o olfato, que é o sentido do apetite, recebe as emanções do odor do leite que está contido nos seios da mãe. Este sentido, excitado pelas partículas odoríferas, comunica essa agitação ao cérebro, por sua vez, o cérebro

preferência ao Elefante.” (William Petty. “The Scale of Creatures”. In: *The Petty Papers*. Reprinted in New York: Augustus M. Kelley Publishers, 1967, pp. 26-27). Ver também o artigo de Robert Wokler, “Perfectibles apes in decadente cultures: Rousseau’s anthropology revisited” (originalmente, *Daedalus*, 1978, pp. 107-134). In: *Rousseau, the age of Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press, 2012, p. 4.

⁴³⁵ Para falar corretamente e de acordo com os termos de Buffon, os macacos (*singes*) aparecem no tomo XIV da *História natural*, isto é, no penúltimo tomo dedicado aos quadrúpedes. Como veremos logo menos, de acordo com sua definição, existiriam apenas três espécies de macacos – o *pithèque*, o orangotango ou *pongo/jocko* e, finalmente, o *gibbon* – e haveria uma espécie que faria a transição dos macacos aos babuínos, a saber, o *margot*. Assim, apesar de muitos animais de espécies diferentes e muito distantes (dezessete no antigo continente e treze no novo) serem comumente reunidos sob o mesmo nome (macaco), é preciso distingui-los uns dos outros. Em vista disso, o tomo XIV mapeia e classifica esses animais no velho mundo, já o tomo XV realiza esse mapeamento a partir dos animais encontrados no novo mundo.

age sobre os nervos, fazendo com que o animal realize movimentos e abra a boca para obter a comida que necessita. [...] O olho, que é um sentido mais relativo ao conhecimento do que ao apetite, está aberto no homem no momento de seu nascimento e permanece na maioria dos animais fechados por vários dias.⁴³⁶

Não abordaremos em pormenor a dinâmica de funcionamento das ações animais; basta dizer que quando um objeto exterior ou uma necessidade natural exerce uma ação sobre os sentidos, esta ação produzirá uma vibração durável no cérebro e este comunicará o movimento ao animal. O que pretendemos nessa parte da exposição é ressaltar que a ordem de excelência dos sentidos se manifesta nos homens de forma inversa daquela constatada nos animais: os órgãos do apetite são menos desenvolvidos no ser humano do que nos animais, em contrapartida, os órgãos do conhecimento são no homem mais perfeitos.

O sentido mais relativo ao pensamento e ao conhecimento é o toque; o homem, como provamos⁴³⁷, tem esse sentido mais perfeito do que os animais. O olfato é o sentido mais relativo ao instinto, ao apetite; o animal tem este sentido infinitamente melhor do que o homem. Portanto, o homem deve mais conhecer do que apetitar e o animal deve mais apetitar do que conhecer. No homem, o primeiro dos sentidos por sua excelência é o toque, o olfato é o último; no animal, o olfato é o primeiro dos sentidos e o toque, o último; essa diferença é relativa à natureza de cada um deles. [...] Portanto, o homem tem o toque, o olho e o ouvido mais perfeito, e o olfato mais imperfeito que o animal; e como o paladar é um olfato interior e, além disso, é mais relativo ao apetite do que qualquer um dos outros sentidos, podemos acreditar que o animal também tem esse sentido mais seguro e talvez mais delicado do que o homem.⁴³⁸

A partir da distinção entre órgãos do apetite e órgãos do conhecimento, percebe-se que o movimento do animal será determinado e preciso se a impressão vier dos sentidos do apetite: “o animal avançará para alcançar ou se afastará para evitar o objeto da impressão, conforme tenha ficado lisonjeado ou ferido”. Por tal motivo o animal demonstra uma “repugnância invencível” a “certos alimentos”. O apetite os leva a “escolher, sem enganar-se, os [alimentos] que lhes convêm, ao passo que o homem, se não fosse avisado, comeria o fruto da mancenilheira como maçã e a cicuta como salsa”⁴³⁹. Ou ainda, para continuar com o exemplo da alimentação – que pode se aproximar

⁴³⁶ Buffon. *Histoire naturelle*. “Discours sur la nature des animaux”. T. IV, 2010, pp. 137-138.

⁴³⁷ Ver Buffon. *Histoire naturelle*. “Histoire naturelle de l’homme”. T. III, 2009, p. 385-386.

⁴³⁸ Buffon. *Histoire naturelle*. “Discours sur la nature des animaux”. T. IV, 2010, pp. 133-135.

⁴³⁹ Idem, p. 135.

bastante dos mobilizados por Rousseau em seu segundo *Discurso* no que interessa à alimentação do gato e do pombo⁴⁴⁰ –, “os animais sentem melhor do que nós o que convém à sua natureza, eles não se enganam na escolha de seus alimentos”⁴⁴¹. A maioria deles “deixam-se consumir de inanição e perecer de fome, em vez de tomar alimentos que lhes são repugnantes”⁴⁴². Em contrapartida, esse movimento será incerto se for produzido pelos sentidos relativos ao conhecimento, tal como o tato, a visão e a audição. “O sentido da visão não pode ter segurança e pode servir ao conhecimento apenas com a ajuda do sentido do tato; também o sentido da visão é mais imperfeito, ou melhor, adquire menos perfeição no animal do que no homem”⁴⁴³. Embora os animais figurem como “a obra mais completa da natureza”, o homem permanece sua “obra-prima”⁴⁴⁴.

2.2.2.2 - Os macacos na *História natural*

Conforme visto, o macaco está “longe de ser o segundo de nossa espécie”, mesmo se considerarmos sua semelhança em relação ao homem físico; ele não é nem “o primeiro na ordem dos animais, já que não é o mais inteligente”⁴⁴⁵. Não se trata de examinar quais espécies se encontram posicionadas entre o homem e o macaco ao longo dos volumes da *História natural* – tal empresa se mostraria infrutífera, já que todos os quadrúpedes antecedem a aparição dos símios. Eles ocupam a humilde última colocação – ou quase última – do agrupamento composto pelos animais quadrúpedes. É pertinente definir o que Buffon entende por macaco e melhor divisar a distância entre o discurso de Rousseau sobre os orangotangos e as opiniões de Buffon a esse respeito.

“Chamo macaco”, afirma Buffon, “um animal desprovido de cauda, de rosto chato (*aplatie*), cujos dentes, mãos, dedos e unhas se assemelham aos do homem e que, como ele, anda ereto sobre seus dois pés.”⁴⁴⁶ O orangotango ou pongo é apenas um dos seres abarcados pelo termo *singe*.

Notamos que um dos seres chamados de *singe* (macaco) é justamente aquele que, anos antes, Rousseau havia designado como orangotango ou pongo, isto é, os grandes

⁴⁴⁰ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 141; ed. brasileira, p. 249.

⁴⁴¹ Buffon. *Histoire naturelle*. “Discours sur la nature des animaux”. [T. IV]. In: *Œuvres*, 2007, p. 458.

⁴⁴² Idem, p. 459.

⁴⁴³ Idem, p. 448. O estabelecimento dessa ordem de excelência dos sentidos não faz outra coisa senão dificultar a explicação de como o tato é capaz de corrigir os defeitos da visão e da audição nos animais, de modo a lhes ensinar a ver corretamente e a medir distâncias.

⁴⁴⁴ Buffon. *Histoire naturelle*. “Comparaison des animaux et des végétaux”. [T. II]. In: *Œuvres*, 2007, p. 134.

⁴⁴⁵ Buffon. *Histoire naturelle*. “Nomenclature des Singes”. T. XV (originalmente, T. XIV), 1771, p. 17.

⁴⁴⁶ Idem, p. 1.

macacos antropoides ou o *homo sylvestris*. Ao contrário de Buffon, Rousseau recusa designar esses seres como macacos (*singes*), de modo que existiria a seus olhos o *singe* (comprovadamente animal) e o orangotango (de natureza ainda indefinida, mas que poderia ser um homem). Em uma carta a Charles Bonnet (1720-1793), aqui nomeado Philopolis⁴⁴⁷, datada de 15 de outubro de 1755, o autor distingue *singe* de orangotango: “que o macaco seja um animal, eu o creio e disse a razão; que o orangotango também o seja, eis o que alguém precisa me explicar e confesso que, após os fatos que mencionei, a prova disso me parece bastante difícil”⁴⁴⁸. No próprio segundo *Discurso*, Rousseau já havia sustentado que

está bem demonstrado que o macaco não é uma variedade de homem, não apenas porque ele é privado da faculdade de falar, mas, sobretudo, porque se tem a certeza de que sua espécie não é capaz de aperfeiçoar-se, o que constitui o caráter específico a espécie humana. Experiências que não parecem ter sido feitas com o devido cuidado em relação ao pongo e ao orangotango para que se possa tirar a mesma conclusão.⁴⁴⁹

Definido o que Buffon entende por *singe*, passemos ao exame de “quantas são as espécies de animais às quais se devem dar o nome *macaco*”⁴⁵⁰, já que vários animais de espécies diferentes e muito distantes são comumente reunidas sob o mesmo nome. Os pitecos (*pithèque*), única espécie de *singe* conhecida pelos antigos (*píthekos* para os gregos, *símia* para os latinos), se assemelham tanto à conformação exterior quanto à organização interior do homem. Foi a partir deles que Aristóteles, Plínio e Galeno instituíram comparações físicas com o homem, apesar de possuírem uma estatura inferior à da humana.

Com a descoberta das partes meridionais da África e das Índias, foi encontrada uma segunda espécie de macaco, dotada do “atributo da grandeza”. Um “macaco tão alto e forte quanto o homem”, denominado orangotango pelos indianos ou *pongo* pelos africanos.

Um macaco que carrega armas, que se serve de pedras para atacar e de bastões para se defender e que, além disso, se parece ainda mais com o homem que o piteco; pois ele não tem uma cauda, seu rosto é achatado,

⁴⁴⁷ Charles Bonnet tinha publicado, sob o pseudônimo de Philopolis, no *Mercure de France* de outubro de 1755, uma carta sobre o segundo *Discurso* de Rousseau (*Lettre de M. Philopolis au sujet de Discours de M. J. J. Rousseau de Geneve*).

⁴⁴⁸ *Lettre de J.J. Rousseau à monsieur Philopolis*. OC, III, 1964, p. 234.

⁴⁴⁹ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 211; ed. brasileira, p. 305.

⁴⁵⁰ Buffon. *Histoire naturelle*. “Nomenclature des Singes”. T. XV (originalmente, T. XIV), 1771, p. 2.

seus braços, mãos, dedos e suas unhas são parecidos com os nossos e sempre andam de pé; ele tem uma espécie de rosto e características próximas às do homem, orelhas da mesma forma, cabelo sobre a cabeça, barba no queixo e pelos em quantidade similar aos pelos do homem no estado de natureza.⁴⁵¹

Malgrado as aproximações com o homem, Buffon critica a tentativa de humanizá-los; critica, em especial, a denominação dada pelos indianos, preferindo aquela oferecida pelos africanos:

os habitantes de seu país, os indianos policiados, não hesitaram em associá-lo à espécie humana pelo nome de *Orang-outang*, homem selvagem; ao passo que os negros – quase tão selvagens e tão feios quanto esses macacos e que não imaginam que ser mais ou menos policiado significa ser mais ou menos homem – deram-lhes um nome próprio (*Pongo*), um nome de animal e não de homem; e este orangotango ou pongo é de fato apenas um animal, mas um animal muito singular que o homem não consegue ver sem retornar a si mesmo, sem se reconhecer, sem estar convencido de que seu corpo não é a parte mais essencial da sua natureza.⁴⁵²

Acrescenta-se um terceiro a esses dois seres, a saber, o gibão, “embora seja disforme”. Apesar de andar ereto como os outros dois, possuir a face achatada e não possuir cauda, seus braços “são de tamanho tão desmesurado que ele é capaz de tocar o chão com as mãos enquanto estiver de pé, sem curvar o corpo e sem dobrar as pernas”⁴⁵³. Essa última espécie, que também pertence à família dos *singes*, começa já a fazer a nuance⁴⁵⁴, completada apenas pelo *magot* ou *cynocéphale*, entre os *singes* e outra família de animais indicada por Buffon com o nome genérico de babuínos.

Nessa perspectiva, a fim de representar estes animais de acordo com a ordem mais conveniente, teremos uma escala disposta da seguinte maneira: o orangotango, primeiro macaco; o piteco, segundo macaco; o gibão, terceiro macaco, mas já disforme; o *cynocéphale* ou *magot*, o ser da transição, portanto, quarto macaco ou primeiro babuíno; o *papion*, primeiro babuíno; o *mandrill*, segundo babuíno; o *ouanderou*, terceiro babuíno. Em seguida, a descrição de Buffon passa também pela família dos *guenons* (várias

⁴⁵¹ Idem, p. 2.

⁴⁵² Idem, p. 2.

⁴⁵³ Idem, pp. 2-3.

⁴⁵⁴ Idem, p. 3, note c. “Como a natureza não conhece nossas definições, nunca posicionou suas obras por montes, nem os seres por gêneros, ao contrário, sua marcha sempre procede por graus, seu plano é em toda parte nuançado e se estende em todos os sentidos, ele [o gibão] deve se posicionar entre o gênero do macaco e o do babuíno, uma espécie intermediária que não se identifica nem com uma nem com outra, mas, ainda assim, participa de ambas” (Idem, pp. 3-4).

espécies, além de uma anterior que faz, justamente, a transição dos babuínos aos *guenons*)⁴⁵⁵ até chegar ao tomo XV da *História natural*, dedicado à descrição das famílias encontradas no novo mundo, quais sejam, os *sapajous* e os *sagoins*⁴⁵⁶.

Buffon ressalta que essas nomenclaturas são ainda muito provisórias, já que novas análises e descobertas podem ainda reduzir ou aumentar esse número. É fácil perceber que a acumulação de conhecimentos com a descoberta incessante de novas espécies botânicas, insetos e animais, caminha lado a lado com um esforço de classificação⁴⁵⁷. Todavia, aos olhos de Buffon, as definições e os nomes jamais podem tudo compreender⁴⁵⁸.

Convém acentuar, pelo menos em linhas gerais, o debate ou a querela envolvendo as concepções de Lineu e de Buffon sobre classificação. Lineu confere um valor ontológico às noções de espécie e de gênero, de sorte que a ordem de classificação reflete a própria ordem da natureza. Seu método classificatório é para ele natural. Citemos:

O método, a alma da ciência, designa à primeira vista qualquer corpo da natureza, de tal modo que este corpo declara o nome que lhe é próprio e este nome lembra todos os conhecimentos que foram adquiridos, ao longo do tempo, sobre o corpo assim nomeado: de modo que se descobre a ordem soberana da Natureza na extrema confusão aparente das coisas.⁴⁵⁹

Por contraste, o ilustre colega de Buffon na *História natural* (Louis-Jean-Marie Daubenton, 1716-1800) explica que não se deve submeter e abarcar a natureza à

⁴⁵⁵ Idem, p. 5. “Como a natureza é constante em sua marcha, ela nunca caminha por saltos e tudo é sempre graduado, nuançado, encontra-se entre os babuínos e os *guenons* uma espécie intermediária – do mesmo modo que o *magot* está entre os macacos e os babuínos” –, qual seja, o *maimon* (Idem, p. 6).

⁴⁵⁶ Sobre a relação de Buffon com esses seres (as descrições físicas e comportamentais), ver o artigo de Jorge Martinez-Contreras, “Des mœurs des singes: Buffon et ses contemporains”. In: *Buffon 88: Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon*. Paris: J. Vrin, 1992, pp. 557-568.

⁴⁵⁷ A necessidade de classificar se apresenta quando nos deparamos com uma grande diversidade de objetos ou de fenômenos. Antes de satisfazer uma necessidade prática, nota Lévi-Strauss, a classificação responde a uma necessidade intelectual de “introduzir uma ordem no universo” (Lévi-Strauss, Claude. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962, p. 16 et 180-181).

⁴⁵⁸ Para Buffon, a classificação é uma invenção do espírito e não uma realidade encontrada na natureza. Ver Roger, Jacques. *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1993, pp. 528-542 e 558-582; Ehrard, Jean. *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1994, p. 190-191. Em 1749, há um ceticismo enorme em Buffon relativo a qualquer possibilidade de classificar os seres vivos. Isso não significa que ele tenha sustentado a mesma atitude em toda sua obra (Roger, Jacques. *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1993, pp. 565-568).

⁴⁵⁹ Lineu. *Systema naturae*. Citação extraída de Ehrard, Jean. *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1994, p. 189.

arbitrariedade dos sistemas classificatórios⁴⁶⁰. Em suas palavras, “a partir do momento em que se elabora convenções para distinguir uma espécie de outra e estabelecer gêneros e classes, incorre-se inevitavelmente em erro, pois perde-se de vista os indivíduos reais, e persegue-se o objeto quimérico que se formou em seu lugar.”⁴⁶¹ Buffon compartilha as mesmas opiniões de seu colega de trabalho.

De acordo com Jean Ehrard, um problema das classificações é a impossibilidade de, por meio delas, apreender a marcha da natureza e suas gradações insensíveis.

Buffon opõe às pretensões do sistemático, portanto, uma impossibilidade de fato: por mais complexo ou solto que seja o “sistema geral de classificação”, ele sempre deverá comportar divisões nítidas que a natureza ignora, deixando, assim, escapar “espécies medianas”. Mesmo a tradicional distinção em três reinos não poderia, a este respeito, receber qualquer valor que não seja prático⁴⁶².

Não obstante os problemas, Buffon sustenta que os sistemas de classificação possuem um valor prático (auxilia a memória) devido às limitações do espírito humano em apreender o real como um contínuo⁴⁶³.

Constatamos, portanto, 1) a necessidade do homem em uniformizar as variedades da natureza e 2) esta uniformidade só existe no espírito humano, donde se segue que sua tentativa é sempre arbitrária.

De acordo com Buffon, o homem “imaginou nomes gerais apenas para ajudar sua memória e para tentar compensar a capacidade muito pequena de seu entendimento; [...e], então, ele abusou desse método ao olhar esse nome geral como algo real”. Nesse sentido, “é sem razão suficiente”, diz o autor, “que geralmente damos a todos os nomes de quadrúpedes”, pois este nome “supõe um animal de quatro pés”. O remédio para esses inconvenientes dos sistemas classificatórios seria observar e descrever a natureza em seus pormenores. Se um animal possuir “braços e mãos como o macaco, ele não será mais quadrúpede [...]. Fazemos para as mãos um nome como o que fizemos para os pés e,

⁴⁶⁰ Diderot, Denis; d’Alembert, Jean le Rond. *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Verbete “Botânica”. Volume 3: Ciências da natureza. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 167.

⁴⁶¹ Idem, p. 167.

⁴⁶² Ehrard, Jean. *L’idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1994, p. 191.

⁴⁶³ Blanckaert, Claude. “La classification des races au XVIIIe siècle. L’anthropologie naturaliste entre méthode et anti-méthode” *Lumière*. Numéro 14. *L’invention et la représentation des races au XVIIIe siècle*. 2009, pp. 13-41.

então, diremos com verdade e precisão que o homem é o único que é bímano e bípede, pois é o único a possuir duas mãos e dois pés; [...] o macaco é quadrúmano”⁴⁶⁴

No tomo I, precisamente do *Premier discours*, Buffon nos diz que “em geral, quanto maior o número de divisões das produções naturais, mais nos aproximamos da verdade, na medida em que existe realmente na natureza apenas indivíduos e que os gêneros, as ordens e as classes existem apenas em nossa imaginação”⁴⁶⁵. Nesse sentido, são necessárias descrições completas que atentem para todas as características do objeto analisado.

2.2.2.3 - Cadeia dos seres

As classificações – sempre arbitrárias – se baseiam no que foi estabelecido no *Primeiro discurso*, volume I da *História natural* (1749): a ciência deve considerar em um primeiro plano os seres que têm maior relação com o homem⁴⁶⁶. Em suma, todas as escalas classificatórias imaginadas devem estar essencialmente calcadas no referencial humano a partir de uma visão antropocêntrica do mundo. O que está em jogo no projeto e na ordem de matérias apresentados pela *História natural* é tanto o lugar do homem na natureza quanto sua posição e seu estatuto em relação às outras espécies vivas, especialmente no que tange à configuração física que mais se assemelha à configuração humana.

Nesses sistemas de classificação propostos, a noção de “nuance” sugere uma escala dos seres que é particularmente cara tanto ao autor quanto, como bem observou Maria das Graças de Souza, a muitos naturalistas e filósofos do período⁴⁶⁷. De fato, nesse aspecto as reflexões de Buffon estão em consonância com a de outros autores. “A imagem da *escala* ou da *cadeia dos seres* é, no século XVIII, um verdadeiro clichê”, nos diz Jean Ehrard⁴⁶⁸. Ou ainda, nas palavras de Arthur Lovejoy, “foi no século XVIII que a concepção do universo como uma Cadeia do Ser e os princípios que constituem a base dessa concepção – plenitude, continuidade, gradação – alcançaram sua mais ampla aceitação.”⁴⁶⁹

⁴⁶⁴ Buffon. *Histoire naturelle*. “Nomenclature des Singes”. T. XV (originalmente, T. XIV), 1771, p. 8.

⁴⁶⁵ Buffon. *Histoire naturelle*. “Premier Discours”. [T. I]. In: *Œuvres*, 2007, p. 47.

⁴⁶⁶ Idem, pp. 29-66.

⁴⁶⁷ Souza, Maria das Graças de. *Natureza e ilustração: sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo: Editora Unesp, 2002, pp. 45-60.

⁴⁶⁸ Ehrard, Jean. *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1994, p. 191.

⁴⁶⁹ Lovejoy, Arthur. *A grande cadeia do ser*. São Paulo: Editora Palíndromo, 2005, p. 182.

Na passagem do século XVII para o XVIII, dois autores de inegável influência insistiram nessa concepção. Para Leibniz (1646-1716), “nada se faz de repente” e “a natureza não dá saltos”⁴⁷⁰, de modo que ela não deixa vazios na ordem que costuma seguir⁴⁷¹. Locke, por sua vez, havia anteriormente afirmado nas páginas de seu *Ensaio concernente ao entendimento humano* que

provavelmente há mais *espécies* de criaturas inteligentes acima de nós que espécies de criaturas sensíveis e materiais abaixo de nós. [...] Não encontramos no mundo corpóreo visível nenhuma falha ou hiato. E mesmo lá embaixo caminhamos sem dificuldade numa série contínua de coisas que, a cada mudança, mal diferem umas das outras. Há peixes com asas que não estranham as regiões aéreas. Pássaros de sangue frio vivem nas águas como peixes [...]. Alguns animais estão a meio caminho entre os pássaros e os quadrúpedes. Anfíbios ligam os animais terrestres aos aquáticos. [...] Fala-se de sereias e homens marinhos. Alguns animais irracionais parecer ter tanto conhecimento e razão quanto outros, que se chama de homens. O reino animal e o vegetal estão tão juntos que, se tomares o animal mais inferior e o vegetal mais superior, dificilmente perceberás muita diferença entre eles. Mesmo nas partes mais inferiores e inorgânicas da matéria encontramos muitas *espécies* ligadas entre si, diferindo por graus insensíveis. Se considerarmos o infinito poder e sabedoria do Criador, teremos razão para pensar que é consoante a magnífica harmonia do universo, ao grande designo, à infinita bondade do arquiteto, que *espécies* de criaturas também ascendam, gradualmente, sem dificuldade, desde o homem até a infinita perfeição – a exemplo da descida gradual que vemos partindo de nós.⁴⁷²

Imagem semelhante da cadeia dos seres está presente nas páginas da *Enciclopédia* no que toca à questão da animalidade – sugerindo a relevância dessa ideia em meados do século XVIII. “O que é o animal?” perguntam Diderot e Daubenton. Dificil responder, pois

se é verdade, como não se pode duvidar, que o universo é uma única e mesma máquina em que tudo se encontra ligado e em que os seres se encontram acima ou abaixo uns dos outros em graus imperceptíveis, de sorte que não há intervalos na cadeia, e a fita colorida do jesuíta Castel⁴⁷³, na qual, de nuance em nuance, se passa imperceptivelmente

⁴⁷⁰ Leibniz. *Nouveaux essais de l'entendement humain*. Paris: Flammarion, 1990, p. 43.

⁴⁷¹ Sobre isso, ver o livro de Georges Gusdorf, *Dieu, la nature et l'homme au siècle des lumières* (Paris: Payot, 1972, pp. 283-284).

⁴⁷² Locke, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. São Paulo: Martins Fontes, 2012, pp. 484-485.

⁴⁷³ Louis Bertrand Castel (1688-1757) foi o criador do famoso cravo ocular. Diderot fora muito tocado pelo cravo ocular do Padre Castel e fala dele em diversos momentos em suas obras (artigos da *Enciclopédia*, *Carta sobre os surdos-mudos*). O mesmo se passa com Voltaire: “um filósofo engenhoso quis levar a relação dos sentidos e da luz talvez mais longe do que parece permitido os homens irem. Ele imaginou um cravo ocular, que faz aparecer as cores harmônicas como nos cravos se fazem escutar os sons: [...]

do branco ao preto, é uma imagem verídica das progressões da natureza, então parece-nos muito difícil fixar os dois limites em que a animalidade, se nos é permitido falar assim, começa e termina.⁴⁷⁴

Em conformidade com seu tempo, Buffon não difere de grande parte de seus contemporâneos. Também para ele existem diversas nuances que fazem a transição entre as espécies existentes⁴⁷⁵, que determinam a fronteira entre os reinos⁴⁷⁶ e realizam a passagem das diferentes raças ou variedades da espécie humana⁴⁷⁷. Ou seja, as nuances nada mais são do que as mudanças imperceptíveis que fazem passar insensivelmente de um domínio a outro e de um ser para outro. No *Primeiro Discurso*, Buffon escreve que o homem

verá com espanto que se pode descender por graus quase insensíveis da criatura mais perfeita até a matéria mais informe, do animal melhor organizado até o mineral mais bruto; ele reconhecerá que essas nuances imperceptíveis são a grande obra da Natureza [...]. A Natureza caminha por gradações desconhecidas e, conseqüentemente, ela não pode se prestar totalmente a essas divisões, já que ela passa de uma espécie à outra e, frequentemente, de um gênero a outro por nuances imperceptíveis, de sorte que se encontra um grande número de espécies medianas e de objetos que são meios-termos (*mi-partis*), que não se

ele pretende, enfim, que se tocariam árias para os olhos. Pode-se somente agradecer um homem que busca dar aos outros novas artes e novos prazeres” (*Elementos da filosofia de Newton*, citação extraída das notas de Charles Porset, In: Rousseau. *Essai sur l'origine des langues*. Edição feita por Porset, Charles. Bordeaux: Ducros, 1969, p. 167). Ver também o *Ensaio* de Rousseau (*Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 419; ed. brasileira, p. 199).

⁴⁷⁴ Diderot, Denis; d'Alembert, Jean le Rond. *Encyclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Verbete “Animal”. Volume 3: Ciências da natureza. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 141.

⁴⁷⁵ “O gibão já começa a nuance entre macacos e babuínos” (Buffon. *Histoire naturelle*. “Nomenclature des Singes”. T. XV (originalmente, T. XIV), 1771, p. 3, note c).

⁴⁷⁶ “Não há nenhuma diferença absoluta, essencial e geral entre animais e vegetais, mas a natureza desce por graus e nuances imperceptíveis de um animal que nos parece o mais perfeito para o que é o menos, e deste para o vegetal. O pólipo de água doce será, se se quiser, o último dos animais e a primeira das plantas. [...] Pode-se assim assegurar com ainda mais fundamento que os animais e os vegetais são seres da mesma ordem e que a natureza parece ter passado de um a outro por nuances insensíveis, já que possuem entre si semelhanças essenciais e gerais, e não possuem nenhuma diferença que se possa olhar como tal” (Buffon. *Histoire naturelle*. “Comparaison des animaux et des végétaux”. [T. II]. In: *Œuvres*, 2007, p. 138).

⁴⁷⁷ Os Ostíacos “parecem-me fazer a nuance entre a raça lapônica e a raça tártara, ou melhor, os Lapões, os Samoiedos, os Borandianos (*Borandiens*), os *Zembliens* e talvez os Groenlandeses e os Pigmeus do norte da América, são Tártaros degenerados tanto quanto possível, os Ostíacos são Tártaros que degeneraram menos; os *Tonguses* ainda menos que os Ostíacos, porque são menos pequenos e menos mal feitos, embora igualmente feios. Os Samoiedos e os Lapões estão cerca de 68 ou 69 graus de latitude, mas os Ostíacos e os *Tonguses* vivem sob o 60º grau; os Tártaros que estão no 55º grau, ao longo do Volga, são grosseiros, estúpidos e brutais, eles se parecem com os *Tonguses*, pois não têm, como eles, quase nenhuma ideia de religião e só querem como mulheres as que já tiveram comércio com outros homens” (Buffon. *Histoire naturelle*. “Variétés dans l'espèce humaine”. T. III, 2009, p. 407).

sabe exatamente onde colocar e que perturba necessariamente o projeto de sistema geral.⁴⁷⁸

Recuperemos o caso da planta dormideira ou sensitiva (*Mimosa pudica*) conhecida de Buffon. Seu antecessor no jardim real, Charles François Du Fay (1698-1739), havia inclusive escrito as *Observations sur la sensitive*. Por parecer violar a fronteira entre os animais e os vegetais, dada sua capacidade de movimento e sensação, ela suscitou considerável interesse. A descoberta do pólipo de água doce – também conhecido de Buffon – acirrou o debate. Rapidamente esta criatura foi aclamada “como o há muito tempo buscado elo perdido entre as plantas e os animais”⁴⁷⁹. Tal fato ensejou a busca por outros elos até então não observados, capazes de preencher as lacunas ainda existentes na continuidade ininterrupta da cadeia dos seres. Esse esforço investigativo foi levado a cabo com especial zelo em dois pontos da escala: perto de seu ponto mais baixo e no intervalo entre o homem e os macacos superiores.

Acerca do primeiro ponto, que importa à continuidade entre os reinos mineral e vegetal, Lovejoy cita uma passagem na qual Charles Bonnet manifesta otimismo quanto ao preenchimento dessa lacuna. A natureza

parece dar um grande salto ao passar do vegetal ao fóssil [isto é, às rochas]; não há laços nem elos conhecidos por nós que unam os reinos vegetal e mineral. Mas julgaremos a cadeia dos seres por nosso conhecimento presente? Porque descobrimos nela aqui e ali algumas interrupções, algumas lacunas, concluiremos que essas lacunas são reais? (...) A lacuna que encontramos entre o vegetal e o mineral será aparentemente preenchida algum dia. Havia uma lacuna semelhante entre o animal e o vegetal; o pólipo veio para preenchê-la e para demonstrar a admirável gradação que há entre todos os seres.⁴⁸⁰

Otimismo similar em preencher as lacunas dessa escala é compartilhado por Buffon. O desenvolvimento de pesquisas científicas e descobertas futuras poderiam atestar ou falsear as suposições sobre a continuidade ininterrupta entre os seres. A marcha

⁴⁷⁸ Buffon. *Histoire naturelle*. “Premier Discours”. [T. I]. In: *Œuvres*, 2007, p. 35

⁴⁷⁹ Lovejoy, Arthur. *A grande cadeia do ser*. São Paulo: Editora Palíndromo, 2005, p. 232; ver também Gusdorf, Georges, *Dieu, la nature et l’homme au siècle des lumières*. Paris: Payot, 1972, pp. 284-285.

⁴⁸⁰ Citação extraída de Lovejoy, Arthur. *A grande cadeia do ser*. São Paulo: Editora Palíndromo, 2005, p. 233. Bonnet defende que todos os seres naturais, da pedra ao homem, formam uma cadeia de seres ininterrupta, na qual se passa por nuances imperceptíveis de um grau qualquer ao grau imediatamente superior. Em sua *Contemplação da natureza* (1764), o autor considera a formação da parte visível da cadeia de seres a partir das pedras brutas, passa das pedras venosas e fibrosas às plantas, ao pólipo, aos insetos, moluscos, répteis, peixes, pássaros, quadrúpedes, macacos e homens. Há sempre seres que fazem a nuance entre a pedra e o vegetal, entre o vegetal e o animal, e mesmo entre o animal e o homem.

da Natureza, sustenta o autor, “se faz por graus nuançados e muitas vezes imperceptíveis; assim, por nuances imperceptíveis ela passa do animal ao vegetal, mas do vegetal ao mineral a passagem é brusca, e essa lei de proceder apenas por nuances parece se desmentir”. Este fato leva Buffon

a suspeitar que, examinando-se de perto a Natureza, poder-se-ia descobrir seres intermediários, corpos organizados que, por exemplo, sem ter o poder de se reproduzir como os animais e os vegetais, teriam mesmo assim uma espécie de vida e de movimento, outros, sem serem animais ou vegetais, poderiam entrar na constituição de uns e de outros; e, por fim, seres que não seriam mais do que uma primeira reunião de moléculas orgânicas.⁴⁸¹

Sobre o segundo ponto, que tece a continuidade entre os símios e os homens, houve um acalorado debate no período. As semelhanças – anatômicas e comportamentais – sugeriram soluções de continuidade nessa região da série e fixaram os contornos da tarefa da ciência em aumentar a aproximação entre homem e macaco. Dividiu-se essa aproximação em duas etapas: a primeira intencionava procurar o elo perdido nos limites inferiores da própria humanidade, ao passo que a segunda conduzia sua investigação a partir da análise nos elos superiores da animalidade. De um lado, homens de uma extrema rusticidade vivendo quase que como uma besta ou um bicho e, de outro, animais que demonstram uma extrema civilidade nos costumes e graça nos movimentos. Os jovens macacos (exemplos de civilidade) exibidos em Londres e Paris em uma atração intitulada *A hora do chá*, bebendo a infusão e manejando talheres, aparecem muitas vezes mais humanizados que os hotentotes (exemplos de rusticidade).

Em chave depreciativa, a figura dos hotentotes foi constantemente mobilizada⁴⁸² pelos autores que examinaram a primeira das etapas descritas acima. Segundo eles, estes habitantes do sudoeste africano estariam próximos da animalidade. Lovejoy informa que

essa preocupação com a questão do parentesco do homem com os antropoides proporcionou um interesse “filosófico” especial pelas descrições bastante numerosas dos hotentotes pelos viajantes do final do século XVII e início do século XVIII. Eles eram provavelmente a “mais

⁴⁸¹ Buffon. *Histoire naturelle*. “Réflexions sur les expériences précédentes”. T. II, 2008, p. 323. Essa mesma passagem foi citada por Diderot e Daubenton (*Encyclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Verbete “Animal”. Volume 3: Ciências da natureza. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 144).

⁴⁸² Ver sobre isso Mercier-Faivre, Anne-Marie. “La danse du Hottentot: généalogie d’un désastre (ou Kolbe réécrit par l’Encyclopédie, Prévost, Diderot et ce qui s’en suivit)”. In: *L’Idée de “race” dans les sciences humaines et la littérature (XVIIIe-XIXe siècles)*. Paris: L’Harmattan, 2003, pp. 71-86.

baixa” das espécies selvagens até então conhecida; e mais de um escritor do período viu neles um elo de conexão entre os antropoides e o *homo sapiens*.⁴⁸³

O autor cita – tanto nas páginas da *Grande cadeia do ser* quanto no artigo “Monboddo and Rousseau” – alguns desses escritores⁴⁸⁴. Um ensaísta inglês – trata-se do médico Richard Blackmore e seu *The Lay Monk* – afirma, em 1713, que não é tão grande assim “o desacordo entre os mais baixos indivíduos de nossa espécie e o macaco ou o símio, porém fossem estes últimos dotados da faculdade da fala eles poderiam talvez reivindicar tão justamente a posição e a dignidade da espécie humana, como o selvagem *Hotentote* ou o estúpido nativo da Nova Zâmbia”. Em 1696, John Ovington sustenta que os hotentotes são “o exato reverso da espécie humana, de maneira que, se houvesse qualquer termo médio entre um animal racional e um animal o Hotentote teria a mais justa pretensão a esta espécie”⁴⁸⁵. Outrossim, William Petty, ao dizer que “do próprio homem parece haver diversas espécies” e os negros “que vivem nos arredores do Cabo da Boa Esperança” seriam “as mais bestiais de todas as almas (*souls*) [*? Sorts* – espécies] de homens com as quais nossos viajantes estão familiarizados”⁴⁸⁶.

No tomo XIV da *História natural* dedicada à nomenclatura dos macacos (1766), Buffon toma partido nesse debate ao criticar a possibilidade de se estabelecer uma continuidade entre animalidade e humanidade por meio de considerações sobre os Hotentotes ou qualquer outra variedade humana. Aliás, o que se critica é toda e qualquer tentativa de se estabelecer continuidades entre esses dois universos. Nas palavras do autor, “ainda que haja alguma semelhança entre o Hotentote e o macaco, o intervalo que os separa é imenso, já que no interior é preenchido pelo pensamento e no exterior, pela palavra”⁴⁸⁷. Se voltarmos ao primeiro capítulo da *História natural do homem* (tomo II, 1749), lembraremos justamente que a linguagem e o pensamento separam os homens dos animais.

Qualquer tentativa de comparar um macaco a um homem civilizado revelar-se-ia injusta, visto que as aquisições trazidas pela educação colocariam esses dois seres em posições sobremaneira assimétricas. A solução metodológica que poderia se apresentar,

⁴⁸³ Lovejoy, Arthur. *A grande cadeia do ser*. São Paulo: Editora Palíndromo, 2005, p. 234.

⁴⁸⁴ Idem, p. 234 e nota 17, p. 364; ou ainda Lovejoy, Arthur. “Monboddo y Rousseau”. In: *Revista de Filosofia*. Vol. 63, 2007, p. 192, nota 43.

⁴⁸⁵ Ovington, J. “The Cape of Good Hope”. In: *A Voyage to Suratt*. London, 1696, p. 489.

⁴⁸⁶ William Petty. “The Scale of Creatures”. In: *The Petty Papers*. Reprinted in New York: Augustus M. Kelley Publishers, 1967, p. 31. Sobre isso, ver o livro de Gusdorf, *Dieu, la nature et l’homme au siècle des lumières*. Paris: Payot, 1972, pp. 360-362.

⁴⁸⁷ Buffon. *Histoire naturelle*. “Nomenclature des Singes”. T. XV (originalmente, T. XIV), 1771, p. 15.

comparar o macaco e um “homem selvagem” – isto é, um ser desprovido das aquisições trazidas pela educação⁴⁸⁸ –, não se mostra viável, pelo simples fato de não se encontrar uma referência desse homem selvagem ou de um estado de pura natureza. No máximo, obter-se-ia um quadro de algum povo existente de fato, em razão do puro estado de natureza – referindo-se acertadamente a Rousseau –, no interior do qual se supõe um homem “sem pensamento e sem palavra”, nada ser senão “um estado ideal, imaginário que jamais existiu”⁴⁸⁹. O retrato do hotentote será sempre uma pintura equivocada e distorcida da natureza do homem ou do estado de natureza. Nas palavras do próprio autor: “há maior distância do homem no estado de pura natureza ao Hotentote que do Hotentote a nós”⁴⁹⁰.

Desde antes Buffon se mostrara contrário a esse tipo de investigação. O debate sobre o pertencimento ou não do asno e do cavalo à mesma família pode ser interessante e, simultaneamente, despertar questões importantes no que concerne à antropologia de Buffon. A questão colocada é a seguinte: se constatarmos que o asno pode ser considerado, mesmo que sob a chave da degenerescência⁴⁹¹, pertencente à mesma linhagem do cavalo – possibilidade que o autor está longe de aceitar –, poder-se-ia também imaginar que os grandes primatas (os macacos antropoides) fazem parte da mesma família que o homem e que, portanto, ambos possuem a mesma origem? Seriam os símios homens degenerados? A formulação do problema parece conduzir Buffon a uma hipótese ainda mais radical:

se alguém admitir uma vez que há *famílias* nas plantas e nos animais, que o asno é da família do cavalo e que dele difere apenas porque se degenerou, poder-se-ia dizer também que o macaco é da *família* do homem, que é um homem degenerado, que o homem e o macaco tiveram uma origem comum assim como o cavalo e o asno, que cada *família*, tanto nos animais quanto nos vegetais, tiveram apenas uma origem, e até mesmo que todos os animais vieram de um único animal, que, com o passar do tempo, produziu, aperfeiçoando-se e degenerando-se, todas as raças dos outros animais.⁴⁹²

Buffon radicaliza sua ideia e imagina que todos os animais, inclusive o homem, derivariam de uma única e mesma fonte. Donde se segue que de um mesmo ser a natureza

⁴⁸⁸ Idem, p. 14.

⁴⁸⁹ Idem, p. 16.

⁴⁹⁰ Idem, p. 14. Ver sobre isso o volume de 1758 (Buffon. *Histoire naturelle*. “Les Animaux Carnassiers”. T. VII, 2011, pp. 122-123.)

⁴⁹¹ Buffon. *Histoire naturelle*. “L’Âne”. [T. IV]. In: *Œuvres*, 2007, p. 554.

⁴⁹² Idem, p. 557.

pôde com o tempo gerar todos os demais seres organizados existentes. Entretanto, não é esse o caso. A sequência da citação recusa essa interpretação de tendência transformista⁴⁹³. Ao menos nos textos considerados, Buffon se mostra partidário da teoria que defende o fixismo nas espécies, segundo a qual todas as espécies foram criadas tais como elas são hoje em dia, permanecendo quase imutáveis: ocorreram apenas degenerações em membros de uma mesma espécie. Em suas palavras,

é certo, pela revelação, que todos os animais participaram igualmente da graça da criação, que os dois primeiros de cada espécie, de todas as espécies, saíram todos formados das mãos do Criador, e devemos acreditar que eles eram muito próximos aos seus descendentes de hoje em dia.⁴⁹⁴

Para se evitar mal-entendidos, é preciso compreender que a ideia de cadeia dos seres convive harmoniosamente com uma teoria fixista⁴⁹⁵. Muitos adeptos do fixismo consideram que a escala dos seres tenha sido diretamente realizada no momento da criação do mundo. Por isso, a continuidade da cadeia não elimina o fixismo. Não se passa de uma forma viva à outra num processo gradual de transformação, mas dentre espécies ou formas vivas fixas e dadas simultaneamente passa-se metodologicamente de uma à outra devido às similitudes constatadas pelo observador. A cadeia é dada imediatamente e de forma completa, não há uma temporalidade na qual os animais se transformariam uns em outros. Logo, sob todos os aspectos Buffon é adepto da teoria fixista, sendo um erro atribuir-lhe a alcunha de transformista. De acordo com Starobinski,

Buffon não é transformista; se admite uma certa evolução, é sob a forma da degenerescência, e em um quadro restrito, no interior de algumas espécies que a domesticação modifica. No importante capítulo sobre o *Asno*, Buffon levantou a hipótese de uma grande família dos seres vivos em que as espécies surgiriam umas a partir das outras; mas essa hipótese é rejeitada, e Buffon (por prudência, talvez) atém-se a uma imagem fixista da natureza em que as espécies coexistem de toda antiguidade umas ao lado das outras. As gradações, as nuances, que percebe por toda parte, não decorrem então umas das outras segundo uma ordem causal e sucessiva; são todas simultâneas, e a imensa coletividade do mundo vivo não é acarretada pelo devir.⁴⁹⁶

⁴⁹³ Ver Roger, Jacques. “Buffon et le transformisme”. In: *Pour une histoire des sciences à part entière*. Paris: Albin Michel, 1995, pp. 272-286.

⁴⁹⁴ Buffon. *Histoire naturelle*. “L’Âne”. [T. IV]. In: *Œuvres*, 2007, pp. 557-558.

⁴⁹⁵ Ver Roger, Jacques. “L’histoire naturelle au XVIII siècle : de l’échelle des êtres à l’évolution”. In: *Pour une histoire des sciences à part entière*. Paris: Albin Michel, 1995, pp. 237-251.

⁴⁹⁶ Starobinski, Jean. “Rousseau e Buffon”. In: *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 440.

Supondo se tratar de duas espécies distintas, descobrimos que o homem não descende do macaco. Resta saber se são de fato espécies distintas, além de descobrir se o macaco pode ser considerado uma variação degenerada da espécie humana ou se o asno e o cavalo podem compartilhar o mesmo álbum de família. Para tanto, façamos alguns esclarecimentos sobre a noção de espécie.

Segundo o autor, fala-se de espécie quando se constata “a sucessão constante e a renovação ininterrupta dos indivíduos que a constituem”⁴⁹⁷. Disso se segue que o cavalo e o asno são de espécies diferentes, pois produzem juntos apenas indivíduos que não podem reproduzir. Aos olhos de Buffon, “é sempre possível traçar uma linha de separação entre duas espécies, isto é, entre duas sucessões de indivíduos que se reproduzem e não podem se misturar, como também é possível reunir em uma única espécie duas sucessões de indivíduos que se reproduzem misturando-se: este ponto é o mais fixo que temos na história natural”⁴⁹⁸.

No que tange especificamente ao debate antropológico, não se vislumbra um teste eventual de cruzamento entre grandes macacos antropóides e seres humanos, cuja intenção seria descobrir se eles podem juntos gerar indivíduos com capacidade reprodutiva. O naturalista pressupõe a impossibilidade e a infecundidade desse

⁴⁹⁷ Buffon. *Histoire naturelle*. “L’Âne”. [T. IV]. In: *Œuvres*, 2007, pp. 558-559.

⁴⁹⁸ Idem, p. 559. Em tomos posteriores da *História natural*, Buffon reconsiderará este ponto. Os textos de 1749 e de 1753 abordam variações no interior de uma mesma espécie. A espécie pode ter uma história. A única unidade taxonômica que Buffon reconhece a existência real na natureza é a espécie, cuja definição é biológica: pertencem à mesma espécie indivíduos capazes de produzir entre si pequenos seres fecundos. Após estudar a diversidade e a ampliação das variações no interior das espécies, Buffon passa em 1766 a uma consideração mais abrangente, a saber, a “da mudança das próprias espécies”, “a degeneração mais antiga” e “imemorial” que “parece se fazer em cada família ou, se se quiser, em cada um dos gêneros sob os quais se pode compreender as espécies vizinhas e pouco diferentes entre si” (Buffon. *Histoire naturelle*. “De la dégénération des animaux”. [T. XIV]. In: *Œuvres*, 2007, p. 1030). O capítulo “Da degeneração dos animais”, tomo XIV, contradiz formalmente o texto de 1753 em que Buffon “recusava as ‘pretensas famílias’ e separava rigorosamente o asno e o cavalo” (Roger, Jacques. “Buffon et le transformisme”. In: *Pour une histoire des sciences à part entière*. Paris: Albin Michel, 1995, p. 280). Algumas correções em relação aos textos de 1749 e 1753 são fundamentais. Buffon não está mais certo da esterilidade absoluta dos híbridos e, por conseguinte, estabelece graus entre a interfecundidade completa e sua ausência total. Além disso, descobre que a ausência de cruzamento, na natureza, entre espécies vizinhas pode ser explicada por diferentes fatores e não somente em razão de uma barreira biológica: o afastamento geográfico e, também, os costumes e os hábitos naturais de cada espécie devem ser levados em consideração. Por isso, Buffon sustenta uma definição de espécie diferente, englobando a biologia, a geografia e a etologia. O critério de interfecundidade define não mais a espécie, mas a família e o gênero. Assim, embora o cavalo e o asno sejam de espécies diferentes, são considerados da mesma família. A influência local do clima, da alimentação e da domesticação fizeram muitos animais degenerar de seus troncos originários e de espécies mais antigas, o que acabou por formar espécies distintas e diferentes das originárias – trinta e oito famílias ou troncos originários para os quadrúpedes –, embora pertencente ao mesmo gênero ou família. No entanto, não há nenhum tipo de parentesco ou de filiação entre estas trinta e oito famílias dos quadrúpedes, tampouco entre os quadrúpedes e os outros animais.

procedimento⁴⁹⁹, portanto, homens e macacos são seres de espécies distintas. Esse capítulo de Buffon sobre a definição de espécie pode ter inspirado Rousseau na redação da nota X de seu segundo *Discurso*, particularmente sobre o cruzamento entre humanos e grandes primatas – aliás, procedimento também rapidamente descartado pelo autor –, tendo em vista definir o pertencimento destes últimos à humanidade. Aos olhos de Rousseau, esse procedimento seria eticamente inviável.

Desta feita, imaginar que Buffon compreende a passagem da animalidade à humanidade também a partir de diferenças imperceptíveis de graus ou de nuances seria equivocado. Não se descende “insensivelmente e por nuances do homem ao macaco”⁵⁰⁰ (como pretendia o naturalista genebrino Charles Bonnet⁵⁰¹), tampouco haveria uma “espécie de criatura que faria a nuance entre o homem e o macaco”⁵⁰² (como havia sugerido Maupertuis na *Lettre sur le progres des sciences* sobre os homens com cauda⁵⁰³). Aos olhos do autor não existe nenhuma espécie que possa ser considerada como a primeira dentre os macacos ou a última dentre os humanos⁵⁰⁴ de modo a fazer a transição entre esses dois universos.

Sobre isso, é relevante recordar o princípio metafísico fundador da antropologia buffoniana, a saber: o homem possui uma natureza própria, diferente daquela dos demais animais e tal é a razão de constituir uma “classe à parte”⁵⁰⁵. Diferentemente de La Mettrie que afirmara no *Homem-máquina* que “dos animais ao homem a transição não é violenta”⁵⁰⁶, a distância ou o hiato que separa o universo humano do animal permanece intransponível ao longo de toda a *História natural*. Como disse Starobinski, “entre o mais aperfeiçoado dos animais e o homem, ele [Buffon] vê interromper-se a continuidade gradual e insensível que unia todas as espécies: não se passa do animal ao homem senão

⁴⁹⁹ Buffon. *Histoire naturelle*. “De la nature de l’homme”. [T. II]. In: *Œuvres*, 2007, p. 190.

⁵⁰⁰ Idem, p. 190.

⁵⁰¹ Souza, Maria das Graças de. *Natureza e ilustração: sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo: Editora Unesp, 2002, p. 53.

⁵⁰² Buffon. *Histoire naturelle*. “Nomenclature des Singes”. T. XV (originalmente, T. XIV), 1771, p. 21.

⁵⁰³ Maupertuis. *Vénus Physique* suivie de la *Lettre sur le progres des sciences*. Paris: Édition Aubier-Montaigne, 1980, p. 150.

⁵⁰⁴ Só se poderia fazer isso se considerarmos tão somente o aspecto material do homem, excluindo da comparação o espiritual. “Veremos na história do orangotango que, se apenas prestássemos atenção à figura, poderíamos também olhar para este animal como o primeiro dos macacos ou o último dos homens, porque, com exceção da alma, nada lhe falta de tudo o que temos e porque difere menos do homem pelo corpo do que de outros animais, aos quais foi dado o mesmo nome de macaco” (Buffon. *Histoire naturelle*. “Nomenclature des Singes”. T. XV (originalmente, T. XIV), 1771, p. 14).

⁵⁰⁵ Buffon. *Histoire naturelle*. “De la nature de l’homme”. [T. II]. In: *Œuvres*, 2007, p. 190.

⁵⁰⁶ La Mettrie, Julien Offroy de. *L’homme-Machine*. Paris: Éditions Denoël/Gonthier, 1981, p. 163.

por um salto qualitativo brusco.”⁵⁰⁷ O homem, afirma Martinez-Contreras, “embora criado com um arranjo de *moléculas orgânicas vivas* semelhante ao arranjo de outros animais superiores, sobretudo aqueles que tanto se lhe assemelha, possui uma natureza metafísica diferente”⁵⁰⁸.

Dissemos que a Natureza sempre marcha e age em todas as coisas por graus imperceptíveis e nuances; essa verdade, que não sofre nenhuma exceção, é completamente negada aqui; há uma distância infinita entre as faculdades do homem e as do animal mais perfeito, uma prova evidente de que o homem é de uma natureza diferente, que apenas ele forma uma classe à parte, da qual é preciso descender percorrendo um espaço infinito antes de chegar ao dos animais; pois se o homem fosse da ordem dos animais, haveria na natureza um certo número de seres menos perfeitos que o homem e mais perfeitos que o animal, pelos quais descenderíamos insensivelmente e por nuances do homem ao macaco; mas não é este o caso, passa-se repentinamente do ser pensante para o ser material, da potência intelectual para a força mecânica, da ordem e do intuito para o movimento cego, da reflexão para o apetite.⁵⁰⁹

Sustentamos haver uma espécie de dualismo cartesiano retido pela filosofia de Buffon, se bem que esta herança não é duradoura, pois o senhor de Montbard se afasta de Descartes ao refletir – algo bastante típico dos autores do século XVIII – sobre o funcionamento dos órgãos sensíveis dos animais.

2.2.2.4 - O animal segundo Buffon: uma mecânica das sensações

Uma grande fronteira metafísica separa o espírito da matéria: de um lado, encontra-se a atividade racional da alma, de outro, a mecânica material do corpo vivo. Essa fronteira perpassa o ser humano, uma vez que ele é ao mesmo tempo corpo e espírito, matéria inanimada e substância pensante. Donde a impossibilidade de existir somente um discurso sobre o homem. Para conciliar a totalidade humana composta de alma e corpo são necessárias duas narrativas. Por isso, a despeito de existir todo um discurso metafísico, não se pode isolar o ser humano do restante da natureza. Se, por um lado, o homem pode ser considerado uma espécie excepcional, por outro, ele não deixa de viver em meio às outras espécies nem de se submeter às mesmas leis da natureza. Isolá-lo não faria outra coisa senão impossibilitar a realização de comparações.

⁵⁰⁷ Starobinski, Jean. “Rousseau e Buffon”. In: *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 440.

⁵⁰⁸ Martinez-Contreras, Jorge. “Des mœurs des singes: Buffon et ses contemporains”. In: *Buffon 88: Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon*. Paris: J. Vrin, 1992, p. 562.

⁵⁰⁹ Buffon. *Histoire naturelle*. “De la nature de l’homme”. [T. II]. In: *Œuvres*, 2007, p. 190.

A importância da comparação se faz ver em muitos momentos. No tomo II, o autor sustenta que a condição de possibilidade do conhecimento é justamente a capacidade de se fazer comparações: “por pouco que se tenha refletido sobre a origem de nossos conhecimentos, é fácil perceber que só podemos adquiri-los pela via da comparação”⁵¹⁰. Ao acompanhar as reflexões sobre a natureza dos animais, no tomo IV, percebemos que os bichos não podem adquirir conhecimento justamente porque são incapazes de realizar comparações. Lemos neste mesmo tomo, logo no primeiro parágrafo do *Discurso sobre a natureza dos animais*, que “depois de considerar o ser humano nele mesmo”, convém compará-lo com o que se lhe assemelha mais, a saber, o animal. Somente por esse meio chegaremos a um conhecimento mais seguro do que é o homem e dos mecanismos que regem o comportamento animal, de modo a facilitar o estabelecimento das diferenças e similaridades de estatuto entre esses dois universos⁵¹¹. Em suma, sem as comparações o homem permaneceria tão incompreensível quanto Deus⁵¹².

Para comparar de forma adequada é preciso se precaver do perigo do antropomorfismo. O erro clássico denunciado por Buffon – e contra o qual Descartes também se insurgira – é reconstituir as qualidades interiores do animal a partir do modelo das qualidades superiores humanas. Nesta perspectiva, o autor critica todos aqueles – Réaumur, Boullier, Bougeant e outros – que de certa forma tentaram humanizar os animais dotando-os de inteligência, de sentimentos humanos e de atributos que eles em absoluto não possuem (alma, linguagem, invenção, etc.). Aos olhos de Buffon, esse deslize antropomórfico não provém somente das extravagâncias do discurso filosófico. O ideário popular ou a “interpretação vulgar” também o reproduz. O exemplo oferecido é bastante esclarecedor:

Consideremos um animal adestrado, um cachorro, por exemplo, embora constrangido por um violento apetite, parece não ousar tocar e, de fato, não toca o que poderia satisfazê-lo, mas, ao mesmo tempo, faz muitos movimentos para obtê-lo das mãos de seu mestre. Esse animal não parece combinar ideias? Não parece desejar e temer, em uma palavra, raciocinar aproximadamente como um homem que gostaria de se apropriar do bem de outrem, e que, embora violentamente tentado, é reprimido pelo temor do castigo?⁵¹³

⁵¹⁰ Idem, p. 454.

⁵¹¹ Buffon. *Histoire naturelle*. “Discours sur la nature des animaux”. [T. IV]. In: *Œuvres*, 2007, p. 431.

⁵¹² Buffon. *Histoire naturelle*. “De la nature de l’homme”. T. II, 2008, p. 454

⁵¹³ Buffon. *Histoire naturelle*. “Discours sur la nature des animaux”. [T. IV]. In: *Œuvres*, 2007, p. 452.

Buffon levanta a hipótese de uma analogia entre o comportamento humano e o animal, uma vez que a organização e a conformação de seus sentidos parecem ser semelhantes às do homem; mas essa hipótese é prontamente rejeitada, como já fizera Descartes no século XVII⁵¹⁴. Limitado ao mundo material, o comportamento animal deve ser entendido como um efeito puramente mecânico e dependente da organização sensorial⁵¹⁵. Esse mecanicismo basta sozinho para “explicar todas as aparências de raciocínios que se pode observar no animal.”⁵¹⁶ Ao negar o antropomorfismo, o método conduzido por Buffon será descrever “o mais justamente possível as operações de que é capaz a matéria organizada, apenas em virtude das leis mecânicas da natureza.”⁵¹⁷

Esse objetivo se mostra fundamental para a antropologia, pois só se poderá conhecer a constituição da humanidade do homem na condição de saber exatamente onde se detêm os poderes ligados à animalidade. É útil, portanto, um estudo atento a tudo o que depende do “sentido interno” material – noção central na economia do *Discurso sobre a natureza dos animais*. Assim como Descartes⁵¹⁸, Buffon considera que uma parte considerável dos movimentos do próprio homem se realiza de maneira puramente mecânica, isto é, sem a intervenção da alma e da substância pensante. Seu método busca, a cada instante, distinguir o que no homem se revela dependente desse “sentido interior” material e o que, em oposição, se revela como exclusivo de sua alma. *Grosso modo*, o objetivo essencial do autor é “apresentar uma nova teoria do animal-máquina, menos abrupta, mas tão radical quanto aquela de Descartes”⁵¹⁹.

Afinal, o que explica o comportamento dos animais? Qual a mecânica por trás do movimento progressivo que eles testemunham? A ideia central é que o animal age apenas “pelo apetite”, ao passo que o homem se conduz no mais das vezes “por um princípio

⁵¹⁴ O leitor interessado nesta questão poderá consultar os dois artigos de Thierry Gontier: “Descartes et les animaux-machines: une réhabilitation ?” (In: *De l’animal-machine à l’âme des machines: Querelles biomécaniques de l’âme (XVIIe-XXIe siècles)*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2010); e “Les animaux-machines chez Descartes: modèle ou réalité ?” (In: *L’âme des bêtes. Corpus*. Paris: Fayard, 1991, n. 16/17).

⁵¹⁵ Buffon. *Histoire naturelle*. “Discours sur la nature des animaux”. [T. IV]. In: *Œuvres*, 2007, p. 443.

⁵¹⁶ Roger, Jacques. *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*. Paris: Fayard, 1989, p. 327.

⁵¹⁷ Starobinski, Jean. “Rousseau e Buffon”. In: *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 438.

⁵¹⁸ Gontier, Thierry. “Les animaux-machines chez Descartes: modèle ou réalité ?”. *L’âme des bêtes*. In: *Corpus*. Paris: Fayard, 1991, n. 16/17, pp. 7-8.

⁵¹⁹ Roger, Jacques. *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1993, p. 559. Apesar de ecoar como uma teoria herdeira de Descartes, não devemos confundir esses dois modelos teóricos: o mecanicismo aqui mobilizado se distingue do cartesiano, pois se trata – na feliz expressão de Jacques Roger – das operações e do funcionamento do “mecanismo do sentimento” (Roger, Jacques. *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*. Paris: Fayard, 1989, p. 327). Como veremos, Condillac acusará Buffon de contrassenso, na medida em que mistura duas coisas diferentes: os princípios da mecânica e o princípio de dor e prazer.

superior” e racional. Resta, então, descobrir exatamente como “o apetite sozinho pode produzir no animal efeitos tão semelhantes àqueles produzidos em nós pelo conhecimento”⁵²⁰.

O núcleo da argumentação se encontra no modelo mecânico de ação e reação. Para o autor, existe uma relação entre a impressão exercida por causas externas sobre os sentidos e a reação exercida pelo organismo em resposta a esta impressão. Quando os objetos exteriores agem sobre os órgãos dos sentidos, estes conduzem ao cérebro uma impressão modificada que se torna uma sensação; o cérebro, por sua vez, transmite aos nervos as vibrações que ele acabou de receber e os nervos aos músculos, colocando o animal em movimento.

Os objetos exercem sua ação sobre os sentidos, os sentidos modificam essa ação dos objetos e carregam a impressão modificada no cérebro, onde essa impressão se torna o que se chama sensação; o cérebro, como consequência dessa impressão, age sobre os nervos e lhes comunica a vibração que ele acaba de receber e é essa vibração que produz o movimento progressivo e todas as outras ações exteriores do corpo e dos membros do animal. Todas as vezes que uma causa age sobre um corpo, esse corpo reage a essa causa: os objetos agem sobre o animal por meio dos sentidos e o animal reage aos objetos por seus movimentos exteriores; em geral, a ação é a causa, e a reação, o efeito.⁵²¹

Essa explicação não trata de uma mecânica dos corpos brutos, mas sim de uma mecânica dos sentimentos. Se a sensação basta para colocar o animal em movimento, ela não provoca qualquer tipo de movimento e, sobretudo, não provoca sempre o mesmo movimento nos animais⁵²². Por isso, não é exato atribuir as mesmas reações às mesmas causas. O que determina a (re)ação é o princípio de dor e prazer que, por sua vez, está diretamente relacionado à natureza, à organização e à situação de cada animal.

O capítulo dos *Animaux carnassiers*, 1758 (tomo VII), afirma que “os animais, ao menos aqueles que possuem sentidos, carne e sangue, são seres sensíveis; assim como nós, eles são capazes de prazer e sujeitos à dor”⁵²³. O mesmo se passa no texto de 1753: à semelhança dos seres humanos, os animais também são passíveis de “dor e prazer”. O que

⁵²⁰ Buffon. *Histoire naturelle*. “Discours sur la nature des animaux”. [T. IV]. In: *Œuvres*, 2007, p. 451. É preciso dizer que o apetite também se revela em alguns dos comportamentos humanos. As sensações internas como a fome e a sede revelam o domínio do apetite. As reflexões sobre os sonhos também estão inseridas em um registro explicativo puramente material no qual não há nenhuma participação da alma. Ou ainda, o debate sobre o aspecto físico e moral das paixões: as físicas participam tanto da humanidade quanto da animalidade, ao passo que as morais se mostram exclusivas ao universo humano.

⁵²¹ Idem, p. 438.

⁵²² Roger, Jacques. *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*. Paris: Fayard, 1989, p. 322.

⁵²³ Buffon. *Histoire naturelle*. “Les animaux carnassiers”. [T. VII]. In: *Œuvres*, 2007, p. 748.

lhes é agradável, diz o autor, “é bom e o que lhes é desagradável é ruim. Essas duas sensações são apenas relações convenientes ou contrárias à sua natureza, à sua organização”⁵²⁴.

Em resumo, tudo depende da organização dos sentidos e da natureza do animal. As sensações são reguladas em conformidade com essa organização. Notamos que os animais não sentem todos da mesma maneira, pois são organizados de modos diferentes. As sensações podem ser “agradáveis ou desagradáveis”, uma vez que são condizentes ou contrárias à natureza do animal e, conseqüentemente, podem provocar o nascimento “do apetite ou da repugnância de acordo com o estado e a disposição presente do animal”⁵²⁵.

Eis que surge o desejo, isto é, o elemento responsável por motivar o movimento progressivo. Se as sensações forem agradáveis, enseja-se o desejo de melhor usufruir o objeto ou de apreendê-lo de uma forma diferente. Caso contrário, se as sensações forem desagradáveis, o desejo despertado é o de repulsa ou a tentativa de se afastar delas. Portanto, entre a ação do objeto exterior e a reação de cada animal há a mediação do desejo que, por sua vez, não se produz sem o concurso dos sentidos e da organização do aparelho sensório.

Quando um objeto nos toca por qualquer sentido que seja, quando a sensação que ele produz é agradável e quando ele desperta um desejo, esse desejo pode ser apenas relativo a algumas de nossas qualidades e algumas de nossas maneiras de desfrutar; só podemos desejar esse objeto para vê-lo, degustá-lo, escutá-lo, sentir seu odor, tocá-lo; apenas o desejamos para satisfazer mais plenamente o sentido com o qual o percebemos ou para satisfazer algum de nossos outros sentidos ao mesmo tempo, isto é, para tornar a primeira sensação ainda mais agradável ou para excitar outra [...]. Portanto, o desejo apenas vem porque estamos mal situados em relação ao objeto que acabamos de perceber, estamos demasiadamente longe ou demasiadamente perto: mudamos naturalmente de situação, pois, ao mesmo tempo em que percebemos o objeto, percebemos também a distância ou a proximidade que faz o incômodo de nossa situação e que nos impede de desfrutá-lo plenamente. O movimento que fazemos por conta do desejo e o desejo ele próprio vêm apenas da impressão que esse objeto provocou sobre nosso sentido.⁵²⁶

A organização exterior exerce um papel relevante para a realização do movimento, pois dela depende a facilidade, a celeridade, a direção, a continuidade, etc. Contudo, isto é secundário, uma vez que a causa do movimento vem unicamente do desejo ocasionado

⁵²⁴ Buffon. *Histoire naturelle*. “Discours sur la nature des animaux”. [T. IV]. In: *Œuvres*, 2007, p. 454.

⁵²⁵ Idem, pp. 449-450.

⁵²⁶ Idem, p. 440.

pela impressão dos objetos sobre os sentidos. Em resumo, possuir sentidos fará o ser necessariamente ter desejos⁵²⁷ e, se o desejo existe, este ser fará o possível para satisfazê-lo.

Isso significa que se um ser for organizado de tal maneira que não possua sentidos – no exemplo de Buffon trata-se de uma ostra –, por conseguinte, será também privado de movimentos e de sentimentos. Imagine um homem – ou uma criatura qualquer – que fosse dotado da mesma conformação exterior e dos mesmos membros existentes em um ser humano, mas que fosse desprovido de sentidos: constatar-se-ia uma ausência total de movimentos, “embora fosse por sua conformação exterior perfeitamente capaz de se movimentar e de agir.”⁵²⁸ Ele “não mudará de posição para satisfazer seus olhos se for privado de visão; não se aproximará para escutar se o som não fizer nenhuma impressão sobre seu órgão; jamais fará algum movimento para respirar um bom odor ou para evitar um odor desagradável se seu olfato estiver destruído”, etc. Esse ser, continua o autor, “permanecerá em repouso e perpetuamente em repouso, nada poderá fazê-lo mudar de situação e imprimir-lhe o movimento progressivo”⁵²⁹.

Essa dinâmica não funciona somente para as sensações ocasionadas pela ação dos objetos externos. O mesmo se passa com as necessidades naturais. Elas “são movimentos interiores cujas impressões despertam o desejo, o apetite e até mesmo a necessidade; esses movimentos interiores poderão, portanto, produzir movimentos exteriores no animal”. Buffon ainda acrescenta, “o desejo ou o apetite nasce e a ação segue todas as vezes que o animal percebe algum objeto relativo à suas necessidades.”⁵³⁰ Sendo a organização e a estrutura sensória distinta de animal para animal, segue-se que as necessidades, os desejos e os objetos capazes de atrair ou repelir a ação e o movimento de cada um deles também serão distintos e, por conseguinte, seus comportamentos se diferenciarão.

⁵²⁷ Idem, p. 441.

⁵²⁸ Idem, p. 442.

⁵²⁹ Idem, pp. 441-442.

⁵³⁰ Idem, p. 440. Mesmo o homem realiza certos movimentos dessa natureza. Assim, apesar da natureza humana distinguir-se da natureza animal e apesar da alma participar de “quase todos” os seus movimentos, “talvez mesmo de todos” – tornando especialmente difícil distinguir os efeitos da ação dessa substância espiritual daqueles produzidos apenas pela força da matéria –, é possível sustentar que o homem pode agir sem perceber que age, sem refletir sobre sua ação. Pelo menos é o que sugere Buffon na seguinte passagem: “um homem profundamente ocupado com uma especulação não apanhará se tiver muita fome o pão que se encontra sob sua mão? Ele poderá até mesmo levá-lo à sua boca e comê-lo sem se aperceber. Esses movimentos são uma sequência necessária da primeira impressão dos objetos” (Idem, p. 442).

Sabemos, portanto, quais são os mecanismos operantes do movimento progressivo dos animais. Resta saber por que o animal aparenta adquirir gradativamente conhecimentos a partir de suas experiências. Por que eles parecem dispor de um gabarito de ações convenientes a cada situação? Entre a ação de um objeto exterior e a reação do animal existe um mecanismo interno que determina essa reação, um órgão no interior do qual as sensações se reúnem e se combinam mecanicamente. Esse mecanismo ou órgão é o sentido interno material, isto é, o cérebro – pelo menos tal como se observa no tomo IV⁵³¹.

Os órgãos dos sentidos exteriores, o cérebro (órgão do sentido interior), a medula espinhal e os nervos espalhados por todas as partes do corpo animal devem ser considerados enquanto um contínuo, como uma máquina orgânica na qual cada parte exerce sua função específica e contribui para o movimento progressivo. Dentre todas as suas engrenagens, o cérebro possui um papel de destaque. Primeiramente, por dar “a todas as outras partes exteriores movimento e ação”⁵³². Mas, também – e isso é fundamental – por possuir a propriedade de conservar durante muito tempo a vibração transmitida pelo órgão dos sentidos. “O cérebro do animal é um sentido interno geral e comum que recebe igualmente todas as impressões que lhe são transmitidas pelos sentidos exteriores, isto é, todas as vibrações produzidas pela ação do objeto. Essas vibrações duram e subsistem bem mais tempo nesse sentido interno que nos sentidos externos”⁵³³.

Nesses termos, o animal possui uma espécie de “memória sensorial”⁵³⁴ que desempenha um papel importante em seus comportamentos, em sua conservação e na satisfação de suas necessidades. Mesmo destituídos de memória, os animais possuem a reminiscência – cujo funcionamento guarda muitas analogias com o desempenhado pela imaginação, tal como concebido por Condillac em 1746. Com isso, a sensação presente é capaz de despertar a sensação passada: “as impressões atuais dos objetos são *combinadas* com as impressões subsistentes de nossas sensações anteriores, pois nada é horrível, nada

⁵³¹ Em 1758, por exemplo, o diafragma será considerado o centro do sentimento: “no homem e nos animais que se assemelham a ele, o diafragma parece ser o centro do sentimento; é sobre esta parte nervosa que incidem as impressões de dor e prazer; é sobre este ponto de apoio que todos os movimentos do sistema sensível são exercidos”. [T. VII]. In: *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2007, pp. 750-751). Ver também a sequência desse texto.

⁵³² Buffon. *Histoire naturelle*. “Discours sur la nature des animaux”. [T. IV]. In: *Œuvres*, 2007, p. 446.

⁵³³ Idem, p. 443.

⁵³⁴ Roger, Jacques. *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*. Paris: Fayard, 1989, p. 322.

é assustador, nada é atraente para um homem ou um animal que vê pela primeira vez”⁵³⁵. Por sua vez, as sensações passadas se tornam presentes, na medida em que o animal não consegue apreender a temporalidade: ele vê o presente e o passado sem, contudo, saber distingui-los. Incapaz de fazer comparações, ele é conseqüentemente impossibilitado de conhecer. Esta impossibilidade não prejudica em nada a dinâmica de funcionamento do comportamento animal. O que importa é que, de acordo com as palavras de Roger, “as duas sensações” – passada e presente – “podem então ser *combinadas* pelo sentido interior para determinar a reação do animal”⁵³⁶. Mais uma vez se faz interessante recorrer ao exemplo do cachorro:

o cachorro se lançaria instantaneamente sobre o objeto de seu apetite se esse sentido interior não conservasse as impressões de dor por meio das quais essa ação foi anteriormente acompanhada; as impressões exteriores modificaram o animal. Assim, essa presa que lhe é apresentada não é oferecida a um cachorro qualquer, mas a um cachorro acochado; e como ele fora golpeado todas as vezes que se entregou ao movimento do apetite, as vibrações de dor se renovam no exato momento que aquelas do apetite se fazem sentir, pois essas duas vibrações sempre se fizeram juntas.⁵³⁷

Portanto, as experiências passadas, guardadas no sentido interno, servem como material para a construção de uma “aprendizagem maquinal” do animal⁵³⁸. É essa aprendizagem que rege seu comportamento. O sentido interno “recebe as sensações e é capaz de *combinar* e de ordenar os gestos apropriados aos órgãos do movimento”. O cérebro é um órgão puramente material, “mas cujo funcionamento assegura ao animal um comportamento adaptado a todas as situações, tão adaptado que pode até mesmo parecer razoável.”⁵³⁹ Donde a possibilidade de explicar todas as ações dos animais da mesma maneira e de acordo com os mesmos princípios, até mesmo as aparentemente mais complicadas. Para tanto, não há nenhuma necessidade de lhes conceder nem pensamento nem reflexão. Basta recorrer ao modo de funcionamento do sentido interno material. Toda essa investigação demonstra que “os animais, pelo exercício de seus sentidos, adquirem em pouco tempo os hábitos não somente de evitar os encontros ofensivos e de se afastar

⁵³⁵ Buffon. *Histoire naturelle*. “Discours sur la nature des animaux”. [T. IV]. In: *Œuvres*, 2007, p. 443 (grifo nosso).

⁵³⁶ Roger, Jacques. *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*. Paris: Fayard, 1989, p. 324 (grifo nosso).

⁵³⁷ Buffon. *Histoire naturelle*. “Discours sur la nature des animaux”. [T. IV]. In: *Œuvres*, 2007, p. 452-453.

⁵³⁸ Roger, Jacques. *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*. Paris: Fayard, 1989, p. 326.

⁵³⁹ Idem, p. 328 (grifo nosso).

das coisas prejudiciais, mas também de distinguir os objetos que lhes convêm e de deles se aproximar.”⁵⁴⁰

Notamos que Buffon concede algumas coisas aos animais⁵⁴¹. Eles não são “simples máquinas”, nem meros “autômatos insensíveis”⁵⁴². Portanto, sua concepção de animalidade se afasta sensivelmente da tese cartesiana dos animais-máquinas: o “animal-máquina de Buffon tem poderes bem superiores ao animal-máquina de Descartes, mesmo se este último aceita conceder aos animais um ‘sentimento’ e uma ‘memória corporal’”⁵⁴³. Todavia, essa concessão aos animais é menor do que as oferecidas por outros autores. Falta ao animal a faculdade de comparar, isto é, “a potência de produzir ideias; pois as ideias são apenas sensações comparadas, ou melhor, associações de sensações.”⁵⁴⁴

O curioso disso tudo é que o cérebro ou o sentido interno material é capaz de *combinar* as sensações presentes com as passadas a fim de moldar uma espécie de guia para reger as condutas, sem que a reflexão, o pensamento ou a ideia tenham aí qualquer participação. Buffon fecha as portas e a possibilidade de conhecimento ao animal que, diferentemente do homem, não possui o poder de comparar. No entanto, ele deixa aberta a possibilidade de se efetuar – mecanicamente – combinações, dando a entender que existiria uma forma de aprendizagem passiva ou maquinal. Essas combinações, involuntárias, exercem uma função análoga a da comparação e bastam sozinhas para garantir a preservação do animal.

Em 1755, Condillac criticará bastante esta interpretação de Buffon. Dentre muitas outras coisas, sua crítica recairá, mais especificamente, sobre essa noção de “comparação”. De acordo com o abade, se o animal é capaz de corrigir pelo tato os erros derivados da visão – até mesmo o próprio Buffon admite isso –, ele é, por conseguinte, capaz de comparar e de julgar. Portanto, aos olhos de Condillac, os animais são sim capazes de comparar sensações de diferentes sentidos e, por conseguinte, podem adquirir conhecimento.

⁵⁴⁰ Buffon. *Histoire naturelle*. “Discours sur la nature des animaux”. [T. IV]. In: *Œuvres*, 2007, p. 455.

⁵⁴¹ “Bem longe de tudo negar aos animais”, o diretor do jardim do rei “lhes concede tudo, exceto o pensamento e a reflexão” (Idem, p. 453).

⁵⁴² Idem, p. 453.

⁵⁴³ Roger, Jacques. *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*. Paris: Fayard, 1989, p. 328.

⁵⁴⁴ Idem, pp. 453-454.

2.3 - O animal segundo Condillac

Como bem disse Jean Ehrard, “enquanto o materialismo de La Mettrie animaliza o homem, Condillac espiritualiza o animal”⁵⁴⁵, lhe concedendo, nas palavras de Fontenay, “quase tudo”⁵⁴⁶. Apesar dessa espiritualização e da quase humanização animal, a diferença entre ele e o homem ainda permanece válida ao longo dos textos do abade, mesmo que essa diferença não se expresse de forma constante ao longo da produção intelectual do autor. Desse modo, seria errôneo considerá-lo como um partidário da filosofia continuísta. É preciso, então, compreender o estatuto da diferença entre homem e animal, uma vez que ela não se expressa em termos análogos àqueles defendidos por Buffon. Muito pelo contrário, é justamente contra o modelo buffoniano que as reflexões de Condillac ganham sentido – seja de forma explícita ou implícita.

Sabemos que Condillac revisou e reformulou algumas das teses apresentadas em seu texto de 1746⁵⁴⁷, de modo que sua filosofia não compõe um todo homogêneo. Por isso, destacaremos três momentos de suas reflexões sobre a animalidade.

1) Em 1746, por exemplo, o abade salvaguarda a dignidade humana ao preservar a superioridade da alma do homem em relação a dos animais: essa superioridade se faz ver na reflexão sobre o papel exercido pela linguagem articulada no desenvolvimento do pensamento refletido e nas operações humanas superiores. Nesta obra, demonstra como os progressos do espírito dependem da linguagem.

2) Já em 1754, depois de admitir ter concedido demais aos signos⁵⁴⁸, Condillac é levado a reformular suas teses: é fundamental compreender o papel do tato como instrutor dos demais sentidos. Em uma nota de rodapé, consta uma resposta bem diferente para o problema da distinção entre a animalidade e a humanidade: os animais, embora dotados de sensibilidade, não possuem as mesmas faculdades que os homens por uma razão de ordem fisiológica.

⁵⁴⁵ Ehrard, Jean. *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1994, p. 685.

⁵⁴⁶ Fontenay, Élisabeth de. *Le silence des bêtes: la philosophie à l'épreuve de la animalité*. Paris: Fayard, 1998, p. 550.

⁵⁴⁷ Apesar das inegáveis diferenças entre o texto de 1746 e os demais, é possível dizer que o projeto filosófico do abade permanece o mesmo em suas linhas gerais.

⁵⁴⁸ Carta de Condillac à Maupertuis, 25 de julho de 1752 (Condillac. *Œuvres Philosophiques*. Volume II. Paris: Presses Universitaires de France, 1947, p. 536). Esta passagem foi exhaustivamente comentada (Derrida, Luiz Roberto Monzani, Charrak, Lourenço Fernandes, etc.). A dissertação de mestrado de Lourenço Fernandes Neto Silva, *O Animal em Condillac ou as Reinvenções do Humano* (São Paulo: FFLCH/USP, 2015), aborda o tema do animal em Condillac de uma maneira bem pormenorizada, dedicando-se particularmente ao *Tratado dos animais*. É interessante, pois, remeter o leitor às suas páginas.

3) Em 1755, por sua vez, o alvo se torna explicitamente Buffon, que o havia acusado de plágio por conta da publicação do tratado de 1754 e da ficção da estátua – da qual, ninguém questiona, o diretor do jardim do rei havia formulado o modelo em sua *História natural* (1749)⁵⁴⁹, antes, portanto, do *Tratado das sensações*. Em uma carta endereçada a Jean-Henri-Samuel Formey (1711-1797), datada de 25 de fevereiro de 1756, Condillac relata o contexto da escrita do *Tratado dos animais*, qual seja, defender-se das acusações de plágio.

Foi o próprio Buffon quem me disse que eu o havia plagiado, e que era engraçado que em dois volumes eu havia feito o que ele contivera em dez páginas. [...] Trata-se de um raciocínio que Buffon fez diante de mim na casa de Helvétius, que o combatia. Julgareis daí que ele não perdia a ocasião de me ofender e eu vos asseguro, todavia, que jamais dei motivos para isso. Seus amigos tiveram a mesma conduta e acreditei dever calar uns e outros.⁵⁵⁰

Sem nos determos ao problema suscitado pela estátua, cabe ressaltar que os modelos teóricos de ambos os autores são radicalmente distintos. Buffon sustentara uma ruptura entre sensibilidade e atividades mentais, afirmando que, apesar dos animais possuírem sentimentos, eles não apresentam nenhuma espécie de atividade mental. São desprovidos de todo e qualquer pensamento, já que lhes falta a faculdade de comparar. Nesse sentido, o autor afirma, à guisa dos cartesianos, que o comportamento animal pode ser explicado mecanicamente. Ao contrário, Condillac defende uma continuidade da sensação à reflexão, de modo que a diferença entre comportamento humano e animal é pensada apenas enquanto uma questão de grau. Neste sentido, a verdadeira distinção está em outro lugar, a saber, na prerrogativa humana em adquirir o conhecimento de Deus e dos princípios da moral⁵⁵¹. Está na liberdade⁵⁵².

⁵⁴⁹ O procedimento de Buffon é qualificado, por ele mesmo, como uma “narrativa filosófica”. Citemos: “imagino, então, um homem tal como poderia ser o primeiro homem no momento da criação, isto é, um homem cujo corpo e órgãos seriam perfeitamente formados, mas que despertaria novo em folha tanto para si mesmo quanto para tudo que o rodeia. Quais seriam seus primeiros movimentos, suas primeiras sensações, seus primeiros julgamentos? Se este homem quisesse nos contar a história de seus primeiros pensamentos, o que ele nos diria? Qual seria esta história? Não posso me dispensar de fazê-lo falar por si mesmo, a fim de tornar os fatos mais sensíveis” (Buffon. *Histoire naturelle*. “Histoire naturelle de l’homme”. T. III, 2009, p. 389).

⁵⁵⁰ Condillac. *Œuvres Philosophiques*. Volume II. Paris: Presses Universitaires de France, 1947, p. 539.

⁵⁵¹ Para Condillac, “o instinto permanecerá sempre inexoravelmente inferior à razão humana e o animal não poderia ser um homem em germe, pelo menos enquanto a alma dos bichos – mortais, pois não podem receber recompensa ou castigo – não puder livremente se elevar à ideia de Deus ou à moralidade” (PARADIS, Swann. “‘Parle et je te baptise !’ De l’âme des bêtes au siècle des Lumières”. In: *Voix plurielles*, vol. 12, nº 2, 2015, p. 87. Disponível em <https://brock.scholarsportal.info/journals/voixplurielles/article/view/1272>).

Além da reconstituição das reflexões de Condillac sobre os animais – o que por si só já é motivo mais do que suficiente para justificar sua presença nestas páginas –, outro fator incentiva esta escolha, a saber: a similaridade de suas reflexões sobre os animais com as que se depreendem dos textos de Rousseau. O autor do *Discurso sobre a desigualdade* se afasta dos critérios adotados pela metafísica clássica, especialmente pelos cartesianos e por Buffon, a fim de definir a fronteira que separa os homens dos animais. Tanto Rousseau quanto Condillac consideram que a diferença não está no entendimento e na razão, mas, dentre outras coisas, na liberdade. Nesses termos, há um deslocamento do problema sobre a animalidade, pois ele não se expressa mais em termos do *logos* ou da palavra.

As semelhanças não se limitam a esse ponto. Em muitos momentos de sua obra, Rousseau concede muito ao animal, chegando inclusive a afirmar nas páginas do primeiro livro do *Emílio* que eles podem adquirir diversas coisas. “Eles têm sentidos, e é preciso que aprendam a fazer uso deles; têm necessidades, e é preciso que aprendam a satisfazê-las; é preciso que aprendam a comer, a andar, a voar. [...] Tudo é instrução para os seres animados e sensíveis”⁵⁵³. Ou ainda, na primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade*, afirma que “todo animal tem ideias, posto que tem sentidos; chega mesmo a combinar suas ideias até um certo ponto e o homem, a esse respeito, só se difere da fera pela intensidade, do mais ao menos”⁵⁵⁴.

Estas duas passagens de Rousseau passariam facilmente por outras produzidas, quase que no mesmo momento, por Condillac. No que diz respeito à primeira, extraída do *Emílio*, percebe-se a partir do *Tratado dos animais* que não há nenhum sentido cujo exercício fosse natural e que não tivesse necessidade de uma aprendizagem:

os animais aprendem a tocar, a ver, a andar, a alimentar-se, a defender-se, a zelar pela sua conservação. Eles fazem descobertas; mas só o fazem porque comparam [...]; no começo, eles não sabem das coisas que passam a saber a partir do momento que adquirem mais experiência.⁵⁵⁵

⁵⁵² Segundo Condillac, “os animais agem como nós sem repugnância, e isso já é uma condição para o voluntário; mas ainda é preciso uma outra coisa: pois dizer *eu quero* não significa apenas que uma coisa me é agradável, mas ainda significa que ela é o objeto da minha escolha: ora, escolhamos apenas entre as coisas de que dispomos. Não dispomos de nada quando apenas obedecemos nossos hábitos: somente seguimos o impulso dado pelas circunstâncias. Portanto, o direito de escolher, a liberdade, pertence apenas à reflexão. Mas as circunstâncias comandam os animais, o homem, ao contrário, as julga: ele se presta a elas, recusa-as, conduz-se a si mesmo, ele quer e é livre” (Condillac. *Traité des animaux*. Paris: J. Vrin, 2004, pp. 198-199).

⁵⁵³ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 281; ed. brasileira, p. 48.

⁵⁵⁴ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 141; ed. brasileira, p. 249.

⁵⁵⁵ Condillac. *Traité des animaux*. Paris: J. Vrin, 2004, p. 154, note.

Todas essas operações e atualizações são consideradas como hábitos adquiridos, na medida em que não há nada de inato, nem conhecimento, nem ideias, nem mesmo faculdades. “Não existe uma natureza primitiva, nem mesmo animal. O que chamamos *faculdade* é apenas certo estado, tornado estável, de desenvolvimento dos hábitos. Tudo se obtém por aprendizagem, e a aprendizagem cria o hábito”⁵⁵⁶. Já no que tange ao problema da última passagem, extraída do segundo *Discurso*, o abade havia afirmado também no tratado de 1755 – contra Buffon – que, entre as operações do homem e do animal, haveria apenas uma diferença de grau, “do mais ao menos”⁵⁵⁷, e que inclusive os animais sentem como os homens, comparam suas sensações e, conseqüentemente, possuem ideias, além de inúmeras faculdades.

Por essas poucas relações apontadas entre os pensamentos de Rousseau e de Condillac sobre a questão da animalidade, convém apresentar as principais linhas de força que guiaram o discurso do abade sobre o assunto. Com isso, esclareceremos outras semelhanças ainda não indicadas ou, porventura, diferenças entre suas concepções e o pensamento do genebrino.

É também indispensável reconstituir, em linhas gerais, o debate existente entre Buffon e Condillac tanto no que concerne à teoria da sensibilidade quanto no que tange à distinção entre o universo humano e o animal. Sobre isto, o leitor poderia indagar: o que, afinal, um abade – ainda que filósofo, linguista e lógico – poderia dizer de interessante a um naturalista sobre esse assunto? O fazer de Condillac permanece marcado como um trabalho de gabinete, ao passo que Buffon assenta o seu em experiências biológicas e em trabalhos de campo, mesmo que este campo seja limitado às terras da Borgonha e às fronteiras do jardim do rei⁵⁵⁸. Soma-se a essa dificuldade o fato do abade confessar sua ignorância sobre a matéria. É preciso “observar as faculdades do homem a partir do que [ele, o próprio Condillac sente] e julgar as dos animais por analogia”⁵⁵⁹. De certa forma, responder esta questão enriquecerá a seção anterior dedicada a Buffon e lançará novas luzes sobre os aspectos ali apresentados, bem como para os objetivos traçados para todo este capítulo.

⁵⁵⁶ Malherbe, Michel. “Introduction”. In: Condillac. *Traité des animaux*. Paris: J. Vrin, 2004, pp. 71-72.

⁵⁵⁷ Condillac. *Traité des animaux*. Paris: J. Vrin, 2004, p. 162.

⁵⁵⁸ Fontenay, Élisabeth de. *Le silence des bêtes: la philosophie à l'épreuve de la animalité*. Paris: Fayard, 1998, p. 549.

⁵⁵⁹ Condillac. *Traité des animaux*. Paris: J. Vrin, 2004, p. 111.

2.3.1 - O caso do *Ensaio*

Sem mais delongas, comecemos com a questão dos animais tal como ela se apresenta nas páginas do texto de 1746. No *Ensaio*, observamos que Condillac ainda manifestava certas reservas e hesitações sobre as características dos animais se compararmos essa teoria com a de 1755. A questão da animalidade é ainda bastante latente⁵⁶⁰. O autor defende que os animais possuem percepção, consciência, atenção, reminiscência, imaginação (mesmo que mitigada) e até mesmo uma alma. No entanto, ao contrário do que se passa com as operações humanas plenamente desenvolvidas, suas operações não dependem de uma vontade autônoma, mas de circunstâncias externas. Já as operações da alma humana, estendem-se para além dessa limitação e a exposição da gênese desse excedente – isto é, disso que ultrapassa as operações também constatadas nos animais – se faz por meio da compreensão do papel exercido pela linguagem na estruturação e no desenvolvimento humano. Para Ehrard,

o progresso da imaginação e da memória exigia, segundo ele, a invenção de signos arbitrários, que são as palavras; ademais, graças a essa tela protetora que se interpõe entre ela [alma] e as coisas, nossa alma deixa de ser imediatamente dependente dos objetos do mundo externo, aos quais os animais permanecem, por sua vez, estreitamente enraizados.⁵⁶¹

Em suma, Condillac nos diz que “a semelhança entre nós e os animais”, por também possuírem sentidos, percepções, consciência, atenção, reminiscência e imaginação, “prova que eles têm uma alma; e a diferença prova que ela é inferior à nossa”⁵⁶². Qual é essa diferença? O que o homem possui a mais do que o animal? Essa superioridade humana é bem divisada com a introdução da linguagem na cena que explica os progressos do espírito humano, uma vez que os signos de instituição passam a coordenar a gênese das operações humanas. Os animais não possuem linguagem, são desprovidos dos signos de instituição. Ao longo da história da filosofia, por diversas vezes afirmou-se que essa impotência em ligar ideias a signos arbitrários não vem da organização fisiológica. “O corpo dos animais”, indaga o autor, “não é tão apropriado à linguagem de ação quanto o nosso e muitos deles não possuem tudo o que é preciso para

⁵⁶⁰ Guichet, Jean-Luc. “Locke, Condillac, Rousseau et la question de l’instinct”. *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*. T. Cinquantième. Droz, 2012, p. 21.

⁵⁶¹ Ehrard, Jean. *L’idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1994, pp. 685-686.

⁵⁶² Condillac. *Essai sur l’origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin, 2014, p. 104; ed. brasileiro, pp. 74-75.

articular os sons? Ora, se são capazes das mesmas operações que nós, por que, então, não dão mostras disso?”⁵⁶³

Desprovidos de linguagem e, por conseguinte, do meio necessário ao desenvolvimento e aos progressos das operações superiores do espírito, a questão a se investigar é a seguinte: como os animais conseguem sobreviver dotados somente de um quadro limitado de operações da alma? Qual é o mecanismo capaz de garantir sua preservação ou de assegurar a conservação de um homem que por alguma razão não desenvolveu a linguagem nem suas faculdades superiores? A resposta integral destes questionamentos se completará apenas no próximo capítulo, quando do exame do caso do *homo ferus* abordado por Condillac. Basta dizer neste momento que o animal e também um asselvajado contam com o auxílio da imaginação – cujo funcionamento, por motivos que deverão ser explicados mais adiante, escapa de seu controle – e que, por intermédio dela, ambos são capazes de zelar por seu bem-estar físico de uma forma mais conveniente do que se se valessem da razão.

Este último ponto é de fundamental importância na economia interna do *Ensaio*, pois explica ao mesmo tempo o comportamento animal e certas facetas do comportamento humano. A tese central defendida é que a imaginação basta para explicar os comportamentos ou as ações que parecem razoadas, embora não o sejam. Afirmar Condillac: a imaginação, ao retrair aos animais as percepções dos objetos ausentes, faz com que eles se conduzam como se os objetos estivessem sob seus olhos e, conseqüentemente, faz com que eles persigam “sua conservação de forma mais adequada e prontamente do que às vezes fazemos com o auxílio da razão”⁵⁶⁴. Eis o que Condillac denomina *instinto*, ao menos no *Ensaio*. Em suas palavras, “o instinto é apenas uma imaginação cujo exercício não se encontra a nosso alcance, mas que, por sua vivacidade, concorre perfeitamente à conversação de nosso ser”⁵⁶⁵.

Portanto, uma imaginação mitigada é suficiente para dar conta da autopreservação do animal e da satisfação de suas necessidades. O funcionamento do instinto exclui a memória, a reflexão e as outras tantas operações da alma. Assim, recusa-se aos animais todas essas operações constatadas na espécie humana. Elas formam exatamente esse excedente humano dependente dos signos de instituição para ganharem vida. Citemos o autor:

⁵⁶³ Idem, p. 105; ed. brasileira, pp. 75-76.

⁵⁶⁴ Idem, p. 104; ed. brasileira, p. 73.

⁵⁶⁵ Idem, p. 133; ed. brasileira, p. 106.

Do que se conclui que os animais não têm memória e, embora tenham imaginação, esta não está ao seu dispor. Só representam uma coisa ausente quando, no cérebro, a imagem está intimamente ligada a um objeto presente. Não é a memória que os conduz a um lugar em que outrora encontraram alimento; o sentimento de fome está tão fortemente ligado a ideias desse lugar e do caminho que leva a ele que estas despertam, tão logo sintam fome. Não é a memória que os põe a fugir de animais que os atacam; mas tendo alguns de sua espécie sido devorados diante de seus olhos, os gritos emitidos nesse espetáculo despertaram em sua alma sentimentos de dor de que constituem signos naturais, e assim eles fogem. Quando esses animais reaparecem, os mesmos sentimentos são retraçados nos espectadores, e como esses sentimentos foram produzidos pela primeira vez em ocasiões semelhantes, a ligação acontece e eles fogem novamente. | Quanto aos que não tiveram essa experiência, pode-se supor, com fundamento, que suas mães ou alguns outros os tenham ensinado a fugir de agressores comunicando-lhes, por meio de gritos, a ameaça representada, que desperta de novo quando avistam o inimigo. Exceto por essas suposições, não vejo o que poderia levá-los a fugir.⁵⁶⁶

Algo semelhante acontece com o próprio ser humano “nas ocasiões em que a reflexão seria demasiadamente lenta para nos fazer escapar de um perigo”. Com isso, a imaginação supre as faltas da memória e da reflexão (faltas permanentes no universo animal ou temporárias no humano): seja pelo não desenvolvimento e florescimento da memória e da reflexão, seja simplesmente pela impotência dessas duas faculdades resolverem um problema e sanarem um perigo premente. “Diante de um corpo prestes a nos esmagar”, diz Condillac, “a imaginação retraça a ideia da morte ou algo parecido, o que nos prontifica a nos protegermos da ameaça. Nossa morte seria certa se em momentos como esse só contássemos com a memória e a reflexão”⁵⁶⁷.

Aos olhos do autor, a não compreensão do princípio de ligação de ideias e o desconhecimento do funcionamento da imaginação suscitaram, ao longo da história da filosofia, muitos maus entendidos sobre a natureza e o comportamento dos animais. Os filósofos “têm grande dificuldade para explicar o instinto dos animais”. Incapazes de tomarem o justo meio, consideraram as extremidades que podem ser representadas ou agrupadas: de um lado, pelos adeptos da filosofia de Montaigne e, de outro, pelos cartesianos. Enquanto o primeiro grupo colocou “o instinto ao lado ou mesmo acima da razão”⁵⁶⁸, o último simplesmente o rejeitou e tomou “os animais por autômatos”⁵⁶⁹.

⁵⁶⁶ Idem, p. 102; ed. brasileira, p. 72.

⁵⁶⁷ Idem, p. 103; ed. brasileira, p. 73.

⁵⁶⁸ O ceticismo de Montaigne parece inclinado a embaralhar a segurança do homem: “como ele conhece pelo esforço de sua inteligência os movimentos internos e os segredos dos animais? Por qual

2.3.2 - O caso do *Tratado das sensações*

No *Tratado das sensações* de 1754, Condillac insiste que a alma dos animais é de uma ordem distinta da alma humana. Apesar dos animais possuírem sensações, não possuem as mesmas faculdades que os seres humanos. Até aqui não há muitas diferenças em relação ao *Ensaio*. Mas a razão apresentada é de ordem fisiológica, relaciona-se ao estado de maior perfeição do tato nos homens em relação ao tato nos animais – argumento já utilizado por Buffon ao estabelecer no tomo IV a ordem de excelência dos sentidos (seria este mais um dos motivos da acusação feita por Buffon?). A questão, portanto, é deslocada: não diz mais respeito aos progressos do espírito humano enquanto dependentes da linguagem, mas desse progresso em relação aos poderes do tato. Citemos uma nota de Condillac, logo na abertura do livro:

mas, dir-se-á, os animais têm sensações e, no entanto, sua alma não é capaz das mesmas faculdades que a do homem. Isso é verdade, e a leitura deste livro dará a razão sensível disso. O órgão do tato é menos perfeito neles e, conseqüentemente, não poderá ser para eles a causa ocasional de todas as operações que se notam em nós. Eu digo a causa ocasional, pois as sensações são as modificações próprias da alma e os órgãos podem apenas ser a ocasião disso. Daí, o filósofo deve concluir, de acordo com o que a fé ensina, que a alma dos animais é de uma ordem essencialmente diferente da do homem, pois, é possível indagar: seria da sabedoria de Deus fazer com que um espírito capaz de elevar-se a conhecimentos de todos os tipos, de descobrir seus deveres, de merecer e de desmerecer, fosse submetido a um corpo que ocasionaria nele apenas as faculdades necessárias à conservação do animal?⁵⁷⁰

O tato assume um papel muito importante nas páginas do tratado de 1754⁵⁷¹, em contrapartida, o peso da linguagem na constituição e na formação das faculdades

comparação entre eles e nós conclui pela animalidade que lhes atribui? | Quando brinco com minha gata”, escreve Montaigne, “quem sabe se ela não passa mais o tempo comigo do que passo com ela?” (Montaigne. “Apologie de Raimond Sebond”. In: *Ensaio*. Livre II. Paris: Garnier-Flammarion, 1979, p. 119).

⁵⁶⁹ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin, 2014, p. 104; ed. brasileira, p. 74.

⁵⁷⁰ Condillac. *Traité des sensations*. Paris: Fayard, 1984, pp. 11-12 ; ed. brasileira, p. 59.

⁵⁷¹ “É somente com tato que, separando essas modificações de seu *eu* e julgando-as exteriores a si, ela [a estátua] forma conjuntos diferentemente combinados, em que pode desemaranhar uma infinidade de relações. | A atenção da qual ela é capaz com o toque produz, portanto, efeitos muito diferentes da atenção da qual ela era capaz com os outros sentidos. Ora, essa atenção, que combina sensações, que o faz fora de tudo e que refletindo, por assim dizer, de um objeto sobre outro, compara-as sob diferentes relações; é o que chamo de *reflexão*. Assim, vemos por que nossa estátua, sem refletir com os outros sentidos, começa a refletir com o toque” (Idem, p. 126; ed. brasileira, p. 139). Condillac também afirma na conclusão que “todos nossos conhecimentos vêm dos sentidos e, particularmente, do toque; pois é ele que instrui os outros” (Idem, p. 265; ed. brasileira, p. 240).

humanas é suavizado – embora não esquecido⁵⁷². De fato, a linguagem não é muito pertinente, já que o *Tratado* se constitui na ausência de toda e qualquer relação intersubjetiva. Aqueles desenvolvimentos que necessitavam da linguagem nas páginas do *Ensaio* tais como o florescimento da memória, passam a operar de modo independente dos signos de instituição. A definição de memória aparece com uma roupagem bastante distinta daquela de 1746. No *Tratado das sensações*, ela não necessita do uso de signos instituídos para entrar em cena⁵⁷³. Nesses termos, a imaginação e também a memória têm lugar na estátua e, tanto quanto podemos presumir, também nos animais.

2.3.3 - O caso do *Tratado dos animais*

No tratado de 1755, por sua vez, o abade defende que a diferença entre o conhecimento/comportamento humano e o animal é apenas de grau. Se pensarmos que no *Ensaio* a diferença era um excedente de operações da alma humana gerada a partir da linguagem e da aquisição do hábito dos signos e que, ademais, no tratado de 1754 ela consistia em uma menor perfeição do tato por parte dos animais, talvez não surpreenda muito o fato de Condillac situar, no *Tratado dos animais*, a diferença na gradação. No

⁵⁷² Na verdade, é preciso dizer que os signos, mesmo não sendo necessários para o conhecimento prático, são indispensáveis para o conhecimento teórico. Nesse sentido, há uma distinção no *Tratado* entre os conhecimentos teóricos e os conhecimentos práticos. Citemos: “ora, esses são os primeiros para os quais precisamos de uma linguagem, porque eles consistem em uma série de ideias distintas e, conseqüentemente, são necessários signos para classificá-los com ordem e determiná-los. | Os conhecimentos práticos são, ao contrário, ideias confusas que regulam nossas ações sem que sejamos capazes perceber como elas nos fazem agir. Consistem antes nos hábitos, que são seqüências de nossos julgamentos, do que em nossos próprios julgamentos. Uma vez que tenhamos contraído esses hábitos, agimos sem poder observar os julgamentos que os acompanham e é, por isso, que não podemos nos dar conta deles. Então, embora nos conduzamos bem, é sem saber como, sem o nosso conhecimento; obedecemos a um impulso, a um instinto que não conhecemos; as palavras impulso e instinto significam propriamente a mesma coisa” (Idem, p. 221; ed. brasileira, p. 211). Toda esta passagem não estava presente nas páginas da primeira edição de 1754 (Condillac. *Traité des sensations. Œuvres Philosophiques*. Volume I. Paris: Presses Universitaires de France, 1947, p. 298, note b).

⁵⁷³ A atenção que a estátua dá a alguma percepção ainda é retida de maneira mais ou menos forte. Eis a memória. Citemos: “a memória é, portanto, uma seqüência de ideias, formando uma espécie de cadeia. É essa ligação que fornece os meios para passar de uma ideia a outra e de se lembrar dos mais distantes. Por conseguinte, apenas nos lembramos de uma ideia que tivemos há algum tempo, porque retraçamos com mais ou menos rapidez as ideias intermediárias” (Condillac. *Traité des sensations*. Paris: Fayard, 1984, p. 24; ed. brasileira, p. 69). “Eis, portanto, dois efeitos da memória: um é uma sensação retraçada tão vivamente como se fosse feita no próprio órgão; o outro é uma sensação da qual resta apenas uma ligeira lembrança. | Assim, há na ação desta faculdade dois graus que podemos fixar: o mais fraco é aquele que quase não desfruta do passado; o mais vivo é aquele em que se faz usufruir como se fosse presente. | Ora, ela conserva o nome *memória* quando lembra as coisas apenas como passadas; e toma o nome *imaginação* quando ela as retraça com tanta força que parecem presentes. A imaginação tem lugar, portanto, em nossa estátua, assim como a memória; e estas duas faculdades diferem apenas do mais ao menos. A memória é o começo de uma imaginação que ainda tem pouca força; a imaginação é a própria memória, atingida por toda a vivacidade de que é suscetível” (Idem, pp. 29-30; ed. brasileira, p. 73).

entanto, o autor concede ao animal inúmeras características (tais como a comparação, o julgamento, o pensamento, a memória⁵⁷⁴, a invenção⁵⁷⁵, a faculdade de se aperfeiçoar, a linguagem⁵⁷⁶, etc.) que não estavam presentes nas páginas do *Ensaio* ou, ao menos, no caso do *Tratado das sensações*, não estavam devidamente explicitadas.

Convém ressaltar que sobre todos esses aspectos o homem é muito superior aos animais. Portanto, se estes últimos inventam menos do que os homens, se se aperfeiçoam menos ou se possuem uma linguagem menos perfeita, não significa dizer, como muitos (vide Buffon), “que a inteligência lhes falta completamente”, mas tão somente que “sua inteligência é mais limitada”⁵⁷⁷. Já havíamos sugerido que aos olhos de Condillac a distinção definitiva entre homem e animal perpassa a esfera da liberdade e do conhecimento de Deus e da moral. Limitaremos, no entanto, o escopo deste trabalho ao exame da diferença de gradação existente e, por conseguinte, o contraponto com os escritos de Buffon. Nesse sentido, as análises das ideias de instinto e de hábito serão fundamentais.

O desafio de Condillac será reduzir completamente o instinto – esse perigoso suplemento inato que pode até mesmo solapar ou contestar as teorias empiristas⁵⁷⁸ – aos dados da experiência sensível. Considerado ao mesmo tempo o Locke e o Newton francês, Condillac pretende empregar apenas um princípio, o da sensação – análogo ao da atração universal de Newton –, tal como Locke fizera de maneira ainda desordenada e não unificada, já que ao lado das sensações também considerava a misteriosa faculdade da reflexão⁵⁷⁹. Para o abade, desde os tempos do *Ensaio* e, sobretudo, do *Tratado das sensações*, a reflexão é encarada como uma derivação ou um resultado da sensação. O *Tratado dos animais* radicalizará essa constatação, estendendo-a aos animais: a base do comportamento animal será precisamente a reflexão. Nesses termos, o esforço teórico de Condillac revela, ao mesmo tempo, coerência e universalização. Como disse Guichet,

trata-se em primeiro lugar da coerência principal da doutrina, de acordo com a qual não se pode admitir nada que não encontre sua origem e seu

⁵⁷⁴ Condillac. *Traité des animaux*. Paris: J. Vrin, 2004, p. 130.

⁵⁷⁵ Idem, p. 153.

⁵⁷⁶ Idem, p. 160.

⁵⁷⁷ Idem, p. 154.

⁵⁷⁸ “A partir de então, as ideias inatas, que foram cuidadosamente evacuadas pela porta do entendimento humano, retornam pela janela do instinto via o animal” (Guichet, Jean-Luc. “Locke, Condillac, Rousseau et la question de l’instinct”. *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*. T. Cinquantième. Droz, 2012, p. 15).

⁵⁷⁹ Newton e Locke são duas grandes referências de Condillac desde o *Ensaio* (Derrida, Jacques. *L’Archéologie du Frivole*. Paris: Galilée, 1990, p. 74 e sequência).

princípio de desenvolvimento na sensação; trata-se também, em seguida, de sua extensão: estender a teoria não apenas a todo homem, mas a todo espírito, por exemplo, aquele do animal, e, assim, consagrá-la como uma teoria do espírito unificado e verdadeiramente universal.⁵⁸⁰

A grande questão apresentada em 1755, diretamente relacionada com o que já se examinou do *Ensaio*, é saber como o animal age, ou seja, como ele persegue sua subsistência e se resguarda dos perigos que o circundam. É a mesma questão encontrada nos escritos de Buffon e de tantos outros autores. O que pode explicar o movimento progressivo dos animais? O que rege seus comportamentos? Como se verá, a resposta a estas indagações será bastante diferente daquela oferecida por Buffon ou mesmo da apresentada no texto de 1746.

A primeira parte do *Tratado*, intitulada “Do sistema de Descartes e a hipótese de Buffon”, objetiva expor e refutar as opiniões destes dois autores, especialmente do segundo, tanto sobre o problema da sensorialidade quanto da natureza dos animais⁵⁸¹. Para isso, Condillac se vale da própria obra de Buffon, sobretudo do tomo IV (*Discurso sobre a natureza dos animais*, 1753), seguidos dos tomos II e III (*História geral dos animais* e *História natural do homem*, 1749)⁵⁸², a fim de mostrar como o naturalista se contradiz ao confundir e misturar definições que não podem caminhar lado a lado.

A crítica geral que Condillac dirige a Buffon consiste, sobretudo, em certos resquícios cartesianos que impedem o naturalista de reconhecer ou conceder algum pensamento ou conhecimento aos animais. A hipótese levantada pelo abade, em oposição ao modelo explicativo de Buffon, é justamente aquela tão veementemente descartada por este último. Diferentemente de Buffon, Condillac considera que uma analogia entre o comportamento humano e animal demonstra que os animais se comportam de maneira semelhante aos homens. A metodologia é traçada de forma explícita: “Contento-me”, diz o autor, “em observar as faculdades do homem próximo ao que eu sinto e em julgar as dos bichos por analogia”⁵⁸³.

⁵⁸⁰ Guichet, Jean-Luc. “Locke, Condillac, Rousseau et la question de l’instinct”. *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*. T. Cinquantième. Droz, 2012, p. 21.

⁵⁸¹ Condillac. *Traité des animaux*. Paris: J. Vrin, 2004, p. 111.

⁵⁸² Num levantamento prévio e não definitivo, podemos constatar ao longo do *Tratado dos animais* pelo menos vinte e quatro referências ao tomo IV da *História natural*; ao menos nove referências ao tomo II, mesmo número de referências ao tomo III.

⁵⁸³ Idem, p. 112.

Se Buffon apresenta o homem como um ser duplo, um “misto impensável e insustentável (*invivable*)”⁵⁸⁴ de matéria e espírito⁵⁸⁵ e reduz o animal ao elemento material, Condillac, por sua vez, afirma não perceber esta diferença e esta separação. Ele não sente sua alma diferente de seu corpo. Ao contrário, sente sua alma em seu corpo⁵⁸⁶. Isso implica uma mudança na forma como se aborda a questão: em vez de mobilizar dois princípios diferentes (espírito e matéria), o abade – como lhe é habitual – prefere construir uma teoria para explicar os comportamentos do homem e do animal a partir de um único e mesmo princípio, a saber: a sensação. Tudo provém da sensação, até mesmo a faculdade superior da razão – da qual Buffon supõe derivar “quase todos” os movimentos demonstrados pelo homem ou “talvez mesmo de todos”⁵⁸⁷.

Isto dito, as críticas se voltam contra as confusões e o ecletismo presentes na tentativa de Buffon de definir a natureza dos animais. Aos olhos de Condillac, o diretor do jardim do rei complica demasiadamente as coisas. Sua vaidade o impede de conceder determinados atributos aos animais pois, fazendo isso, receia rebaixar o homem e macular sua dignidade. Em suas reflexões, mistura elementos de várias escolas do pensamento:

existem três sentimentos sobre os animais. Acredita-se comumente que eles sentem e pensam, os escolásticos pretendem que eles sentem e não pensam e, por fim, os cartesianos os tomam por autômatos insensíveis. Parece que Buffon, considerando que ele não podia se declarar por uma dessas opiniões, sem, ao mesmo tempo, chocar aqueles que defendem os outros dois, imaginou pegar um pouco de cada uma: diz com todo mundo que os animais sentem, com os escolásticos, afirma que eles não pensam, e com os cartesianos, sustenta que suas ações são realizadas por leis puramente mecânicas.⁵⁸⁸

Cabe explicar esse ecletismo. A confusão de Buffon surge no momento em que ele atribui sentimentos aos animais e, ao mesmo tempo, sustenta a tese de que seus movimentos se dão a partir de leis da mecânica. Não basta “provar que os animais são

⁵⁸⁴ Fontenay, Élisabeth de. *Le silence des bêtes: la philosophie à l'épreuve de la animalité*. Paris: Fayard, 1998, p. 558.

⁵⁸⁵ “A unidade de uma pessoa supõe necessariamente a unidade do ser sensível; supõe uma única substância simples diferentemente modificada na ocasião das impressões que são feitas nas partes do corpo. Um único eu formado de dois princípios sensíveis, um simples e outro extenso, é uma contradição manifesta: seria apenas uma pessoa na suposição, seriam duas na verdade. | Contudo, Buffon crê que o *homem interior é duplo; que é composto de dois princípios diferentes por sua natureza e contrários por sua ação*, um espiritual e outro material; que é fácil, ao retornar a si mesmo, reconhecer a existência de um e do outro, e que é de seus combates que nascem todas as nossas contradições” (Condillac. *Traité des animaux*. Paris: J. Vrin, 2004, p. 119).

⁵⁸⁶ Idem, p. 118.

⁵⁸⁷ Buffon. *Histoire naturelle*. “Discours sur la nature des animaux”. [T. IV]. In: *Œuvres*, 2007, p. 442.

⁵⁸⁸ Condillac. *Traité des animaux*. Paris: J. Vrin, 2004, p. 128.

sensíveis e, simultaneamente, supor que eles são seres puramente materiais”. “É preciso”, e isso Buffon não faz, “explicar essas duas proposições, uma pela outra.”⁵⁸⁹

Buffon sustentara que toda a vida animal é o resultado mecânico das vibrações que se fazem nos sentidos e no cérebro, não devendo nada ao princípio espiritual. Os animais, mesmo dotados de sentidos, não sentem como os seres humanos⁵⁹⁰, tampouco são capazes de realizar comparação. Uma das definições de Buffon – que pretende, como Descartes, explicar mecanicamente todas as ações dos animais⁵⁹¹ – do termo sentir é a seguinte: “se nós entendermos por *sentir* somente se movimentar por ocasião de um choque ou resistência concordaremos que a planta chamada *sensitiva* é capaz desse tipo de sentimento, assim como os animais.”⁵⁹² A partir dessa definição, é fácil notar que o autor

acredita que no animal a ação dos objetos nos sentidos externos produz uma outra no sentido interior material, o cérebro; que as vibrações nos sentidos externos duram muito pouco e são, por assim dizer, instantâneas; mas que o sentido interno e material tem a vantagem de conservar por muito tempo as vibrações que recebeu e de agir, por sua vez, sobre os nervos. Eis com precisão as leis mecânicas que, segundo ele, movimentam o animal e regulam suas ações. Ele não segue outras: ele é um ser puramente material; o sentido interior é o único princípio de todas as suas determinações.⁵⁹³

Os animais possuem sensações diferentes das experimentadas pelos seres humanos. Quando Buffon supõe sentimentos aos animais (a partir da definição de “sentir” apresentada), isto significa apenas dizer que eles reagem ao choque. De acordo com a

⁵⁸⁹ Idem, p. 122.

⁵⁹⁰ “O princípio fundamental da teoria de Buffon: o animal não sente, ao menos, ‘não sente como nós’” (Dagognet, François. *L’animal selon Condillac: Une introduction au Traité des animaux de Condillac*. J. Vrin: Paris, 2004, p. 63).

⁵⁹¹ Condillac. *Traité des animaux*. Paris: J. Vrin, 2004, p. 117. Vimos anteriormente que não se pode reduzir o procedimento de Buffon a um mero cartesianismo. Condillac tem essa consciência: suas críticas se apoiam na incompatibilidade de alguns argumentos de Buffon com seu suposto cartesianismo.

⁵⁹² Buffon. *Histoire naturelle*. “Histoire générale des animaux”. T. II, 2008, p. 104. Desde a antiguidade se reconhece certos movimentos das plantas. A questão é saber se este movimento testemunha uma ação controlada pela planta ou expressa apenas o resultado de um processo puramente mecânico, imediato (ação-reação). A dormideira ou sensitiva (*Mimosa pudica*), cujos folíolos das folhas se juntam quando estimulados pelo toque ou calor, era já bastante conhecida na época de Buffon. Assim como os partidários da teoria do animal-máquina, muitos viram – dentre eles Buffon – nesse movimento da sensitiva apenas o efeito mecânico de um choque, fundando, assim, a hipótese das plantas-máquina. Muitas plantas testemunham movimentos semelhantes: elas fecham suas folhas à noite, reabrindo-as de manhã. Sobre isso, ver o verbete “Sensitiva” da *Encyclopédie* de Diderot e d’Alembert, assinado por Jaucourt. Consultado em 06/02/2018. Disponível em: <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.14:47.encyclopédie0416.461129>. Sobre o movimento das plantas ver o quarto capítulo do livro de Delaporte, François. *Le seconde règne de la nature: essai sur les quesyions de végétalité au XVIII siècle*. Paris: Éditions des archives contemporaines, 2011 [Flammarion, 1979].

⁵⁹³ Condillac. *Traité des animaux*. Paris: J. Vrin, 2004, p. 121.

leitura de Condillac, os cartesianos aceitariam facilmente essa afirmação uma vez que o comportamento animal representa um puro mecanicismo. Buffon, porém, acrescenta elementos capazes de confundir o leitor, na medida em que eles destoam de uma teoria rigidamente cartesiana: o comportamento dos animais não se enquadra em um simples mecanicismo dos corpos brutos, mas em uma mecânica das sensações ou do sentimento. Sentir não pode mais ser encarado como uma reação ao choque: “é preciso que Buffon não confunda *mover* com *sentir*. Ele reconhece que as sensações dos bichos são agradáveis e desagradáveis. Ora, ter prazer e dor é, sem dúvidas, diferente de mover-se na ocasião de um choque.”⁵⁹⁴

Essa mecânica das sensações aparece descolada de qualquer relação com o conhecimento, com a comparação e com o julgamento. Todavia, aos olhos de Condillac, afirmar o princípio de prazer e dor implica, ao mesmo tempo, reconhecer a possibilidade de produção de ideias e comparações. Isto está implícito na obra de Buffon, apesar dele próprio explicitamente negar a existência da faculdade de comparar e de julgar nos animais. Se eles perseguem as sensações agradáveis e afastam as desagradáveis, fazem-no apenas por comparação e por julgamento. Outro argumento é mobilizado por Condillac: negar a capacidade de comparar significaria, simultaneamente, dizer que o animal vê toda imagem dupla e invertida. O próprio Buffon está longe de admitir esta possibilidade ao demonstrar como o tato educa e corrige os erros dos olhos. O tato do animal também realiza tais correções. Portanto, eles são capazes de comparar sensações de diferentes sentidos⁵⁹⁵.

Para Condillac, seria melhor afirmar que a causa da ação animal é a mesma causa da ação do homem: “os mesmo sentidos, que regem nossas ações, parecem reger as deles”⁵⁹⁶. Ainda que não se saiba o que se passa no interior dos animais, é preferível, por analogia, atribuir-lhes um processo similar ao que se observa no homem. O animal está assim mais perto do homem do que da máquina. Condillac sublinha que se eles sentem, sentem igual ao homem, posto que a experiência não revela nenhuma outra maneira de

⁵⁹⁴ Idem, p. 118.

⁵⁹⁵ Buffon. *Histoire naturelle*. “Histoire naturelle de l’homme”. T. III, 2009, pp. 344-346. Nas palavras de Condillac, “supor que os animais não tenham alma, que não comparem, que não julguem, é supor que eles veem neles próprios todos os objetos, que os veem duplicados e invertidos. | Buffon é obrigado a reconhecer que eles veem como nós, apenas porque, *por meio de atos repetidos, eles juntam às impressões do sentido da visão, as do paladar, do olfato ou do tato*. | Mas em vão ele evita dizer que eles fizeram comparações e julgamentos: pois ou a palavra *juntar* não significaria nada ou é aqui empregada com o mesmo sentido de comparar e julgar” (Condillac. *Traité des animaux*. Paris: J. Vrin, 2004, pp. 129-130).

⁵⁹⁶ Idem, p. 116.

sentir. Tal como o homem, o animal se move em um sentido ou outro ao experimentar uma sensação prazerosa ou dolorosa.

Desde o *Tratado das sensações*, Condillac insiste sistematicamente na importância do papel do exercido pelo princípio do prazer e da dor na constituição e no desenvolvimento dos conhecimentos humanos⁵⁹⁷. No *Tratado dos animais*, a extensão desse princípio é universalizada de modo a dar conta do comportamento animal. Dor e prazer também regem a ação e o desenvolvimento animal. “Parece-me, diz Condillac, que o prazer e a dor são as únicas coisas que podem contrapor-se mutuamente e que um animal só não está em suspense ou não se determina em virtude de comparar os sentimentos que sente e de julgar o que ele tem a esperar ou a temer”⁵⁹⁸. Portanto, os corpos inorgânicos são regulados por leis puramente mecânicas e tudo pode se explicar neles mediante o deslocamento de suas partes no espaço, ao passo que os animais sentem e por meio de suas sensações são capazes de conhecer, determinar seus movimentos e viver.

Em contraste a essa universalização, a dualidade instinto/conhecimento de Buffon busca explicar a diferença entre os movimentos dos animais e dos homens. De acordo com o autor, os movimentos dos animais revelam uma grande coordenação entre si e parecem encaminhados a sempre satisfazerem alguma necessidade. Eles não revelam movimentos convulsivos, isto é, desconexos ou casuais, mas movimentos precisos e determinados. A chave explicativa de Buffon – que não esclarece muitas coisas – para esse fenômeno é a seguinte: há uma distinção e uma gradação dos sentidos no homem e no animal. Distinguem-se os sentidos relativos ao conhecimento (o tato, a visão) dos sentidos relativos ao instinto ou ao apetite (o olfato, o paladar). Observa-se, diz Buffon, uma ordem inversa de excelência dos sentidos nos homens em relação aos animais: os órgãos do instinto ou do apetite são menos desenvolvidos no homem do que no animal,

⁵⁹⁷ Essa ideia aparece também em momentos anteriores, como no *Tratado dos sistemas*, de 1749. “Se a vida do homem tivesse sido apenas uma sensação ininterrupta de prazer ou dor, feliz em um caso sem qualquer ideia de infelicidade, infeliz no outro sem qualquer ideia de felicidade, ele teria desfrutado de sua felicidade ou sofrido seu infortúnio sem olhar ao seu redor, a fim de descobrir se algum ser assistia à sua conservação ou se trabalhava para prejudicá-lo. É a passagem alternada de um para outro desses estados que o fez pensar que ele jamais será demasiadamente infeliz, de modo que sua natureza não lhe permitirá que ele seja às vezes feliz; ou que ele jamais será demasiadamente feliz, que não possa se tornar infeliz. Daí a esperança de ver o fim dos males que sofre e o medo de perder um bem que desfruta. Quanto mais percebe essa alternância, mais ele vê que não dispõe das causas que a produzem. Cada circunstância ensina-lhe a dependência na qual se encontra de tudo o que o rodeia; e quando ele souber conduzir sua reflexão, para remontar efeitos ao seu verdadeiro princípio, tudo lhe indicará ou lhe mostrará a existência do primeiro dos seres” (Condillac. *Traité des systèmes. Œuvres Philosophiques*. Volume I. Paris: Presses Universitaires de France, 1947, p. 134).

⁵⁹⁸ Condillac. *Traité des animaux*. Paris: J. Vrin, 2004, p. 127.

em contrapartida, os órgãos do conhecimento são mais perfeitos nos seres humanos do que nos animais⁵⁹⁹. Para Condillac, falta Buffon apresentar razões convincentes: ele “reconhece que o movimento pode ser incerto quando produzido por sentidos que não estão relacionados ao apetite”, como se o animal visse e escutasse de uma maneira menos perfeita que o homem; e, ainda, assegura, “sem dar qualquer razão, que ele será determinado, se a impressão vier dos sentidos do apetite”⁶⁰⁰. Em resumo, na teoria buffoniana o instinto definitivamente não participa do conhecimento. Ao contrário, Condillac irá associar instinto e conhecimento, de modo a não confundir o primeiro termo com uma espécie de suplemento inato.

Lendo Condillac, a impressão que temos é que toda a explicação de Buffon parece bastante confusa. Para resolver os problemas sobre a questão da ação e do comportamento dos animais bastaria conceder-lhes algum grau de conhecimento proporcional a suas necessidades; conceber uma diferenciação nos graus de conhecimentos de cada espécie animal de acordo com as circunstâncias nas quais elas estão inseridas.

O trajeto descrito no *Tratado* é o da experiência animal como uma autoeducação derivada da relação sensível tecida com o mundo circundante. Cada espécie animal é organizada de uma forma diferente, por conseguinte, suas necessidades também irão diferir. “Cada espécie”, nos diz Condillac, “tem relações particulares com o que a circunda: o que é útil para uma é inútil ou mesmo prejudicial à outra; elas estão nos mesmos lugares, sem estar nas mesmas circunstâncias”⁶⁰¹. Ademais, as necessidades dos animais, mesmo aqueles que partilham conosco os cinco sentidos, são extremamente limitadas e não exigem muitos conhecimentos ou aperfeiçoamentos. O pouco que lhes é concedido já é adequado. A seguinte passagem do *Tratado* é bastante esclarecedora:

os animais têm evidentemente menos necessidades que nós: se sabem alimentar-se, proteger-se das intempéries do ar e defender-se de seus inimigos ou fugir, sabem, por conseguinte, tudo o que é necessário à sua conservação. | Os meios que eles usam para satisfazer suas necessidades são simples e os mesmos para todos os indivíduos de uma mesma espécie. A natureza parece ter providenciado tudo e deixou pouco a fazer: ela deu força a alguns, para outros, deu agilidade, e para todos, deu alimentos que não necessitam de preparos. | Sendo todos indivíduos de uma mesma espécie movidos pelo mesmo princípio, agindo para os mesmos fins e empregando meios similares, é preciso que eles contraíam os mesmos hábitos, façam as mesmas coisas e as façam da

⁵⁹⁹ Buffon. *Histoire naturelle*. “Discours sur la nature des animaux”. T. IV, 2010, pp. 133-135.

⁶⁰⁰ Condillac. *Traité des animaux*. Paris: J. Vrin, 2004, p. 123. Ver Buffon. *Histoire naturelle*. “Discours sur la nature des animaux”. T. IV, 2010, p. 135.

⁶⁰¹ Condillac. *Traité des animaux*. Paris: J. Vrin, 2004, p. 159.

mesma maneira. | Portanto, se eles vivessem separadamente, sem qualquer tipo de comércio e, conseqüentemente, sem poderem se copiar, haveria em suas operações a mesma uniformidade que notamos no princípio que os move e nos meios que eles empregam.⁶⁰²

Nesses termos, os homens são superiores justamente por possuírem mais necessidades que os animais – tal como a diferença entre o homem do puro estado de natureza (que tinha necessidades extremamente limitadas) e o homem social (que além das necessidades impostas pela natureza, constantemente cria para si outras novas) em Rousseau. Por isso, desenvolvem mais conhecimentos. Se as necessidades humanas e as dos animais variam do mais ao menos, é lógico pensar que os graus de conhecimento de uns e outros também variem de maneira semelhante.

Os animais cuidam de si e tomam os meios necessários para sua própria conservação, discernindo o que lhes convém do que lhes é prejudicial. Eles são capazes de adquirir o conhecimento necessário para dirigir suas ações. Desde os primeiros instantes de suas existências, provam sentimentos agradáveis ou desagradáveis de acordo com as impressões provocadas pela ação dos objetos sobre eles. Isso proporciona os primeiros movimentos ainda hesitantes e “incertos” que “se fazem sem ele[s]” e sem que saibam como “regrá-los”. A tais movimentos segue logo a descoberta de seus corpos, a consciência de seus próprios sentimentos ou emoções e também de suas próprias necessidades como viventes. Estas, por sua vez, produzem novas sequências de ideias e novos movimentos que se tornam, por conta da repetição, cada vez mais estáveis e seguros. Em outras palavras, tornam-se hábitos.

As necessidades renovam-se e as operações repetem-se com tanta frequência que não há mais hesitação no corpo nem incerteza na alma: os hábitos de mover-se e julgar são contraídos. | Assim, as necessidades produzem, de um lado, uma série de ideias e, de outro, uma série de movimentos correspondentes. | Portanto, os animais devem à experiência os hábitos que se crê ser-lhes naturais.⁶⁰³

Todo o pensamento dos animais é pragmático e possui, como propulsor único, a satisfação de determinadas necessidades. Mas isso – diz Condillac contra Buffon – não quer dizer que seja algo puramente material. O prazer e a dor são o motor de todos os conhecimentos e das ações dos animais, sendo a faculdade de sentir a origem de todas as outras. “O ser sensível não faz senão transformar-se”. Por isso, “existe nos animais o grau

⁶⁰² Idem, p. 155.

⁶⁰³ Idem, pp. 150-151.

de inteligência que chamamos de *instinto*; e no homem, o grau mais alto que chamamos de *razão*”⁶⁰⁴.

Se Condillac chama esse grau de conhecimento de “instinto”, a conotação que o termo assume é diferente da que aparece no *Ensaio* ou da apresentada por Buffon⁶⁰⁵. O instinto não é apenas um acúmulo de experiências. Com ele, os animais se mostram capazes de pensar, de estabelecer comparações, de formar ideias e de conservá-las em sua memória, de experimentar prazer e dor e de dirigir seu comportamento de acordo com suas ideias e seus sentimentos. Ao contrário do que se passa no *Ensaio*, não é a imaginação sozinha, sem o auxílio da memória e da reflexão, quem produz o instinto capaz de guiar e preservar o animal. Nesse novo cenário, a reflexão é a responsável pelo surgimento do hábito e, portanto, do instinto. Nas palavras de Condillac, instinto é somente o “hábito privado de reflexão” e “os animais o adquirem apenas refletindo”, ou seja, o instinto é o resultado fixado desses raciocínios, a aparência petrificada ou naturalizada de um processo, o que tinha sido em um primeiro momento uma atividade racional. Para Condillac, o instinto é ele mesmo uma aquisição, não havendo, portanto, uma diferença de natureza entre o conhecimento animal e o conhecimento do homem, mas somente uma diferença de grau⁶⁰⁶.

⁶⁰⁴ Idem, p. 199.

⁶⁰⁵ Sobre essa significação da noção de instinto, ver o interessante artigo de Jean-Luc Guichet, “Locke, Condillac, Rousseau et la question de l’instinct”. *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*. T. Cinquantième. Droz, 2012, p. 21.

⁶⁰⁶ Malherbe, Michel. “Introduction”. In: Condillac. *Traité des animaux*. Paris: J. Vrin, 2004, p. 71. Rousseau contestará em uma importante nota do livro IV do *Emílio*, que mobiliza o exemplo do comportamento ordinário de um cachorro, essa ideia de que o instinto seja o resultado de hábitos adquiridos pela reflexão, uma reflexão sedimentada em um hábito. “A filosofia moderna, que só admite o que explica, evita admitir essa obscura faculdade chamada *instinto*, que parece guiar, sem nenhum conhecimento adquirido, os animais para algum fim. Segundo um de nossos filósofos mais sábios, o instinto é apenas um hábito desprovido de reflexão, mas adquirido ao se refletir, e da maneira com que ele explica esse progresso, devemos concluir que as crianças refletem mais do que os adultos; paradoxo bastante estranho para valer a pena ser examinado. Sem entrar aqui nessa discussão, pergunto que nome devo dar ao ardor com que meu cão faz guerra às toupeiras que não come, à paciência com que as espreita, às vezes por horas inteiras, e à habilidade com que as captura, as lança para fora da terra no momento em que aparecem, e as mata em seguida, para deixá-las ali, sem que nunca ninguém lhe tenha treinado nessa caça e nem lhe ensinado que ali havia toupeiras. Pergunto ainda, e isto é mais importante, por que, da primeira vez que ameacei este mesmo cão, ele se jogou de costas para o chão, de patas dobradas, numa atitude suplicante, a mais apropriada para me tocar; postura na qual ele bem evitaria ficar se, sem me compadecer, eu lhe tivesse batido naquele estado. Qual! Meu cão, ainda filhote, tendo acabado de nascer, já havia adquirido ideias morais? Sabia o que era clemência e generosidade? Por quais luzes adquiridas esperava ele me apaziguar entregando-se assim à minha discricção? Todos os cães do mundo fazem mais ou menos a mesma coisa no mesmo caso, e não digo nada aqui que cada qual não possa verificar. Que os filósofos, que rejeitam tão desdenhosamente o instinto, expliquem esse fato unicamente através do jogo de sensações e dos conhecimentos que elas nos fazem adquirir, e que o façam de maneira satisfatória para qualquer homem sensato; então, eu não terei mais nada a dizer e não falarei mais de instinto” (*Émile ou de l’éducation*. OC, IV, 1969, p. 595, nota a; ed. brasileira, p. 405, nota).

Possuindo poucas necessidades, os animais chegam rápido ao momento em que aprendem tudo o que convém, sendo a reflexão quem lhes ensina. Resta apenas repetir “todos os dias as mesmas coisas”, convertendo essas operações em verdadeiros hábitos. É precisamente isso que produz a ilusão do automatismo e do inatismo de suas operações. O animal não precisa ir muito longe: suas necessidades são muito limitadas e dizem respeito a um meio ambiente que é quase sempre o mesmo, relativamente fixo. Se esse ambiente mudar, ou seja, “se for preciso se conduzir de uma maneira nova, a reflexão se tornará necessária, assim como ela tinha sido na origem dos hábitos, quando tudo o que fazíamos era novidade para nós.”⁶⁰⁷

Dito isto, “a reflexão assiste, portanto, ao nascimento dos hábitos e a seus progressos; mas, à medida que os molda, ela os abandona a eles mesmos e é aí que o animal toca, vê, anda, etc., sem ter necessidade de refletir sobre o que faz”⁶⁰⁸. Nada muito diferente do que se passa no *Tratado das sensações* de acordo com o qual tudo é estudo, tanto para homens quanto para animais:

dizer que nós aprendemos a ver, a degustar, a sentir, a tocar parece o paradoxo mais estranho. Parece que a natureza nos deu o uso integral de nossos sentidos no instante mesmo em que ela os formou; e que nós sempre nos servimos deles sem estudo, porque hoje não somos mais obrigados a estudá-los.⁶⁰⁹

Universaliza-se, portanto, a explicação presente no tratado de 1754. Tudo é aprendizagem: “essas observações são aplicáveis a todos os animais; elas mostram como todos eles aprendem a usar seus órgãos, a fugir do que lhes é contrário, a procurar o que lhes é útil, em uma palavra, a assistir à sua conservação”⁶¹⁰. O animal tira conclusões úteis da experiência para se guiar na busca dos meios que lhe provocam prazer e afastar aqueles que lhe causam dor. A análise confirma, portanto, certo espiritualismo de Condillac contra o suposto materialismo – no que diz respeito ao comportamento animal – de Buffon. Atribuindo uma alma aos animais e humanizando-os em seu comportamento, Condillac mostra como a sensibilidade é capaz de reger os comportamentos humanos e animais.

⁶⁰⁷ Condillac. *Traité des animaux*. Paris: J. Vrin, 2004, p. 165.

⁶⁰⁸ Idem, p. 151.

⁶⁰⁹ Condillac. *Traité des sensations*. Paris: Fayard, 1984, p. 10; ed. brasileira, 55.

⁶¹⁰ Condillac. *Traité des animaux*. Paris: J. Vrin, 2004, pp. 151-152.

2.4 - Fala, e eu te batizo

Levando em conta apenas o aspecto físico do homem, vemos que ele é aos olhos dos autores analisados o ser mais perfeitamente organizado, sendo a posição humana na ordem geral da natureza a melhor possível. Os autores consideram ainda o aspecto metafísico que distingue homens de animais; e alguns deles elegem a razão e sua revelação pela linguagem como os critérios distintivos. Seguindo os passos de Descartes, Buffon considera que o homem fala e o faz naturalmente, uma vez que possui razão e pensamentos.

No *Sonho de d'Alembert*, Diderot conta que um cartesiano, o cardeal de Polignac, apresentando-se diante de um orangotango, ter-lhe-ia dito: “Fala, e eu te batizo”⁶¹¹ – numa atitude típica de um Pigmaleão, ávido à espera de uma palavra de sua estátua anunciando-lhe a vida. Essa anedota narrada por Diderot deu, em certa medida, o tom que marca o debate sobre a animalidade e a humanidade. Ela certamente faz referência a Leibniz que, pela boca de Teófilo, havia afirmado nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano* o que se segue:

Poucos teólogos seriam tão audazes para concluir pronta e absolutamente em favor do batismo de um animal de figura humana, mas sem aparência de razão, se o tomássemos pequeno no bosque, e talvez algum sacerdote da igreja romana diria condicionalmente: se és homem, eu te batizo; com efeito, não se saberia se ele é de raça humana e se nele habita uma alma racional; poderia ser um orangotango, símio exteriormente muito parecido com o homem, tal como aquele de que fala Tulpius [Tulp] por tê-lo visto, e tal como aquele do qual um sábio médico [Tyson] publicou a anatomia.⁶¹²

A linguagem importa porque é o signo visível do pensamento e da razão; ela declara o espírito, manifestando-o. O cardeal de Polignac completa o discurso de Teófilo ao dizer que a fala é o signo por meio do qual se saberia estar diante de um homem dotado de uma alma racional. Este célebre indício (a palavra) se destina a distinguir o homem, afastando-o definitivamente do animal. De fato, o *logos* e/ou a fala guiaram durante muito tempo as reflexões sobre a animalidade e a humanidade na incessante busca de critérios adequados para separar esses dois universos. Basta lembrar de Jacobus Bontius (1592-1631), citado por Buffon no tomo XIV de sua *História natural*, que diz ter visto uma orangotango fêmea que “parecia ter pudor, cobria-se com a mão ao ver homens

⁶¹¹ Diderot. *La suite d'un entretien entre M. d'Alembert et M. Diderot / Le rêve de d'Alembert / Suite de l'entretien précédent. Œuvres philosophiques*. Paris: Éditions Gallimard, 2010, p. 409.

⁶¹² Leibniz. *Nouveaux essais de l'entendement humain*. Paris: Flammarion, 1990, p. 182.

que ela não conhecia, chorava, gemia e fazia outras ações humanas, de modo que parecia que nada lhe faltava, a não ser a palavra”⁶¹³.

O *Ensaio sobre a origem das línguas* começa com uma frase que parece indicar uma adesão de Rousseau à concepção de Descartes ou de Buffon: “a fala distingue o homem entre os animais”, nos diz o autor. As diferenças, no entanto, são enormes e interditam esse tipo de aproximação. A fala e a razão não podem garantir para Rousseau a distinção entre a animalidade e a humanidade, pois sempre haverá a possibilidade de direito de existir povos ou homens que não desenvolveram ou não aperfeiçoaram suficientemente suas faculdades devido à ausência de circunstâncias adequadas e que, por isso mesmo, desconhecem o uso dos signos e a arte de pensar. Partindo do modelo condillaquiano, Rousseau não considera a linguagem como um predicado natural à espécie humana, mas como alguma coisa adquirida num certo momento do desenvolvimento humano em que os homens já se encontravam afastados de seu estado original de isolamento. Para o autor, a linguagem possui uma história própria, passível de ser reconstituída.

Buffon não entra no mérito do problema sobre a origem da linguagem e das línguas⁶¹⁴. Sua hipótese interdita a formulação do problema ou o resolve de antemão: o homem natural/selvagem – tal como ele concebe o estado de natureza (diferente da concepção de puro estado de natureza de Rousseau) – e o homem social são apenas um. Já existe no homem selvagem o germe do homem civil-social e o processo pelo qual ele se civiliza não produz nada que não esteja anteriormente em sua natureza ou em seu estado de natureza. Como se pode ver em nosso apêndice (Duas concepções de estado de natureza: Rousseau e Buffon), o estado originário do homem concebido por Buffon já comporta a união familiar e é exatamente por isso que o homem pode falar⁶¹⁵; comporta ao menos uma inclinação natural à sociedade se imaginarmos um encontro entre asselvajados. Os casos de isolamento absoluto são aos seus olhos considerados antinaturais. Supor um estado puro de natureza como faz Rousseau em seu segundo

⁶¹³ Buffon. *Histoire naturelle*. “Les Orangs-Outangs, ou le Pongo et le Jocko” T. XV (originalmente, T. XIV), 1771, p. 21. Buffon afasta os exageros antropomórficos da descrição de Bontius.

⁶¹⁴ No sétimo volume, o autor tece ligeiros comentários sobre o assunto (Buffon. *Histoire naturelle*. “Les Animaux Carnassiers”. T. VII, 2011, pp. 123-124).

⁶¹⁵ “Se o homem vive naturalmente em um corpo político solidarizado pelos laços familiares e pela cooperação dos indivíduos, torna-se inútil imaginar a gênese ideal da ordem social. | Se o homem fala porque pensa, se comunica sua experiência e seus sentimentos, necessariamente carrega consigo o léxico de sua ação e a gramática de sua articulação. A hipótese de uma invenção arbitrária de linguagens é, portanto, reprimida e, com ela, todas as suas pseudo-elucidações” (Blanckaert, Claude. “La valeur de l’homme: l’idée de nature humaine chez Buffon”. In: *Buffon 88: Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon*. Paris: J. Vrin, 1992, p. 586).

Discurso, anterior a qualquer organização social e anterior mesmo à família ou um homem sem pensamento e sem linguagem, seria o mesmo que imaginar um estado abjeto e antinatural, um estado ideal e imaginário que jamais existiu.

Feitas estas distinções, vemos uma aproximação ao considerar que a razão tanto para Descartes quanto para Buffon exerce um *papel análogo* – e, importante ressaltar, não necessariamente o mesmo – ao da perfectibilidade e da liberdade, qual seja: recusar a explicação mecânico-fisiológica sobre a presença da capacidade da fala nos seres humanos e sua ausência nos animais. Todos eles, incluindo Condillac, recusam essa explicação. Partindo da mesma constatação (a semelhança na organização corporal e fisiológica humana e animal), mas em visível contraste com a opinião dos demais autores, La Mettrie sustenta a possibilidade de remediar o mutismo inicial dos grandes macacos antropóides por meio da educação.

Na carta endereçada ao marquês de Newcastle, de 23 de novembro de 1646, Descartes escreve: “parece-me um forte argumento para provar a causa que faz com que as bestas não falem como nós, é que elas não possuem nenhum pensamento e não que lhes falem os órgãos”⁶¹⁶. Buffon, na mesma toada, diz que a ausência de linguagem não é a falta de órgãos adequados, mas a falta de pensamentos: se os animais pensassem, certamente eles falariam, já que possuem órgãos para tanto⁶¹⁷. Condillac, nas páginas do *Ensaio*, diz que a incapacidade em ligar ideias a signos arbitrários não vem da organização fisiológica⁶¹⁸. Por sua vez, Rousseau afirma estar em outro lugar, que não na disposição fisiológica, a causa responsável pela fala: não são os órgãos, mas outro fator, não fisiológico, o responsável pela possibilidade da fala. Citemos Rousseau:

Parece ainda que a invenção da arte de comunicar nossas ideias depende menos dos órgãos que nos servem para tal comunicação do que de uma faculdade própria do homem, que para isso o faz usar seus órgãos e que, caso eles lhe faltassem, fã-lo-ia usar outros para o mesmo fim. Daí ao homem uma organização tão grosseira quanto possais imaginar: indubitavelmente, adquirirá menos ideias, mas desde que haja entre ele e seus semelhantes qualquer meio de comunicação pelo qual um possa agir e o outro sentir, acabarão afinal por comunicar todas as ideias que possuem. Os animais possuem, para tal comunicação, uma organização mais do que suficiente e jamais alguns deles a utilizou. É essa, parece-me, uma diferença bem característica. [...] A língua de convenção

⁶¹⁶ Descartes. *Oeuvres de Descartes. Correspondence*. T. IV. Juillet 1643 – Avril 1647. Descartes au Marquis de Newcastle, 23 novembre 1646. Paris: J. Vrin, 1989, p. 575.

⁶¹⁷ Buffon. *Histoire naturelle*. “De la nature de l’homme”. T. II, 2008, pp. 461-462 e 464.

⁶¹⁸ Condillac. *Essai sur l’origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin, 2014, p. 105; ed. brasileira, p. 75.

pertence somente ao homem. Eis porque o homem progride, tanto para o bem como para o mal, e porque os animais não o fazem. Essa distinção sozinha parece levar muito longe: ela se explica, dizem, pela diferença dos órgãos. Gostaria de conhecer essa explicação⁶¹⁹.

Como deixar de notar a semelhança entre os textos de Descartes, Buffon, Condillac e Rousseau? Ademais, à maneira de Buffon (lembrando que o mecanicismo de Buffon é bastante diferente do de Descartes), Rousseau adota a explicação mecanicista sobre o comportamento e a organização física do animal no *Discurso sobre a origem da desigualdade*:

Vejo em todo animal somente uma máquina engenhosa, a quem a natureza deu sentidos para funcionar sozinha e para garantir-se, até certo ponto, contra tudo quanto tende a destruí-la ou desarranjá-la. Percebo precisamente as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de que a natureza faz tudo sozinha nas operações do animal, ao passo que o homem concorre para as suas na qualidade de agente livre. Um escolhe ou rejeita por instinto e o outro, por um ato de liberdade; é por isso que o animal não pode afastar-se da regra que lhe é prescrita, mesmo quando lhe for vantajoso fazê-lo, e o homem afasta-se dela amiúde para seu prejuízo.⁶²⁰

Não há nenhuma referência explícita ou implícita à fala. Em contrapartida, encontramos as ideias de maleabilidade e capacidade humana de adequação ao meio ambiente e às novas circunstâncias, o que o aproxima das ideias de Descartes/Buffon sobre a fixidez animal e sobre as respostas criativas dadas pelo homem e adaptadas a toda e qualquer circunstância.

Ainda assim, a aproximação não vai muito longe. Apesar das semelhanças aparentes, Condillac inverte no *Ensaio* a perspectiva apresentada por Buffon e Descartes: os homens não são capazes de linguagem por conta do fato de possuírem razão, ao contrário, possuem razão (ou reflexão) pois são capazes de desenvolver-se e de valer-se da linguagem – lembrando que ela surge em um estágio em que os homens já desenvolveram algumas operações da alma. Da mesma maneira, Rousseau inverte a concepção de Buffon: os homens não se aperfeiçoam por serem racionais, mas se tornaram seres racionais porque se aperfeiçoaram, ou seja, por serem perfectíveis.

Condillac refuta a explicação mecanicista sobre o comportamento animal, Rousseau não adere inteiramente a ela (apesar da citação acima sugerir o contrário):

⁶¹⁹ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 379; ed. brasileira, pp. 168-169.

⁶²⁰ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 141; ed. brasileira, pp. 248-249.

ambos consideram que os animais precisaram aprender e adquirir o comportamento próprio à sua espécie. Enquanto para Descartes e Buffon haveria uma distância de natureza que separa o homem portador de entendimento do animal desprovido dele, o *Discurso sobre a desigualdade* diz que o homem não nasce com essa faculdade pronta, sendo, portanto, necessário formá-la; e, ademais, os próprios animais adquirem certo grau de entendimento, sendo apenas quantitativa a diferença em relação ao entendimento humano. Para Rousseau e Condillac, os animais sentem e conseguem formar e combinar ideias. Portanto, a diferença entre homens e animais não será mais procurada na presença do entendimento, mas em outros fatores. No caso de Rousseau, na presença da liberdade e da perfectibilidade⁶²¹; de Condillac, no conhecimento de Deus e dos princípios da moral.

Quase simultaneamente, Rousseau e Condillac se afastam dos critérios adotados pelos cartesianos e retomados por Buffon. Enquanto Condillac questiona esses parâmetros, Rousseau os invalida⁶²². Para eles, 1) os animais possuem certa linguagem e 2) os homens não são naturalmente dotados de uma língua articulada.

Em primeiro lugar, tanto um quanto o outro atribuíram e concederam muitas coisas aos animais, em especial determinadas capacidades cognitivas e certas possibilidades comunicativas. O animal é sensitivo, capaz de formar ideias, de adquirir algum conhecimento e de se comunicar. Nas palavras de Condillac,

visto que os indivíduos que são organizados da mesma maneira têm as mesmas necessidades, que são satisfeitas por meios semelhantes e que eles encontram-se em circunstâncias quase similares, é uma consequência necessária que cada um deles faça os mesmos estudos e que eles tenham em comum a mesma base de ideias. Eles podem, portanto, ter uma linguagem e tudo prova, com efeito, que eles a têm. Eles se solicitam e prestam um ao outro socorros: eles falam de suas necessidades e esta linguagem é mais extensa, na proporção de terem necessidades em maior número e poderem se ajudar mais. | Os gritos inarticulados e as ações do corpo são os signos de seus pensamentos; mas para isso é necessário que os mesmos sentimentos ocasionem em cada um os mesmos gritos e os mesmos movimentos; e, por conseguinte, é preciso que eles se assemelhem até mesmo na organização exterior. Aqueles que vivem no ar e aqueles que rastejam na terra sequer poderiam comunicar entre si as ideias que têm em comum.⁶²³

⁶²¹ Mesmo que Buffon também defina o homem como um ser capaz de invenção e aperfeiçoamento, vimos que a perfectibilidade é apresentada por ele de um modo bem diferente daquela encontrada nos escritos de Rousseau.

⁶²² Dagognet, François. *L'animal selon Condillac: Une introduction au Traité des animaux de Condillac*. J. Vrin: Paris, 2004, p. 88.

⁶²³ Condillac. *Traité des animaux*. Paris: J. Vrin, 2004, p. 160.

Rousseau, por sua vez, afirma que os animais “que trabalham e vivem em comum possuem uma linguagem natural para se comunicar”. Existem para ele razões “para crer que a língua dos castores e aquela das formigas” encontram-se “nos gestos e falam apenas aos olhos”⁶²⁴. Certamente, esses dois autores não foram os primeiros na história da filosofia a concederem poderes comunicativos aos animais. Basta lembrar, dentre outros nomes, de Bugeant e seu *Divertimento filosófico sobre a linguagem dos animais* (1739).

Em segundo lugar, a linguagem articulada não é natural ao homem. Condillac estipula, por motivos óbvios, que um homem vivendo de forma isolada não contrairia o hábito dos signos de instituição. O exemplo da estátua e do *homo ferus* ou a não realização do suposto encontro entre as duas crianças no início da segunda parte do *Ensaio* são suficientes para apoiar essa possibilidade. Nesse ponto, “Rousseau vai mais longe que Condillac”⁶²⁵, já que mostra a possibilidade do homem não falar, não apenas em estado de isolamento, mas ainda compartilhando com seus semelhantes e vivendo em sociedade. O homem se comunicaria com o outro de forma similar ao que faz o animal: por meio de gestos e gritos. O autor traz “provas bastante surpreendentes de que o homem poderia existir sem articular nenhuma palavra”⁶²⁶. Vide, por exemplo, a passagem das gralhas⁶²⁷, o grito natural no segundo *Discurso* ou todos os exemplos retirados do primeiro capítulo do *Ensaio sobre a origem das línguas*. Seguindo este último escrito, os homens poderiam ser e viver como os animais gregários sem usar a palavra ou o discurso, como as abelhas, os castores e as formigas. Bastaria a linguagem do gesto caso eles possuíssem somente necessidades físicas, uma vez que a imagem é mais forte e mais clara do que todo e qualquer discurso. Em suas palavras,

teríamos podido estabelecer sociedades pouco diferentes do que são hoje ou que até mesmo teriam alcançado melhor seus objetivos. Teríamos podido instituir leis, escolher chefes, inventar artes, estabelecer comércio e, numa palavra, fazer quase tantas coisas quantas fazemos com a ajuda da palavra.⁶²⁸

Para Rousseau – que afirma que a linguagem gestual possui o poder de exprimir sem equívocos as coisas e as ideias – parece natural e lógico conjecturar que, em certas

⁶²⁴ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 379; ed. brasileira, p. 169.

⁶²⁵ Dagognet, François. *L'animal selon Condillac: Une introduction au Traité des animaux de Condillac*. J. Vrin: Paris, 2004, p. 85.

⁶²⁶ Idem, p. 85.

⁶²⁷ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, pp. 166-167; ed. brasileira, p. 267.

⁶²⁸ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 378; ed. brasileira, p. 168.

condições, uma língua formada unicamente de gestos bastaria como meio de comunicação.

No fundo, Condillac e Rousseau participam de um mesmo movimento a fim de dissociar a linguagem daqueles atributos que compõem a natureza humana. O homem não é mais definido pela linguagem, pela sociabilidade ou pela razão. Sobre isso, o uso que Rousseau faz dos orangotangos se revela bastante interessante. Se estes misteriosos seres forem verdadeiramente homens, a dissociação entre homem e linguagem será definitiva e empiricamente constatada e, por conseguinte, será falso o critério de clivagem adotado por filósofos, viajantes e naturalistas. Caso contrário, ainda assim teriam validade os critérios revelados pelo grande discurso antropológico da primeira parte da obra acerca do homem do puro estado de natureza.

A marca do pensamento antropológico de Rousseau é, portanto, o alargamento do conceito de homem ou de natureza humana, sem limites fixos ou estáticos. A humanidade não se define mais pela exibição a todo o momento e em todo lugar de termos e predicados prontos e acabados (a palavra ou a razão). Sendo tanto a linguagem quanto a inteligência capacidades adquiridas e não naturais, convém mostrar como elas vieram a ser desenvolvidas pelos seres humanos. Desta feita, por seu valor fundamental para tal fim, a filosofia de Condillac é o objeto de estudo do próximo capítulo.

CAPITULO III: CONDILLAC E O MÉTODO ANALÍTICO NA ANTROPOLOGIA DE ROUSSEAU

Carrego meus primórdios num andor.
Minha voz tem um vício de fontes.
Eu queria avançar para o começo.
Chegar ao criancamento das palavras.
Lá onde elas ainda urinam na perna.
Antes mesmo que sejam modeladas pelas mãos.
Quando a criança garatuja o verbo para falar o que
não tem.
Pegar no estame do som.
Ser a voz de um lagarto escurecido.
Abrir um descortínio para o arcano.

(Manuel de Barros. *Livro sobre nada*)⁶²⁹.

Há em Rousseau, afirma Lévi-Strauss, uma passagem da sensibilidade à intelectualidade/conhecimento⁶³⁰ ou, como preferem os autores do século XVIII⁶³¹, do físico ao moral. Como se realiza a transformação “de um animal estúpido e limitado” inicialmente às sensações a um “ser inteligente e um homem”⁶³², ou ainda, como, partindo de um ser que começou por “funções puramente animais”⁶³³, chega-se a um outro dotado de um aparelho cognitivo todo formado? Ninguém nega que a explicação de Rousseau segue de perto a perspectiva condillaquiana na medida em que a mesma passagem supramencionada se apresenta nas reflexões de Condillac. Um dos objetivos desta tese é mostrar o que é o homem de acordo com as antropologias de Rousseau, o que produz as variações em sua espécie e como ele veio a se constituir como o vemos atualmente. Não se requer recuperar os elementos já abordados nos capítulos anteriores, tampouco adiantar argumentos que aparecerão oportunamente. Optamos por seguir neste capítulo os passos de Condillac ao longo do *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* apontando, quando houver, aproximações e diferenças em relação aos textos de Rousseau.

⁶²⁹ Barros, Manuel de. *Livro sobre nada*. Rio de Janeiro: Record, 1996, p. 47.

⁶³⁰ Lévi-Strauss, Claude. “Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem”. In: *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p. 49.

⁶³¹ Wokler, Robert. “Anthropology and conjectural history in the enlightenment”. In: *Inventing human science. Eighteenth-century domains*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1995, pp. 31-52.

⁶³² *Du contrat social*. OC, III, 1964, p. 364; ed. brasileira, p. 42.

⁶³³ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 143; ed. brasileira, p. 250.

Chegaremos com esse percurso ao método analítico empregado por Condillac. A partir disso, almejaremos demonstrar que ele é profícuo – sobretudo em virtude de seu duplo movimento (regressivo-progressivo) – para ler os textos do próprio Rousseau. Condillac é o responsável por oferecer a Rousseau um método de desvelamento das camadas adquiridas historicamente e, como o outro lado da mesma moeda, por fornecer a inteligibilidade da formação e construção progressivas das faculdades humanas, das identidades individuais e coletivas, dos processos de distinção e de desigualdade, etc. Pensamos, portanto, que o abade fornece simultaneamente os vieses negativo e positivo das reflexões antropológicas de Rousseau.

Rousseau conheceu Condillac muito cedo, mais precisamente em Lyon, no início da década de 1740, ocasião em que servia de preceptor aos filhos de Jean Bonnot Mably (1696-1761), irmão mais velho de Condillac. Em suas *Confissões*, afirma que talvez tenha sido “o primeiro a ter visto sua índole e quem estimou o que ele valia”. Ademais, por intermédio de Diderot, Rousseau havia encontrado um impressor para o *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*⁶³⁴.

Longe de constituir um mero registro anedótico, é preciso levar a sério esse testemunho de Rousseau uma vez que são abundantes as comparações e afinidades entre suas teorias e as de Condillac. Os dois autores criaram narrativas hipotéticas⁶³⁵ e valeram-se de ficções filosóficas – como o puro estado de natureza presente no segundo *Discurso*, a estátua de mármore do *Tratado das sensações*⁶³⁶ e a hipótese de um encontro e de um

⁶³⁴ *Les confessions*. OC, I, 1959, p. 347; ed. brasileira, p. 229. Rousseau havia apresentado Condillac à Diderot em 1745.

⁶³⁵ Sobre isso, é sempre interessante remeter o leitor ao artigo de Robert Wokler, “Anthropology and conjectural history in the enlightenment”. In: *Inventing human science. Eighteenth-century domains*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1995, pp. 31-52.

⁶³⁶ Condillac supõe uma estátua com uma estrutura interna análoga a de um homem e dotada de uma alma completamente vazia de ideias e cujo corpo pétreo a priva de todos os sentidos. Desse modo, o autor pode despertar um a um os sentidos, de acordo com o que fosse mais conveniente para sua demonstração. A estátua imaginada “não era inteiramente nova em 1754. Ao menos dois autores o precederam nessa espécie de ficção” (Malherbe, Michel. “Introduction”. In: Condillac. *Traité des animaux*. Paris: J. Vrin, 2004, p. 17). No capítulo consagrado aos sentidos em geral (III tomo da *História natural* de 1749), Buffon havia imaginado “um homem tal como poderia ser o primeiro homem no momento da criação, isto é, um homem cujo corpo e órgãos seriam perfeitamente formados, mas que despertaria novo em folha tanto para si mesmo quanto para tudo que o rodeia” (Buffon. *Histoire naturelle*. “Histoire naturelle de l’homme”. T. III, 2009, p. 389). Buffon concede a palavra a esse homem que em um discurso nos conta o que foi o começo da existência. Diderot, por sua vez, publica a *Lettre sur les sourds et muets* em 1751. De acordo com Malherbe (“Introduction”. In: Condillac. *Traité des animaux*. Paris: J. Vrin, 2004, pp. 17-18), para explicar como as inversões são introduzidas e

comércio entre duas crianças em um momento pós-diluviano no *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* – para tratar da origem e do desenvolvimento dos conhecimentos, faculdades/operações da alma, linguagem e cultura. Acerca dos temas propostos, os autores dedicaram em seus respectivos ensaios (*Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* e *Ensaio sobre a origem das línguas*) longas passagens sobre a música, a escrita, a linguagem gestual ou de ação (pantomima), a prosódia, a diferença existente entre a língua dos antigos e a dos modernos.

Para além dessas afinidades, que abordaremos seletivamente neste capítulo, há uma aproximação metodológica a ser sublinhada, uma vez que a reconstituição do estado de natureza “equivale metodologicamente à estátua do *Tratado das sensações*”. Os dois autores “visam o original antes do histórico, do agregado ou mesmo do artificial”⁶³⁷; eles retornam às origens para reconstruir a genealogia das aquisições e dos desenvolvimentos humanos.

Não basta reduzi-los a semelhanças, oportunamente destacaremos diferenças importantes entre eles. Na feliz afirmação de Jean Mosconi, a filosofia do abade “é ao mesmo tempo a mais próxima e a mais distante daquela de Rousseau”⁶³⁸. Com efeito, Condillac figura neste trabalho a partir desta perspectiva: seu próprio modelo de origem e de genealogia do conhecimento e da linguagem confronta-se com o modelo rousseauniano.

O *Tratado das sensações* e o *Discurso sobre a origem da desigualdade* apareceram quase ao mesmo tempo (o primeiro veio a lume em 1754 e o segundo, em 1755). A metodologia empregada por Condillac já se fazia ver desde o *Ensaio* de 1746, razão pela qual o privilegiaremos neste trabalho. Apesar de certa arbitrariedade em nossa escolha, ela se mostra relevante ao iluminar alguns vínculos teóricos importantes referentes à obra de Rousseau.

Em primeiro lugar, não sustentamos a ideia de que a produção intelectual de Condillac seguiu, desde o *Ensaio*, princípios constantes. Ao contrário, sabemos que a trajetória do autor entre meados dos anos 1740 e 1750 indica duas etapas principais. A

conservadas nas línguas – assunto clássico da controvérsia sobre a ordem das palavras comparada à ordem das ideias –, Diderot imagina a hipótese de um “mudo de convenção” que, não dispondo do uso dos sons articulados, exprimir-se-ia por gestos de tal modo que se veria “qual ordem das ideias teria parecido a melhor aos primeiros homens para comunicar seus pensamentos por gestos” (Diderot. *Lettre sur les sourds et muets. Œuvres philosophiques*. Paris: Éditions Gallimard, 2010, p. 205).

⁶³⁷ Dagognet, François. *L’animal selon Condillac: Une introduction au Traité des animaux de Condillac*. J. Vrin: Paris, 2004, pp. 84-85.

⁶³⁸ Mosconi, Jean. “Analyse et genèse: regards sur la théorie du devenir de l’entendement au XVIIIème siècle”. In: *Cahiers pour l’Analyse*, Paris, n. 4, 1966, p. 57.

primeira (*Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*) almeja compreender o papel da linguagem (fonte externa) sobre a formação da reflexão – lembrando que Locke havia considerado a reflexão como algo espontâneo e interno. Essa *démarche* se manifesta através do princípio de ligação das ideias que se ligam entre si e aos signos, já que são eles que asseguram o referido vínculo. A segunda etapa (*Tratado das sensações*), por sua vez, pretende compreender tanto o papel do tato como instrutor dos demais sentidos quanto o princípio de dor e prazer enquanto motor do processo de formação do conhecimento – atenuando o papel da linguagem nesse processo.

No *Tratado das sensações*, notamos que os progressos do espírito não dependem inteira ou majoritariamente da linguagem e do uso de signos. Nesta obra, Condillac mostra que os primeiros progressos do espírito humano dependem menos dos signos, diferentemente do que havia pensado e sustentado no texto de 1746. O *Tratado das sensações* é – pode ser assim lido – uma tentativa de reescrever a história dos progressos iniciais do espírito humano que o *Ensaio* havia abusivamente inscrito na dependência dos signos e das palavras. A ausência dos signos no itinerário da estátua não pode, entretanto, representar uma recusa total da *démarche* seguida no *Ensaio*. Condillac esmiúça esse aspecto em algumas passagens – uma delas já citada – do *Tratado* que versam sobre a distinção entre conhecimentos práticos e conhecimentos teóricos. Segundo o autor, analisou-se no *Tratado* apenas a aquisição dos primeiros, isto é, dos conhecimentos práticos, porém, a linguagem permanece ainda fundamental para os conhecimentos teóricos⁶³⁹. O mesmo tema é abordado no parágrafo final do capítulo VIII da segunda parte do *Tratado*, mas ambas as passagens referidas não figuram nas páginas da primeira edição de 1754⁶⁴⁰:

quando trato das ideias adquiridas pela estátua, não pretendo que ela tenha conhecimentos dos quais ela possa se dar conta de maneira exata, ela tem apenas conhecimento prático. Toda sua luz é propriamente um instinto [...]. Para adquirir conhecimento de teoria, é necessário ter uma linguagem: pois é necessário classificar e determinar as ideias, o que supõe signos empregados com método.⁶⁴¹

⁶³⁹ Condillac. *Traité des sensations*. Paris: Fayard, 1984, p. 221; ed. brasileira, p. 211.

⁶⁴⁰ Condillac. *Traité des sensations. Œuvres Philosophiques*. Volume I. Paris: Presses Universitaires de France, 1947, p. 268, note *a*.

⁶⁴¹ Condillac. *Traité des sensations*. Paris: Fayard, 1984, p. 136; ed. brasileira, pp. 146-147. “A reflexão, que no *Ensaio* dependia de signos arbitrários, é doravante enraizada na ordem das sensações, e especialmente no tato, uma vez que ‘a estátua não tem uso de nenhum signo’. É verdade, no entanto, que a reflexão da qual a estátua é capaz só pode levá-la a conhecimentos práticos, e que só chegará ao nível da teoria quando tiver adquirido o uso de signos. Comparado ao *Ensaio*, o *Tratado* introduz uma clivagem no interior da teoria da reflexão, dependendo se ela tem ou não o suporte que a linguagem lhe

Findo este preâmbulo, Condillac divide o *Ensaio* em duas partes. Na primeira, “Dos materiais de nossos conhecimentos e particularmente das operações da alma”, ele retraza a ordem metafísica do conhecimento – dos mais simples aos mais complexos –, buscando os caminhos pelos quais os signos permitem a combinação de pensamentos e a construção do conhecimento. Nesta perspectiva, ele considera que “os signos são necessários ao pensamento” de tal forma a “reconstruir a genealogia do conhecimento por meio do desenvolvimento da linguagem”⁶⁴². Ou seja, a construção do conhecimento pode ser explicada pela história dos signos. Onde se segue a segunda parte do *Ensaio*, “Da linguagem e do método”. Neste outro momento, Condillac afasta-se da descrição sincrônica da ordem metafísica do conhecimento – progredindo das operações do entendimento mais simples para as mais complexas – em direção à análise diacrônica da gênese do uso dos signos e do desenvolvimento do pensamento. A despeito de admitir que Deus tenha dado o estado de reflexão e a linguagem já acabados a Adão e Eva, Condillac supõe duas crianças pós-diluvianas de sexos distintos e, a partir disso, conjectura como ambas teriam feito e desenvolvido uma língua.

Os objetivos do livro são claros: “seguir as operações da alma em todos seus progressos” e, para tanto, “investigar como contraímos o hábito dos signos de todas as espécies e qual é o uso que deles devemos fazer”⁶⁴³. Breve, Condillac busca estabelecer a necessidade da palavra ou dos signos de instituição a fim de que seja possível “passar do pensamento accidental (a percepção, a lembrança e certa dose de imaginação) despertado pelo contato com o mundo” ou pelo encontro com os objetos exteriores “ao pensamento voluntário”⁶⁴⁴ (a imaginação, a memória, o raciocínio e as representações gerais). Para tal fim, ele é levado a mostrar dois pontos: 1) a gênese das operações superiores da alma humana a partir do uso dos signos; 2) a aparição da palavra no desenrolar de uma

oferece. Apenas desenvolvendo-se totalmente com o uso de signos artificiais, ela nasce independentemente deles. [...] Seguindo a evolução da estátua, chegar-se-á a um certo nível de reflexão, um nível que independe do uso de signos e que é uma questão da prática e, neste ponto, as posições do *Ensaio* estão bem ultrapassadas” (Pariente, Jean-Claude. “La construction de la sensation dans l’*Essai*”. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris: Presses Universitaires de France PUF, n. 1, mars, 1999, pp. 24-25).

⁶⁴² Downing A. Thomas. *Music and origins of language: theories from the French enlightenment*. Cambridge University Press, 1995, pp. 57-58.

⁶⁴³ Condillac. *Essai sur l’origine des connaissances*. Paris: Vrin, 2014, p. 62; ed. brasileira, p. 35.

⁶⁴⁴ Auroux, Sylvain. “Empirisme et théorie linguistique chez Condillac”. In: *Condillac et les problèmes du langage*. Textes recueillis par Jean Sgard. Genève: Slatkine, 1982, p. 179.

experiência humana⁶⁴⁵, sem recorrer a vias extraordinárias. O que está em jogo é a aquisição da capacidade de manejar os signos de acordo com a própria vontade e a seu bel-prazer, dispor por si mesmo dos signos em vez de depender da impressão dos objetos externos.

Grande parte deste capítulo – notadamente as duas próximas seções – visa elucidar e abordar esses dois aspectos presentes no *Ensaio*. A terceira (e última seção) ocupar-se-á do método analítico empregado e definido por Condillac com o objetivo de mostrar como ele foi apropriado por Rousseau em vista de criticar os teóricos do jusnaturalismo (e não somente eles), intenção distinta da originalmente estipulada pelo abade. Veremos que a metafísica de chave empirista desenvolvida nas Luzes, especialmente por Condillac, se inscreverá em grande medida em uma antropologia de teor rousseauísta.

3.1 - Condillac e a constituição de uma boa metafísica

Rousseau afirma, em suas *Confissões*, mais precisamente na passagem sobre os frequentes jantares que tinha com Diderot e Condillac, que “a metafísica então muito pouco na moda” na França de meados do século XVIII “não oferecia um objeto muito atraente”. Na sequência, ele apresenta o abade como um “grande metafísico”⁶⁴⁶. Como compreender estas duas afirmações? Como apreender a vinculação entre Condillac e a metafísica sem, contudo, confundir essa disciplina com os grandes sistemas elaborados no século XVII? Ou ainda, o que a metafísica do abade aporta de novo à matéria desdenhada por muitos autores em meados do século XVIII? Haveria uma única metafísica ou esse termo se desdobra em mais de um sentido?

A vinculação do fazer de Condillac à essa disciplina ocorre desde o início de sua carreira intelectual (o *Ensaio*). Maltratada pelos autores de seu tempo, o abade a defende ao reiterar que é a “ciência que mais contribui para tornar o espírito luminoso, preciso e extenso e que, por conseguinte, deve preparar o estudo de todos os outros”⁶⁴⁷. Com efeito, a ciência fundamental e responsável por iluminar todas as outras é, definitivamente, a metafísica. Diferentemente do que se poderia pensar, trata-se de uma metafísica detalhadamente requalificada e ressignificada que em nada remete aos grandes sistemas. Condillac não valoriza qualquer metafísica, e de início nos adverte sobre a existência de

⁶⁴⁵ Charrak, André. *Empirisme et métaphysique: l'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac*. Paris, Vrin, 2003, p. 75.

⁶⁴⁶ *Les confessions*. OC, I, 1959, p. 374; ed. brasileira, p. 229.

⁶⁴⁷ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin, 2014, p. 59; ed. brasileira, p. 31.

duas espécies dela. Em primeiro lugar, a má metafísica ou metafísica primeira: é movida pela ambição de resolver todos os problemas, descobrir as causas últimas e penetrar na essência dos seres. Com ela, afirma o autor, “acumulam-se um sem número de erros e o espírito se contenta com noções vagas e com palavras que não possuem nenhum sentido”⁶⁴⁸. Em segundo lugar, a *metafísica segunda*⁶⁴⁹ ou a *metafísica reduzida*⁶⁵⁰: mais avisada e contida do que a primeira, adequa “suas pesquisas” de acordo com a “fraqueza do espírito humano” e “sabe conter-se dentro dos limites que lhe são demarcados”⁶⁵¹. Prossegue Condillac, com ela “adquirem-se poucos conhecimentos, mas se evita o erro: o espírito se torna justo e sempre se formam ideias nítidas.”⁶⁵²

A maioria dos filósofos ocupou-se da primeira delas; Locke abriu o caminho para a segunda, limitando-a ao estudo do espírito humano, determinando seu alcance e suas fronteiras. Aliás, ao fazer essa distinção entre duas formas de metafísica, o abade recorda ou retoma as afirmações de Locke presentes logo na introdução de seu *Essay concerning Human Understanding* – mesmo que o termo (*metafísica*) não seja empregado. De acordo com o filósofo empirista inglês, é útil saber a extensão e os limites de nossa compreensão.

Se por esta investigação acerca da natureza do entendimento puder descobrir seus poderes, até onde penetram, para que as coisas em alguns graus ajustados, e onde nos são deficientes, supondo que isso pode servir para persuadir a ocupada mente do homem e usar mais cautela quando se envolve com coisas que excedem sua compreensão, parar quando o assunto é muito extenso para suas forças e permanecer em silenciosa ignorância acerca dessas coisas que o exame revelou estarem fora do alcance de nossas capacidades. Não seríamos, talvez, tão precipitados, devido à presunção de um conhecimento universal, a ponto de levantarmos questões, e de nos confundirmos e aos outros com disputas sobre coisas e para as quais nossos entendimentos não são adequados e das quais não podemos formar em nossas mentes quaisquer percepções claras e distintas, ou de que (como tem, talvez, acontecido com muita frequência) não temos quaisquer noções. Se pudermos descobrir até onde o entendimento pode se estender, até onde suas faculdades podem alcançar a certeza, e em quais casos ele pode apenas julgar e adivinhar, saberemos como nos contentar com o que é alcançável por nós nesta situação. | [...] Quando conhecemos nossa própria força, sabemos melhor o que intentar com esperança de êxito; e quando tivermos examinado com cuidado os *poderes* de nossas mentes, e feito alguma avaliação acerca do que podemos esperar deles, não

⁶⁴⁸ Idem, p. 60; ed. brasileira, p. 32.

⁶⁴⁹ Derrida, Jacques. *L'Archéologie du Frivole*. Paris: Galillé, 1990, pp. 15-16.

⁶⁵⁰ Chartrak, André. *Empirisme et métaphysique: l'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac*. Paris, Vrin, 2003, pp. 13-21.

⁶⁵¹ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin, 2014, p. 59; ed. brasileira, p. 32.

⁶⁵² Idem, p. 60; ed. brasileira, p. 32.

tenderemos a ficar inativos, deixando de pôr nossos pensamentos em atividade, pelo desespero de nada conhecermos; nem, por outro lado, poremos tudo em dúvida e renunciaremos a todo conhecimento, porque algumas coisas não são compreendidas.⁶⁵³

Em concordância com a obra de Locke, propósito semelhante se faz ver desde as páginas de abertura do *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*: estudar “o espírito humano” não para descobrir sua natureza nem as causas últimas escondidas, mas para conhecer suas operações e seus limites; “observar com qual arte elas se combinam e como devemos conduzi-las a fim de adquirir toda a inteligência da qual somos capazes”⁶⁵⁴. Condillac reitera a necessidade de redefinir a metafísica, por ela ter conduzido à elaboração de sistemas ambiciosos e equivocados. Para Condillac, a metafísica tradicional ignorou ou fingiu ignorar que o espírito humano é limitado e incapaz de investigar todas as questões e todos os objetos. Do mesmo modo que Locke, longe de ser encarada como uma falha ou um demérito, tal constatação representa simplesmente a condição humana. Portanto, Condillac busca redefinir a metafísica e não simplesmente descartá-la como algo sem importância; vislumbra uma metafísica outra, pois consciente da fraqueza do espírito humano.

Ainda a propósito de Locke, é preciso desfazer um mal-entendido exhaustivamente apontado pelos comentadores de Condillac, a saber: as relações teóricas entre o abade e o pensador inglês. Quando Condillac sustenta que Locke marca uma exceção dentro da tradição filosófica e vincula seu fazer filosófico às teses deste último, cria-se uma imagem do autor do *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* como a de mero porta-voz ou propagador francês das ideias do filósofo inglês⁶⁵⁵. Seu fazer não se resume em

⁶⁵³ Locke, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1973, pp. 146-147.

⁶⁵⁴ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin, 2014, p. 62; ed. brasileira, p. 34.

⁶⁵⁵ “Não penso”, havia escrito o abade Raynal (1713-1796) em suas *Nouvelles littéraires*, que Condillac “traga de volta o gosto da metafísica. Sua primeira obra é um *Ensaio sobre os conhecimentos humanos*, no qual ele faz pouco mais do que comentar Locke e procede mal quando disso ele se afasta” – referindo-se aqui ao problema de Molyneux, sobre o qual o *Ensaio* expressa opinião diferente da apresentada por Locke (Raynal. *Nouvelles Littéraires*. Édition Tournoux, T. 2, 1751, p. 204. Citado por Schwartz, Élisabeth. “Les transformations de la sensation condillacienne: ‘un opérateur secret’ ?”. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris: Presses Universitaires de France PUF, n. 1, mars, 1999, p. 34). Victor Cousin desde muito cedo também apontava: “há duas épocas na vida e nos escritos de Condillac: uma em que ele faz pouco mais do que reproduzir Locke, embora já se sinta o espírito de sistema e a ambição de um inovador; outra em que ele alcança certa originalidade, dando mais rigor à doutrina de Locke e trazendo-a de volta a um único princípio. | A obra que representa o primeiro desses dois períodos é o *Ensaio sobre a origem do conhecimentos humanos* [...] e o mais importante do segundo é o *Tratado das Sensações*” (Cousin, Victor. *Philosophie sensualiste à dix-huitième siècle*. 3^a édition. Paris: Librairie Nouvelle, 1856, p. 48).

repetir as reflexões e os procedimentos de Locke; como bem sustenta Nicolas Rousseau, não se pode encarar Condillac como “o Locke francês”⁶⁵⁶. É verdade que o abade parte de Locke, mas ele reiteradas vezes o corrige e até toma caminhos próprios que não podem ser encarados como equívocos. Nas palavras de Derrida, em *L'Archéologie du Frivole*, “o empreendimento de Locke é regularmente definido pelo *Ensaio* como um modelo, mas um modelo a se corrigir e a se completar, uma fábula ainda, a se tornar mais histórica, mais verossimilhante.”⁶⁵⁷

Desta feita, graças a Condillac, a metafísica passará a designar aquilo que mais tarde se denominará como teoria do conhecimento, limitando-se a um campo preciso de estudos, a saber, o “espírito humano”⁶⁵⁸. O projeto do autor pretende examinar quais são as possibilidades de se construir uma boa metafísica e, por conseguinte, descrever os progressos dos conhecimentos humanos sem extrapolar as restrições de seu espírito. Eis o roteiro a ser seguido nestas páginas.

Condillac almeja realizar uma reforma epistemológica, uma verdadeira reestruturação dos métodos de conhecimento. Para conhecer algo, porém, o espírito precisa previamente aprender a melhor se conhecer, ou seja, determinar de forma mais apropriada como ele é capaz de adquirir conhecimentos. Para atingir este propósito, a via a se seguir passa necessariamente pela análise da formação de nossos pensamentos e de faculdades, procedimento incontornável para descobrir uma maneira segura de conduzir os pensamentos. É fundamental dar conta dos processos que permitem o conhecimento, não bastando somente conhecer. Parafraseando Manuel de Barros, faz-se urgente “avançar para o começo” e “chegar ao criancamento” das operações de que o homem é capaz ou, como prefere dizer Condillac, aos *commencements*, de modo a vislumbrar como se dão as primeiras operações do espírito humano.

Na investigação genealógica das operações da alma e de nossos pensamentos, o abade reclama a descoberta de uma primeira verdade que seria apenas uma primeira

⁶⁵⁶ Nicolas Rousseau. *Connaissance et langage chez Condillac*. Genève: Droz, 1986, p. 26.

⁶⁵⁷ Derrida, Jacques. *L'Archéologie du Frivole*. Paris: Galilée, 1990, p. 74. André Charrak, partilhando dessa mesma opinião de Derrida e de Nicolas Rousseau, dedica boa parte de seu livro sobre Condillac (*Empirisme et métaphysique: l'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac*, 2003) a mapear as diferenças teóricas existentes entre Condillac e Locke, assim como a pontuar as revisões e as correções mais importantes realizadas pelo abade. De acordo com os objetivos traçados para este trabalho, não convém aqui mapear nem discutir em pormenores as relações de ruptura e continuidade envolvendo as obras desses dois autores. Limitemo-nos a apontar algumas dessas relações ao longo deste trabalho, especialmente nos momentos em que a comparação se mostrar interessante para nosso propósito.

⁶⁵⁸ Ver Schwartz, Elisabeth. “Les transformations de la sensation condillacienne: ‘un opérateur secret’ ?”. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris: Presses Universitaires de France PUF, n. 1, mars, 1999, p. 30.

experiência, inquestionável e suficiente para explicar progressivamente o surgimento de todas as outras. Os comentadores são unânimes ao sublinhar que a principal originalidade do sensualismo de Condillac em relação a Locke reside na pretensão de encontrar uma única fonte para todas as ideias, um único princípio capaz de “mostrar sensivelmente” qual é a proveniência “de nossos conhecimentos, quais são seus materiais”⁶⁵⁹. Locke, ao contrário, elencava as sensações e a reflexão em duas fontes de conhecimentos, duas origens por meio das quais o entendimento pode receber ou ter ideias. Para este filósofo, nossos sentidos, ao serem colocados em contato com os objetos particulares e sensíveis, levam à mente diversas percepções de tais objetos em consonância com os diversos modos que os afetam. A princípio, temos a sensação; em seguida, voltando sobre si mesma, a mente conhece suas próprias operações e o modo como se realizam; eis a reflexão.

Qual seria, para Condillac, a origem de nossos conhecimentos, esse ponto de Arquimedes capaz de mover todas as engrenagens de sua teoria? Sendo o abade um empirista, sensualista ou, como preferem alguns, sensacionista⁶⁶⁰, diríamos tratar-se de uma simples percepção. O projeto do *Ensaio* fundamenta-se em um princípio claro: tudo do conhecimento e todas as operações humanas originam-se das sensações. Para Condillac, não há e não pode haver na alma humana nenhuma ideia que não seja adquirida: “as primeiras vêm imediatamente dos sentidos; as outras são devidas à experiência e se multiplicam à proporção que se é mais capaz de refletir”⁶⁶¹. A constante afirmação segundo a qual todos os nossos conhecimentos derivam da sensação é incompatível com o inatismo presente nas filosofias Descartes⁶⁶².

Mais do que isso, o autor considera que o exercício das operações da alma não se faz presente sempre ou desde o momento em que o homem vem ao mundo. Ele recusa qualquer realismo ou inatismo das faculdades humanas ao dissolver a diferença entre o dado e os processos de tratamento destes mesmos dados. O autor não distingue de modo real os materiais de nossos conhecimentos das operações do entendimento ou da alma; não separa o dado sensível das faculdades capazes de apreendê-lo ou lê-lo. As operações

⁶⁵⁹ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin, 2014, p. 62; ed. brasileira, p. 34.

⁶⁶⁰ Guichet, Jean-Luc. “Locke, Condillac, Rousseau et la question de l’instinct”. *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*. T. Cinquantième. Droz, 2012, p. 15.

⁶⁶¹ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin, 2014, p. 70; ed. brasileira, p. 41.

⁶⁶² Pariente, Jean-Claude. “La construction de la sensation dans l’*Essai*”. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris: Presses Universitaires de France PUF, n. 1, mars, 1999, p. 3.

e as faculdades da alma também entram na genealogia dos conhecimentos e, por conseguinte, não são separadas dos dados sensíveis. As faculdades que permitem manipular as sensações aparecerão não apenas como instrumentos de conhecimento, mas estritamente vinculadas a essas sensações.

Há uma morosidade do processo de desenvolvimento das faculdades mentais. Por exemplo, para se falar da linguagem articulada ou dos signos de instituição – fundamentais na estruturação dos conhecimentos humanos –, Condillac nos diz que os primeiros progressos da linguagem foram “muito lentos” e que para aumentar o número de palavras seriam necessárias, sem dúvidas, “várias gerações”. Não estaria aí traçado o projeto de Rousseau apresentado ao público alguns anos mais tarde? Se é correto afirmar que Rousseau retoma a tese condillaquiana da atualização progressiva das diversas faculdades do homem, cabe ressaltar que ele o faz introduzindo a perfectibilidade para explicar esse progresso. E assim, a perfectibilidade é acionada por meio de uma história que incorpora definitivamente a descontinuidade.

Vemos, então, uma primeira diferença entre as obras de Rousseau e de Condillac – percebida por Mosconi⁶⁶³ e Nicolas Rousseau⁶⁶⁴ –, pois enquanto o abade descreve um material contínuo da sensação que é deslocado e transformado em vários caminhos⁶⁶⁵, o genebrino postula uma história que é constante e violentamente disruptiva. Para Rousseau, as origens da cultura e dos desenvolvimentos técnico-cognitivos do homem decorreram de acidentes irreparáveis que suscitaram desequilíbrios catastróficos entre as forças e as necessidades ou, ao menos, uma alteração nas condições iniciais de existência. Sua teoria postula a necessidade de haver condições novas e diferentes das presentes no estado de pura natureza para explicar o desenvolvimento do entendimento, das paixões, da linguagem, da sociabilidade e da cultura, ao passo que Condillac elabora uma gênese

⁶⁶³ Mosconi, Jean. “Analyse et genèse: regards sur la théorie du devenir de l’entendement au XVIIIème siècle”. In: *Cahiers pour l’Analyse*, Paris, n. 4, 1966, p. 54.

⁶⁶⁴ Segundo esse comentador, “Condillac considera um desenvolvimento linguístico progressivo e linear, realizado de acordo com as necessidades internas da lei natural do desenvolvimento do espírito, ao passo que Rousseau o vê sujeito aos caprichos imprevisíveis de eventos externos e, consequentemente, sujeito a saltos ou a regressões” (Rousseau, Nicolas. *Connaissance et langage chez Condillac*. Genève: Droz, 1986, pp. 145-146).

⁶⁶⁵ No *Ensaio*, Condillac ainda não utiliza a expressão “sensação transformada” para designar a origem de todos os conhecimentos e das operações da alma presentes no homem, mas ao menos a ideia está aí esboçada: a sensação passa por diferentes transformações para se tornar entendimento. Como bem observa Jacques Derrida, “embora trate apenas do entendimento, o *Ensaio* implica a subsequente proposição do *Tratado das sensações*: ‘o julgamento, a reflexão, os desejos, as paixões, etc. são apenas a própria sensação que se transforma diferentemente’” (Derrida, Jacques. *L’Archéologie du Frivole*. Paris: Galilée, 1990, pp. 76-77).

dos conhecimentos e das faculdades do espírito que não exige rupturas. O desejo deste “é remeter a um só princípio tudo o que concerne ao entendimento humano”⁶⁶⁶.

Se a alma não possui “desde o primeiro instante o exercício de todas suas operações”, faz-se necessário, “para melhor desenvolver a origem de nossos conhecimentos”, demonstrar “como ela adquire esse exercício e qual é o progresso”⁶⁶⁷. Seu objetivo é claro: “desenvolver os progressos” das operações da alma e “ver como todas elas se engendram a partir de uma primeira que é apenas uma simples percepção”⁶⁶⁸. Em resumo, busca-se desvendar a geração das ideias, bem como das operações mentais através de suas derivações efetivamente assinaladas a partir da sensação.

O alvo preferido da teoria de Condillac é o inatismo das ideias e das faculdades. O autor instaura uma perspectiva histórico-genética a fim de compreender os processos de conhecimento e a gênese das faculdades humanas, criticando as ideias inatas e certos resquícios racionalistas da capacidade de raciocínio apriorístico presentes em diversos autores. Nem mesmo Locke escapa de suas críticas⁶⁶⁹. A revisão mais profunda, de acordo com Charrak, “que é preciso levar a Locke é anunciada na introdução do *Ensaio* e concerne, portanto, a uma insuficiência fundamental na análise da geração dos conhecimentos humanos”⁶⁷⁰. Em seu *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, Locke dispunha as ideias do entendimento em face de um progredir e de um processo gradativo de aparecimento, questionando e refutando a existência das ideias inatas. No entanto, esse autor havia dado uma sobrevida às teorias inatistas ao considerar o entendimento como dado, base sobre a qual se assentam ideias, estas sim consideradas adquiridas.

⁶⁶⁶ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin, 2014, p. 62; ed. brasileira, p. 35. A *démarche* de Rousseau se afasta daquela seguida por Condillac, na medida em que o primeiro não pretende explicar o surgimento das ideias e das operações do espírito a partir da ordem contínua e progressiva, tal como o segundo. A história em Rousseau é marcada pela ruptura. No entanto, convém investigar na obra de Condillac se as noções de necessidade física (*besoin*) e contingência exercem ou não um papel relevante na constituição e formação das operações do espírito e dos conhecimentos humanos, assim como para Rousseau. Acreditamos que a *démarche* de Condillac confere uma importância notável às circunstâncias exteriores (as necessidades, o encontro com o outro, etc.) que determinam a gênese de nossos conhecimentos e das operações de nosso espírito. As circunstâncias externas determinam o exercício de tais operações.

⁶⁶⁷ Idem, p. 64; ed. brasileira, p. 37.

⁶⁶⁸ Idem, p. 80; ed. brasileira, p. 50.

⁶⁶⁹ Condillac critica certo inatismo das faculdades na teoria de Locke. Com isso, pretende ressaltar que essas faculdades possuem uma origem e uma história. Ver sobre isso Ricken, Ulrich. “Etienne Bonnot de Condillac: Iluminismo como antropologia sensorialista e filosofia da linguagem”. In: *Filósofos do século XVIII: uma introdução*. São Leopoldo: Unisinos, 2007, p. 115.

⁶⁷⁰ Charrak, André. *Empirisme et métaphysique: l'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac*. Paris, Vrin, 2003, p. 27.

A tábula rasa não foi levada a cabo de forma rigorosa o suficiente se considerarmos que o homem já possui moldes aos quais as ideias acidentais viriam encaixar-se. A presença congênita da faculdade da reflexão seria esse resquício inatista que não foi eliminado da teoria lockeana, índice de uma decomposição insuficiente e de uma análise inacabada. Condillac critica justamente a ideia de que todas as competências estariam disponíveis desde o primeiro momento da existência: Locke supõe “que assim que a alma recebe as ideias por meio dos sentidos, ela pode a seu bel-prazer repeti-las, compô-las e reuni-las com variedade infinitas”⁶⁷¹. Dando um passo adiante no caminho do empirismo e do sensualismo, o abade supera este dualismo lockeano entre sensação e reflexão ao considerar a segunda como derivada da primeira e afirmando, por conseguinte, que não há outra forma originária da experiência nem outra fonte primária de conhecimento além da sensação. Desta feita, os diferentes dados do espírito não são concebidos como manifestações desta ou daquela faculdade, mas como modificações de um conteúdo dado e positivo da sensação.

Talvez por uma prudência formal – a mesma que leva o autor a considerar a origem da linguagem a partir do encontro entre duas crianças após o dilúvio⁶⁷² –, o abade sublinha que a condição ou o sistema no qual a alma humana se encontra situa-se após o pecado originário e, além disso, não diz respeito ao momento em que ela se vê fora da dependência do corpo. O espírito não se limita aos conhecimentos derivados das sensações em um momento anterior ao pecado original ou quando a alma se encontra separada do corpo.

Sendo a alma distinta e diferente do corpo, este pode ser apenas causa ocasional. Do que se conclui que apenas ocasionalmente é que nossos sentidos são a fonte de nossos conhecimentos. Mas o que se faz por ocasião de uma coisa pode ser feito sem ela, pois um efeito só pode depender de sua causa ocasional numa hipótese determinada. Portanto, a alma poderia absolutamente adquirir conhecimentos sem o socorro dos sentidos. Antes do pecado, ela encontrava-se num sistema inteiramente diferente daquele em que se encontra hoje. Isenta de ignorância e concupiscência, ela comandava os seus sentidos, suspendia a ação destes e a modificava a seu bel-prazer. Em suma, ela tinha ideias, anteriores ao uso dos sentidos. Mas as coisas mudaram muito, graças a sua desobediência. Deus privou-a desse império: ela tornou-se tão

⁶⁷¹ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin, 2014, p. 64; ed. brasileira, p. 37.

⁶⁷² O leitor interessado sobre esse aspecto pode recorrer aos trabalhos de Evaldo Becker: *Política e linguagem em Rousseau*. São Paulo, FFLCH-USP. Tese de doutorado, 2008, p. 78 (posteriormente publicada em livro: *Política e linguagem em Rousseau*. São Cristóvão: Ed. UFS, 2016); “Política e linguagem em Rousseau e Condillac”. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 52, n. 123, p. 49-74, 2011.

dependente dos sentidos como se estes fossem a causa física de algo do qual são a causa ocasional; e seus conhecimentos restringiram-se aos que lhe são transmitidos por eles. Daí sua ignorância e concupiscência. Tal é o estado da alma que me proponho estudar, o único que pode ser o objeto da filosofia, já que é o único que a experiência dá a conhecer. Assim, toda vez que eu disser que não temos ideias além das que nos vêm pelos sentidos é preciso lembrar que falo do estado em que nos encontramos após o pecado original. Essa proposição, aplicada à alma, no estado de inocência ou após a sua separação do corpo, seria inteiramente falsa. Não trato dos conhecimentos da alma nesses dois estados, pois só sei raciocinar a partir da experiência. De resto, se nos importa muito, como indubitavelmente é o caso, conhecer as faculdades cujo uso Deus, malgrado o pecado de nosso primeiro pai, conservou para nós, é inútil querer adivinhar aquelas de que ele nos privou e nos nos restituirá apenas após esta vida. | Restrinjo-me, portanto, eu repito, ao estado presente. Não se trata de considerar a alma como independente do corpo, pois sua dependência está muito bem constatada, nem como unida ao corpo num sistema diferente daquele em que nos encontramos. Nossa única obrigação é consultar a experiência, e raciocinar apenas a partir de fatos dos quais ninguém possa duvidar.⁶⁷³

Afirmar unicamente que nossos conhecimentos derivam todos da sensação ou da percepção não basta, “c’est *ne rien dire*” – lembrando uma expressão de André Charrak⁶⁷⁴. Qual é o princípio responsável por elaborar todos os nossos conhecimentos, quais são os instrumentos empregados e por quais maneiras é preciso deles se servir? O primeiro princípio de todos os conhecimentos é o da ligação de ideias. Não à toa, variações e diferentes modos do verbo *ligar* (*lier*) aparecem corriqueiramente ao longo do *Ensaio*. Nas palavras do autor, “a uma necessidade é ligada a ideia da coisa que é própria para aliviá-la; a esta ideia se liga aquela do lugar em que essa coisa se encontra; a esta, aquelas das pessoas que foram aí vistas; a esta última, as ideias de prazer ou de tristezas que se recebeu”⁶⁷⁵ e assim por diante. A origem das ideias e a gênese da capacidade de raciocínio ou de todas as outras operações ou faculdades presentes no ser humano provêm ou derivam de percepções sensórias e do princípio de ligação das ideias.

Vejamos, pois, como se constitui o desenvolvimento progressivo das operações da alma até a formação completa do entendimento, dado que para Condillac “o entendimento é apenas a coleção ou a combinação das operações da alma”⁶⁷⁶. Nesta perspectiva, o entendimento é constituído pela percepção, consciência, atenção, reminiscência,

⁶⁷³ Condillac. *Essai sur l’origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin, 2014, pp. 72-73; ed. brasileira, pp. 42-43.

⁶⁷⁴ Charrak, André. “Le sens de l’expérience dans l’empirisme des Lumières: le cas de Condillac”. *Quaestio* n°4. “L’Expérience”, Brepols, 2004, p. 229.

⁶⁷⁵ Condillac. *Essai sur l’origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin, 2014, p. 97; ed. brasileira, p. 66.

⁶⁷⁶ Idem, pp. 120-121; ed. brasileira, p. 91.

imaginação, contemplação, memória, reflexão, abstração, composição, decomposição, análise, etc. Todo o percurso de formação destas operações se organiza em torno do princípio da ligação de ideias.

No *Ensaio*, como frequentemente observam os comentadores – alguns insistindo em seu caráter paradoxal –, não é a sensação, tal como na tradição do empirismo das Luzes, mas sim a ligação das ideias que é recebida e aclamada enquanto princípio de todos os nossos conhecimentos⁶⁷⁷. A descoberta da “primeira experiência” que ninguém poderá “pôr em dúvida” e que “basta para explicar todas as outras” é precisamente a ligação das ideias⁶⁷⁸. Essa associação constitui o primeiro princípio de todos os conhecimentos e das operações intelectuais do homem.

Desde a introdução, Condillac insiste que o princípio de ligação das ideias repousa largamente – e mesmo, se lermos algumas passagens, exclusivamente – sobre o uso dos signos (sejam eles signos acidentais, naturais ou instituídos). *Grosso modo*, há a ligação das ideias com os signos e das ideias entre si por intermédio destes. Nos dizeres do autor, “a solução” de todos os “problemas” referentes à origem, aos materiais e às modalidades de combinação de nossos conhecimentos, seus princípios de ordenação e de operação está localizada “na ligação das ideias, seja com os signos, seja entre elas próprias”. Algumas linhas adiante, Condillac precisa sua exposição afirmando que “as ideias se ligam com os signos e é apenas por esse meio [...] que elas se ligam entre si”⁶⁷⁹. O uso dos signos exerce um papel nuclear nesse sistema. Nesta última passagem, o autor parece elevar esse uso à categoria de *princípio* – cumprindo o que ele mesmo havia prometido no subtítulo do *Ensaio*⁶⁸⁰ –, posto que em última instância o uso dos signos é o que garante a ligação

⁶⁷⁷ Aarsleff, Hans. *From Locke to Saussure*. London: Athlone, 1982, p. 29; Duchesneau, François. “Condillac et le principe de liaison des idées”. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris: Presses Universitaires de France PUF, n. 1, mars, 1999, p. 56; Charrak, André. *Empirisme et métaphysique: l’Essai sur l’origine des connaissances humaines de Condillac*. Paris, Vrin, 2003, p. 39; Charrak, André. “Le sens de l’expérience dans l’empirisme des Lumières: le cas de Condillac”. *Quaestio* n°4. “L’Expérience”, Brepols, 2004, p. 231; Chottin, Marion. “La liaison des idées chez Condillac: le langage au principe de l’empirisme”. *Astérion* [En ligne], 12 | 2014, mis en ligne le 24 juin 2014, consulté le 31 octobre 2017. URL: <http://asterion.revues.org/2503>.

⁶⁷⁸ Condillac. *Essai sur l’origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin, 2014, p. 62; ed. brasileira, p. 34.

⁶⁷⁹ Idem, p. 62; ed. brasileira, p. 35.

⁶⁸⁰ O subtítulo do *Ensaio* – no momento de sua aparição (1746) – era *obra na qual se reduz a um só princípio tudo o que concerne ao entendimento humano*. Declara – o que é reiterado na introdução – que se pretende reduzir todos os aspectos do problema do conhecimento a um só princípio.

das ideias. Uma situação paradoxal provém deste fato, dado que esse uso se desenvolve progressivamente no curso da gênese do conhecimento: o que é *princípio* se revela, ao mesmo tempo e estranhamente, como derivado⁶⁸¹.

Aos olhos de Charrak, a afirmação de que as ideias se ligam apenas por meio de signos permanece muito geral nos escritos do abade. Na realidade, ela vale apenas para “as situações elaboradas de ligação de ideias”. Em um uso rudimentar das primeiras operações da alma, nas versões mais elementares, podemos “colocar em relação duas percepções sem recorrer aos signos”⁶⁸², tal como Condillac escreve no início do capítulo IV da segunda seção⁶⁸³. Sem entrar nesse debate, conservaremos estas duas formas de ligação de ideias⁶⁸⁴. A ligação das ideias é o princípio positivo da geração dos conhecimentos humanos, podendo preencher melhor essa função quando da ligação das ideias com os signos.

A gênese de Condillac parte de um fato primeiro, a saber, a percepção, e mostra como as percepções se ligam das mais diversas formas entre si – e, também, com os signos – para dar nascimento às diferentes operações que caracterizam o ser humano dotado de um aparelho mental plenamente desenvolvido. Surge a atenção, a reminiscência e a imaginação. Trata-se de uma conexão natural e progressiva e o encadeamento desse processo é regido, pelo menos em seu gatilho inicial, pelas necessidades fundamentais. Com o auxílio dos signos, a ligação das ideias ultrapassa as associações diretamente prescritas pela vivacidade (atenção) ou pela repetição (reminiscência) da experiência sensível, passando a designar outras formas de conexão entre ideias e dando origem a outras operações, como a memória e a reflexão. Vejamos, então, como transcorre esse percurso.

Ao menos neste momento, concentraremos nossa análise nos cinco primeiros capítulos da segunda seção do *Ensaio* nos quais se conta como as operações do espírito nascem umas das outras. Aliás, essa sequência é sublinhada em nota pelo próprio autor

⁶⁸¹ André Charrak expressou esse paradoxo em, ao menos, duas oportunidades: *Empirisme et métaphysique: l'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac*. Paris, Vrin, 2003, p. 39; “Le sens de l'expérience dans l'empirisme des Lumières: le cas de Condillac”. *Quaestio* n°4. “L'Expérience”, Brepols, 2004, p. 236.

⁶⁸² Charrak, André. *Empirisme et métaphysique: l'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac*. Paris, Vrin, 2003, pp. 39-40; “Le sens de l'expérience dans l'empirisme des Lumières: le cas de Condillac”. *Quaestio* n°4. “L'Expérience”, Brepols, 2004, p. 236.

⁶⁸³ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin, 2014, pp. 100-101; ed. brasileira, p. 70.

⁶⁸⁴ Aliás, explicitar essas formas será um dos sentidos de interpretar as correções e precisões que Condillac efetuará posteriormente, já que na carta a Maupertuis o abade reconhece ter exagerado e “concedido muito aos signos”. (Carta de Condillac a Maupertuis, 25 de julho de 1752. *Œuvres Philosophiques*. Volume II. Paris: Presses Universitaires de France, 1947, p. 536).

numa passagem que indica que todo o *Ensaio* faria referência, na verdade, a esses cinco capítulos⁶⁸⁵.

A alma humana experimenta diferentes sensações de acordo com os diversos modos pelos quais os objetos exteriores a afetam. Obtêm-se diferentes ideias: luz, cor, som, odor, dor, prazer, dentre tantas outras⁶⁸⁶. Posteriormente, a partir do modo como ela lida com o resultado ocasionado pelas sensações, têm-se as diferentes operações: a imaginação, a reminiscência, a atenção, etc. Por isso, as sensações e as operações da alma constituem os únicos materiais de todos os nossos conhecimentos, todos derivados da simples percepção, o que faz com que todas as operações da alma se mostrem dependentes entre si.

A gênese começa com a percepção ou a impressão ocasionada na alma pela impressão sensorial. O homem dotado geralmente de cinco sentidos tem consciência⁶⁸⁷ de diversas percepções ao mesmo tempo. Dentre todas as percepções, acontece com frequência “ter mais consciência de umas do que de outras, ou de ser mais vivamente advertido de sua existência” do que da existência de outras, de tal modo que elas parecem ser as únicas das quais se tem consciência. Eis a atenção – que Condillac nem sempre distingue de uma maneira nítida da consciência, mas que pode ser considerada como uma percepção consciente dotada de foco⁶⁸⁸. Ela é definida como a operação da alma que torna as sensações mais prementemente conscientes, pois a consciência é focalizada na percepção de um ou outro objeto determinado, de um ou outro aspecto desse objeto, excluindo inevitavelmente outros aspectos ou outros objetos. De acordo com o autor, não existem percepções que não sejam conscientes nem percepções inconscientes. Simplesmente, de todas as percepções que nos afetam, algumas assumem o primeiro plano e, por consequência, ofuscam as demais.

⁶⁸⁵ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin, 2014, p. 109; ed. brasileira, p. 80.

⁶⁸⁶ Na verdade, “Condillac recusa considerar que nela mesma, a sensação seria já provida de uma qualidade representativa” (Charrak, André. *Empirisme et métaphysique: l'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac*. Paris, Vrin, 2003, p. 44). É a reflexão que constitui essa qualidade. Em suas palavras, as “percepções que nunca se tornaram objeto de reflexão não são propriamente ideias. São impressões feitas às quais falta, para serem ideias, serem consideradas como imagens” (Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin, 2014, p. 163; ed. brasileira, p. 140).

⁶⁸⁷ “Percepção e consciência são uma e a mesma operação, com dois nomes diferentes. Quando não a consideramos senão como uma impressão da alma, podemos chamá-la de percepção; quando ela adverte a alma da presença de tal impressão, podemos chamá-la de consciência” (Idem, p. 87; ed. brasileira, p. 57).

⁶⁸⁸ Swiggers, Pierre. “La sémiotique de Condillac ou la pensée dans la pensée”. In: *Condillac et les problèmes du langage*. Textes recueillis par Jean Sgard. Genève: Slatkine, 1982, p. 226.

A atenção opera ou constitui uma primeira transformação significativa do sensível. Se perceber significa experimentar indiferentemente todas as sensações que os órgãos dos sentidos ocasionam na alma, num fluxo permanente de variações, a atenção, por sua vez, observa certas percepções em detrimento daquelas que não interessam. E as coisas só atraem nossa atenção a partir da relação “que elas possuem com nosso temperamento, com nossas paixões, com nosso estado ou, para dizer em uma única palavra, com nossas necessidades”⁶⁸⁹. Aos olhos de Condillac, os objetos atraem nossa atenção quando as percepções que nos ocasionam ligam-se ao sentimento de nosso ser e a tudo o que pode ter aí alguma relação. A atenção se fixa sobre as impressões sensíveis que satisfazem as tendências e as disposições corporais (naturais).

Com a atenção aciona-se o princípio de ligação de ideias. Como afirma Condillac, “a ligação de várias ideias não pode ter outra causa senão a atenção que lhes devemos quando elas se apresentaram conjuntamente”⁶⁹⁰. É graças a ela que se efetua a ligação entre as ideias simples que surgem da sensação. A atenção assume um papel capital na gênese dos conhecimentos: os poderes de despertar percepções – isto é, a imaginação – e a capacidade de recordar nomes e circunstâncias – a saber, a memória – vêm unicamente da ligação que a atenção atribuiu entre essas coisas e as necessidades às quais elas se relacionam.

Para que a atenção se fixe, ela deve espontaneamente adquirir uma dimensão temporal que servirá de base para as outras operações⁶⁹¹. Sem isso não existiria uma experiência autêntica, afinal a sucessão das experiências não poderia ser preservada em uma continuidade temporal.

Qual é a importância e qual é o estatuto dessa preservação temporal e das experiências passadas ao longo da formação dos conhecimentos humanos? O que acontece quando um objeto atrai nossa atenção mais de uma vez? Se as percepções “se repetem”, responde Condillac, a consciência “nos adverte frequentemente que já a tivemos” e, ademais, nos assegura como os sujeitos afetados por essas percepções. A partir do momento em que as ideias se ligam, nós reconhecemos as percepções que já tivemos e, além disso, reconhecemo-nos como o mesmo ser que as teve. Eis as duas facetas constitutivas da reminiscência: uma que “nos faz reconhecer nosso ser” e outra

⁶⁸⁹ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin, 2014, pp. 87 e 96; ed. brasileira, pp. 57 e 66.

⁶⁹⁰ Idem, p. 96; ed. brasileira, pp. 65-66.

⁶⁹¹ Charrak, André. *Empirisme et métaphysique: l'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac*. Paris, Vrin, 2003, p. 54.

que “nos faz reconhecer as percepções que se repetem”⁶⁹². Constata-se que algo permanece em meio às variações do conteúdo da experiência.

Há na reminiscência uma ligação entre a percepção provada atualmente e a passada. Ela conserva as percepções passadas e presentes em uma sequência. Para Condillac, isso “deve bastar para explicar todas as outras”. O que a reminiscência tem de fundamental para a constituição do entendimento humano é o fato de introduzir uma “distância em relação à percepção”⁶⁹³. Expresso de outra forma, “na reminiscência, o sujeito se relaciona a uma percepção suplementar, que não é somente aquela que o afeta atualmente, por meio da qual ele alcança a repetição de uma experiência anterior”⁶⁹⁴. Essa distância será aplicada às outras operações do espírito humano, quais sejam, a memória e a imaginação.

No capítulo II da segunda seção, Condillac afirma que “o primeiro efeito da atenção” é “fazer subsistir no espírito, na ausência dos objetos, as percepções que eles ocasionaram”. Por meio da conservação das percepções “se forma entre elas uma ligação, de onde várias operações tiram [...] sua origem”⁶⁹⁵. Se a reminiscência lembra uma experiência como já tendo sido passada, a imaginação fornecerá outra coisa, a saber: à vista de um determinado objeto, ela será capaz de retrair ou despertar uma percepção já vivida, “apenas pela força da ligação que a atenção colocou entre ela e [...] esse] objeto”. Segundo Condillac, “às vezes basta escutar o nome de alguma coisa para representá-la como se estivesse presente”. Sua eficácia provém da ligação resultante da contiguidade da percepção e do objeto apreendida pela atenção. Quanto à memória, ela entra em cena quando nos recordamos tão somente dos nomes, signos ou de algumas circunstâncias que acompanharam as percepções provadas sem que a percepção mesma seja retratada. “Que se considere, por exemplo, uma flor cujo odor não é familiar; o nome será lembrado, as circunstâncias em que foi vista serão lembradas, o perfume será representado sob a ideia geral de uma percepção que afeta o sentido do olfato; mas a percepção mesma não será despertada”. A imaginação retraça a percepção mesma, a memória repete efetivamente algumas coisas da experiência passada, mas não a própria

⁶⁹² Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin, 2014, p. 88; ed. brasileira, p. 59.

⁶⁹³ André Charrak expressa essa leitura nesses dois textos: *Empirisme et métaphysique: l'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac*. Paris, Vrin, 2003, p. 54.

⁶⁹⁴ Idem, p. 54.

⁶⁹⁵ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin, 2014, p. 90; ed. brasileira, pp. 59-60.

percepção. Justifica-se a insistência de Condillac no *Ensaio* em distinguir imaginação de memória⁶⁹⁶.

A partir dessas operações da alma, com a exceção da memória – que ainda não entrou em cena –, percebemos o funcionamento da ligação de ideias, embora limitada às circunstâncias exteriores. Como se verá mais adiante, a memória necessita do auxílio dos signos para ser despertada e, dessa maneira, entrar em funcionamento. O uso dos signos é a causa indispensável para a geração da memória, bem como para um novo exercício da imaginação.

Vimos que em um primeiro momento a imaginação tem um papel bastante limitado, já que a percepção atualizada não pode ser qualquer uma, mas aquela ligada por uma experiência anterior a um objeto que se apresenta atualmente aos sentidos. Se esse fato não for dado – isto é, se o objeto não se encontrar atualmente presente – a percepção não teria condições de ser retraçada. Tal estágio de desenvolvimento da imaginação foi chamado por Tomoko Takesada de “imaginação I”, diferenciando-o daquilo que ela designa como “imaginação II”⁶⁹⁷. Esta última constitui um segundo momento da imaginação, desta vez capaz de retrair a seu bel-prazer as percepções já experimentadas. A imaginação II não necessita do auxílio das condições externas. Mas para que a imaginação I tenha lugar é preciso que as mesmas circunstâncias, por meio das quais se experimentou inicialmente as percepções, sejam mais uma vez e atualmente dadas ao sujeito. Somente assim haverá a ligação entre a percepção passada e o objeto presente e despertar-se-á uma quando da presença do outro. Se pensarmos em um homem que tenha outrora ligado uma percepção à outra – já que elas foram oferecidas simultaneamente para ele –, para que esse sujeito possa retrair ou despertar uma é preciso, primeiramente, que a outra seja produzida. Nesses termos, a imaginação ainda não se encontra em poder do sujeito e não está sob seu domínio.

Enquanto a alma não dirigir ela mesma a atenção, estará sujeita às circunstâncias para despertar uma percepção por meio da imaginação ou recordar outra como já

⁶⁹⁶ A diferença entre a imaginação e a memória é encarada no *Ensaio* como absolutamente necessária, ao passo que no *Tratado* de 1754 tal apreciação muda bastante.

⁶⁹⁷ Takesada, Tomoko. “Imagination et langage dans l’*Essai sur l’origine des connaissances humaines* de Condillac”. In: *Condillac et les problèmes du langage*. Textes recueillis par Jean Sgard. Genève: Slatkine, 1982, p. 51.

experimentada. Se ela dispõe ela mesma de sua atenção, tem-se a reflexão e, conseqüentemente, todas as outras operações. “Essa maneira de aplicarmos por conta própria a atenção ora a este, ora àquele objeto, ou às diferentes partes de um único objeto é o que se chama refletir”⁶⁹⁸. De acordo com Condillac, é da reflexão que “nascem todas as outras [operações]”. Existiam, evidentemente, outras operações antes da reflexão. No entanto, nenhuma delas se mostrava relacionada com a maneira pela qual o sujeito conduz livremente sua atenção, pois ele ainda não era capaz, neste estágio de desenvolvimento, de realizar por si mesmo esse domínio. Na sequência da passagem citada, Condillac assevera que “é propriamente a reflexão que distingue, compara, compõe, decompõe e analisa; já que são essas apenas diferentes maneiras de conduzir a atenção. Formam-se por uma sequência natural o julgamento, o raciocínio, a concepção e de onde resulta o entendimento”⁶⁹⁹.

Dissemos outrora que Condillac concede um lugar essencial à linguagem. Por que essa concessão ao aparelho linguístico? Qual seria a conexão entre linguagem e teoria do conhecimento? Em Condillac e na economia do *Ensaio*, o papel ativo do signo na construção das faculdades da alma é o que dá sentido e lugar às observações sobre a origem das línguas. Trata-se menos de explicar a origem das línguas do que explicitar como o uso dos signos determina e estrutura o progresso dos conhecimentos humanos⁷⁰⁰. “Trata-se de mostrar a emergência de *um uso* dos signos próprio aos homens e sua evolução enquanto elemento cognitivo”⁷⁰¹. O papel exercido pela linguagem articulada no desenvolvimento do pensamento refletido e das operações humanas é crucial conforme havíamos sugerido na análise da concepção de animal segundo Condillac.

Pode-se dizer que a revisão mais visível que o *Ensaio* impõe à teoria de Locke diz respeito justamente ao papel essencial dos signos na estruturação dos conhecimentos humanos – uma das teses centrais presentes no livro. Segundo o autor, Locke deixou de descobrir o “quanto os signos são necessários ao exercício das operações da alma”. Aos olhos do abade, o empirista inglês “supõe que o espírito faz proposições mentais nas quais ele junta ou separa as ideias sem que haja a intervenção das palavras”⁷⁰². Ao

⁶⁹⁸ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin, 2014, p. 106; ed. brasileira, pp. 76-77.

⁶⁹⁹ Idem, pp. 121-122; ed. brasileira, p. 92.

⁷⁰⁰ Charrak, André. *Empirisme et métaphysique: l'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac*. Paris, Vrin, 2003, p. 78.

⁷⁰¹ Swiggers, Pierre. “La sémiotique de Condillac ou la pensée dans la pensée”. In: *Condillac et les problèmes du langage*. Textes recueillis par Jean Sgard. Genève: Slatkine, 1982, p. 227.

⁷⁰² Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin, 2014, p. 164; ed. brasileira, p. 142.

contrário de Locke, a filosofia de Condillac anuncia que as palavras contribuem ativamente à formação das ideias e das operações da alma humana. Não existiria o material mental anterior à linguagem, de um lado, e as proposições linguísticas que o representaria, de outro⁷⁰³. A articulação entre o uso dos signos e o desenvolvimento das faculdades deve ser, por tal motivo, bem compreendida, posto que os signos penetram em diferentes níveis operacionais do entendimento.

Os signos pouco ou nada fazem no início do processo de desenvolvimento dos conhecimentos e das operações humanas; não contribuem para o desenvolvimento da consciência ou da atenção. Mesmo uma imaginação restrita – isto é, dependente das circunstâncias externas – e a simples reminiscência podem se desenvolver sem o socorro deles, ou melhor, sem o socorro de um tipo deles. Mas os signos são absolutamente indispensáveis à constituição de uma imaginação ativa (Imaginação II) e da memória. Aliás, a memória nada mais é que a evocação através de signos do nome ou das circunstâncias de um determinado conjunto de eventos. Os animais, lembremos, são desprovidos de memória.

Existem três tipos distintos de signos: os acidentais, os naturais e os de instituição. O primeiro, “os signos acidentais”, reúne aqueles signos que apresentam uma ligação, feita por “algumas circunstâncias particulares”, entre objetos e “algumas de nossas ideias”, de sorte que esses objetos se tornam “próprios para despertá-las”. O segundo, “os signos naturais”, forma-se a partir dos “gritos que a natureza estabeleceu para os sentimentos de alegria, temor, dor, etc.” Finalmente, o terceiro tipo de signos, os “signos de instituição”, é composto por aqueles que “nós mesmos escolhemos e que possuem uma relação arbitrária com nossas ideias”⁷⁰⁴.

⁷⁰³ Roger Lefèvre insiste na não separação entre a análise do pensamento e a análise da linguagem. “Certamente, analisando o entendimento, Locke compreendeu que as palavras serviam para fixar, conectar, comunicar ideias, garantir a vida social. Mas apresenta-as, sobretudo, como meio de expressão – e, às vezes, de traição – de um pensamento já formado, capaz de preexistir em relação a elas ou até mesmo capaz de passar sem elas. Para Condillac, ao contrário, o signo é para o entendimento uma ‘causa determinante’, sem a qual ele não se desenvolve. Entre língua e pensamento não existe apenas uma relação de sustentação, mas reação circular, influência recíproca, ligação congênita e seu progresso é realizado por um processo cíclico. Sem linguagem, sem reflexão, sem civilização. A alma respira no mundo do verbo” (Lefèvre, Roger. “Condillac, maître du langage”. In: *Revue Internationale de Philosophie*. Bruxelles, n. 82, 1967, p. 394). Sobre esse aspecto, ver o artigo de Swiggers, Pierre, “La sémiotique de Condillac ou la pensée dans la pensée” (In: *Condillac et les problèmes du langage*. Textes recueillis par Jean Sgard. Genève: Slatkine, 1982, pp. 226-227).

⁷⁰⁴ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin, 2014, p. 100; ed. brasileira, p. 70. A classificação dos signos proposta por Condillac parece original. Ela não reproduz a classificação realizada pelos homens de Port-Royal no quarto capítulo da primeira parte da *Lógica ou a arte de pensar* (“Das ideias das coisas e das ideias dos signos”). Para os homens de Port-Royal, “quando se considera um objeto nele mesmo e no seu próprio ser, sem dirigir o espírito para aquilo que ele pode representar, a ideia que dele se tem é uma ideia de coisa, como a ideia da terra, do sol. Mas quando se

Como dissemos, algumas operações do espírito humano necessitam de algum tipo de signo, outras prescindem deles. Nesses termos, a percepção, a consciência e a atenção não exigem nenhum. Os “signos não são necessários ao exercício das operações que precedem a reminiscência”. O mesmo não acontece com as outras operações. A simples reminiscência e a imaginação restrita não exigem signos arbitrários, em contrapartida, demandam signos acidentais ou naturais para realizarem suas operações.

Sobre os signos acidentais, “suponhamos um homem que não possua o uso de nenhum signo arbitrário”. Sua imaginação e sua reminiscência poderão se exercitar “apenas com o socorro dos signos acidentais”. Ou seja, “à vista de um objeto”, a percepção com a qual este objeto “se ligou poderá se despertar” e, portanto, este homem “poderá reconhecê-la como aquela que ele já teve”. É preciso notar, insiste Condillac, “que isso apenas acontecerá quando alguma causa externa lhe colocar esse objeto sob seus olhos”. Em sua ausência, esse homem não terá os meios para lembrar-se por si mesmo, por não dispor de nenhuma das coisas que poderiam ser ligadas a essas percepções. “Portanto, não depende dele despertar a ideia que é aí vinculada. Assim, o exercício da imaginação ainda não está em seu poder”⁷⁰⁵, já que depende de condições externas. Em resumo, a imaginação e as demais operações elementares da alma humana estão submetidas às necessidades, quer dizer, às tendências decorrentes da organização fisiológica. O processo é relativamente simples: de uma percepção presente surge uma percepção ausente. A imaginação só é solicitada quando o acaso colocar um sujeito na presença de um objeto cuja percepção foi ligada, em alguma ocasião, a uma outra. A simples visão desse objeto despertará a percepção passada. Nesses termos, o objeto que se oferece à vista se comporta naturalmente como um signo acidental.

considera um certo objeto apenas como representando um outro, a ideia que dele se tem é uma ideia de signo e esse primeiro objeto se chama signo. É assim que são habitualmente considerados os mapas e os quadros. Portanto, um signo engloba duas ideias: uma da coisa que representa; a outra da coisa representada, e sua natureza consiste em excitar a segunda pela primeira” (Arnauld, Antoine e Nicole, Pierre. *La Logique ou l'art de penser*. Paris: J. Vrin, 1993, p. 53). Pode-se fazer, ressaltam os autores, “diversas divisões dos signos”, mas três divisões são de maior utilidade. Nesse sentido, o classicismo irá definir o signo a partir de três variáveis. A primeira é de acordo com a certeza da ligação: um signo pode ser tão constante que estamos seguros de sua fidelidade (é assim que a respiração designa “a vida dos animais”); mas ele pode ser simplesmente provável (“como a palidez não é senão um signo provável para a gravidez nas mulheres”). A segunda diz respeito ao tipo da ligação: como diria Foucault, “um signo pode pertencer ao conjunto que ele designa (como a boa fisionomia que faz parte da saúde que ela manifesta) ou ser dele separado (como as figuras do Antigo Testamento são os signos longínquos da Encarnação e do Resgate)” (Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 81). E, finalmente, a terceira divisão dos signos concerne à origem da ligação: um signo pode ser natural e não depender “da fantasia dos homens” (como o reflexo num espelho designa o que ele reflete) ou de instituição e convenção (como uma palavra, para um grupo de homens, pode significar uma ideia).

⁷⁰⁵ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin, 2014, p. 101; ed. brasileira, p. 71.

Sobre os signos naturais, é certo que esse “homem os formará logo que ele provar os sentimentos” de dor, prazer, alegria, temor, entre outros, pois são os gritos que a própria natureza estabeleceu. Importa notar que aos olhos desse homem os gritos de dor, prazer, etc., não serão signos desde a primeira vez porque em vez de lhe despertar percepções, eles apenas serão sequências dessas percepções. Será preciso de experiência e contato com outro ser humano. Apenas

quando ele tiver, frequentemente, provado o mesmo sentimento e que tiver também, frequentemente, lançado o grito que deve naturalmente acompanhá-lo, um e outro se encontrarão tão vivamente ligados em sua imaginação, que *ele não escutará mais o grito* sem, ao mesmo tempo, provar de alguma maneira o sentimento. É assim que esse grito será um signo; mas ele dará exercício à imaginação desse homem apenas quando o acaso lho fizer escutar. Como no caso precedente, portanto, esse exercício também não estará a sua disposição.⁷⁰⁶

Para o grito se constituir como signo é mister existir um locutor e um emissor, isto é, um outro homem cujo grito ele poderá escutar. É a experiência desse contato que proporciona o conhecimento do signo natural. Tomando como ponto de reflexão as considerações do capítulo sobre a linguagem dos animais, no *Tratado dos animais*, Condillac nos ensina que a organização fisiológica determina em muito – senão inteiramente – as necessidades e, de certa forma, os sentimentos. *Grosso modo*, pode-se dizer que os homens submetidos às mesmas circunstâncias e condições fazem estudos similares e experimentam as mesmas necessidades. Um homem reconhecerá um grito emitido como um signo de algum sentimento se o emissor também for um homem. Um animal não poderá de forma alguma oferecer as mesmas condições. No *Ensaio*, portanto, uma relação intersubjetiva é indispensável.

O homem, instintivamente, lança um grito (signo natural) correspondente aos sentimentos que ele experimenta. A repetição dessa experiência cria paulatinamente um laço entre o sentimento e o grito. No entanto, apenas em uma relação intersubjetiva esse homem terá condição não somente de exteriorizar seus sentimentos ao lançar gritos (de alegria, tristeza, dor, temor, etc.), mas também de ouvir gritos similares lançados por outro ser humano. É neste momento que o esquema sentimento-grito vai se inverter, ou seja, os gritos escutados vão, de alguma maneira, fazer com que eles experimentem o(s) sentimento(s) a eles correspondente(s). O grito, essa reação instintiva ao sentimento,

⁷⁰⁶ Idem, p. 101; ed. brasileira, p. 71 (grifo nosso).

torna-se o signo que dispara esse sentimento. “Essa reação do receptor é a prova que o grito funciona como signo”. Em suma, “não somente esse grito evoca para mim um sentimento de sofrimento, mas ele evoca o mesmo sentimento em meu interlocutor. Descobre-se que o mesmo processo ‘audição do grito-evocação do sentimento’ existe no outro”⁷⁰⁷. Voltaremos a isso mais adiante.

A memória, por sua vez, depende inteiramente dos signos de instituição, dos signos arbitrários. Estes entram em cena para suprir as lacunas que aparecem quando da impossibilidade de despertar a própria percepção dos objetos. É por isso que eles sustentam o exercício da memória. Aos olhos de Charrak, estes signos “desempenham em alguma medida o papel das circunstâncias de uma percepção que não é repetida pessoalmente e que a analogia da língua, respondendo às conexões da experiência, permite lembrar”⁷⁰⁸. Como se observou anteriormente, a memória consiste apenas no poder de lembrar os signos de nossas ideias ou as circunstâncias que as acompanharam. Nas palavras de Condillac, esse poder de lembrar

tem lugar apenas quando, pela analogia dos signos que escolhemos e pela ordem que colocamos entre nossas ideias, os objetos que queremos retrair dizem respeito a algumas de nossas necessidades presentes. Enfim, não poderíamos nos lembrar de uma coisa a menos que seja ligada, por algum ponto, a algumas daquelas que estão a nossa disposição. Ora, um homem que possui apenas signos acidentais e signos naturais não tem nada que esteja à sua disposição. Suas necessidades não podem, portanto, ocasionar senão o exercício de sua imaginação. Assim, ele deve ser sem memória.⁷⁰⁹

Mas isso não é tudo. Sem memória ou com uma imaginação mitigada, o indivíduo não pode dispor por si mesmo de sua atenção. Ele será dependente e prisioneiro das circunstâncias. Como, então, exercitar a memória e fazer com que a imaginação saia da dependência das circunstâncias externas? Como dispor por nós mesmos da atenção? Um começo de memória, diz Condillac, basta “para começar” o processo e nos fazer, por fim, “mestres do exercício de nossa imaginação”. Para tanto, basta

um único signo arbitrário para poder despertar por si mesmo uma ideia;

⁷⁰⁷ Takesada, Tomoko. “Imagination et langage dans l’*Essai sur l’origine des connaissances humaines* de Condillac”. In: *Condillac et les problèmes du langage*. Textes recueillis par Jean Sgard. Genève: Slatkine, 1982, p. 49.

⁷⁰⁸ Charrak, André. *Empirisme et métaphysique: l’Essai sur l’origine des connaissances humaines de Condillac*. Paris, Vrin, 2003, p. 77.

⁷⁰⁹ Condillac. *Essai sur l’origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin, 2014, pp. 101-102; ed. brasileira, p. 72.

eis aí o primeiro e o menor grau da memória e da potência que se pode adquirir sobre sua imaginação. O poder que ele nos dá de dispor de nossa atenção é o mais fraco possível. Mas uma vez que ele existe, começa-se a sentir a vantagem dos signos e, por consequência, se apreende ao menos alguma das ocasiões em que pode ser útil e necessário inventar novos. Por esse meio, o exercício da memória e da imaginação aumentará; a partir daí, a reflexão poderá também ter mais; e reagindo sobre a imaginação e a memória que a produziram, ela lhes dará, por sua vez, um novo exercício. Assim, pelos socorros mútuos que essas operações se prestarão, elas contribuirão reciprocamente para seus progressos.⁷¹⁰

Esse único signo arbitrário é capaz de desencadear todo o processo e fazer o homem deixar a animalidade (ou uma situação análoga a ela) e ascender à humanidade. Faz-se urgente desvendar como se criou a linguagem articulada e convencional e, assim, sair dos limites dos cinco primeiros capítulos da seção II da primeira parte do *Ensaio*. A instituição da linguagem e o consequente desenvolvimento das faculdades humanas não são produtos da composição individual, mas das interações formadas pela sociedade. Como, então, a linguagem articulada entra em cena?

O início da segunda parte do *Ensaio*, “Da linguagem e do método”, irá nos ajudar a esclarecer a questão. Nesta parte do texto, o abade nos faz ver que a linguagem gestual produz todas as artes que são próprias para exprimir nossos pensamentos, inclusive a linguagem articulada. Diferentemente de Rousseau que via uma não continuidade entre o gesto e a fala – ou a linguagem gestual e a linguagem oral ou falada – que, por sua vez, reproduzem uma diferença entre as necessidades físicas e as necessidades morais ou as paixões⁷¹¹, Condillac estipula uma transição não violenta de uma à outra⁷¹². No *Tratado dos animais*, o autor afirma que “a linguagem de ação prepara aquela dos sons articulados”⁷¹³. Na primeira edição do *Tratado* de 1755, havia uma nota, posteriormente

⁷¹⁰ Idem, pp. 106-107; ed. brasileira, p. 77.

⁷¹¹ Ver o primeiro capítulo do *Ensaio sobre a origem das línguas* (*Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, pp. 375-379; ed. brasileira, pp. 165-169).

⁷¹² Aos olhos de Rousseau, cada uma destas linguagens possui uma característica diferente da outra. Por isso, ele inscreve uma descontinuidade na passagem de uma para outra, ao contrário do que autores como Condillac e Warburton (1698-1779) apresentaram em seus escritos. Podemos perceber em Warburton a continuidade entre linguagem da ação e linguagem falada: “A conversação nos primeiros séculos do mundo foi sustentada por um discurso entremeado de palavras e de ações” (Warburton. *Essai sur les hiéroglyphes des égyptiens*. Paris, Aubier Flammarion, 1977, p. 120). O mesmo se passa com Condillac: “foram as necessidades que forneceram aos homens as primeiras ocasiões de observar o que se passava entre eles e de exprimi-lo por ações e depois por nomes”. Se a análise da linguagem se dá a partir da linguagem da ação tanto em Warburton quanto em Condillac, ela não contribui para esclarecer o desenho de conjunto do *Ensaio* de Rousseau, já que ele será constrangido a imaginar um segundo nascimento da linguagem, ou antes, o nascimento de uma segunda linguagem, a linguagem articulada e acentuada das paixões, isto é, a língua propriamente dita.

⁷¹³ Condillac. *Traité des animaux*. Paris: J. Vrin, 2004, p. 160.

suprimida, que precisava: “isso foi provado no *Essai sur l’orig. des connoiss. hum.* parte II, seção 1”.

A linguagem – ou melhor, a palavra – liberará todas as potencialidades do entendimento humano, preenchendo as condições necessárias para que o aparelho cognitivo humano se desenvolva plenamente. A fim de compreender todo o roteiro da teoria do conhecimento apresentada ao longo *Ensaio*, é indispensável assimilar a teoria da linguagem desenvolvida por Condillac. Somente assim, a formação e o modo de funcionamento do espírito humano e da boa metafísica poderão ser conhecidos. Na mesma levada, essa faceta do pensamento do abade nos dará mais oportunidades de fazer aproximações e estabelecer diferenças com o pensamento linguístico de Rousseau.

3.2 - A invenção da linguagem articulada

O problema sobre a origem da linguagem e das línguas intrigou muitos filósofos e se configurou em “uma questão tão insolúvel quanto a quadratura do círculo”⁷¹⁴. Objeto de reflexão durante longo tempo, esse tema também interessou muitos pensadores do século XVIII, dentre eles Condillac e Rousseau.

Uma teoria sobre o surgimento e o florescimento da linguagem é apresentada ao longo do *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* menos com a intenção de traçar verdadeiramente sua história que para ressaltar seu viés essencialmente cognitivo. Traços marcantes das ideias linguísticas condillaquianas aparecem tanto no segundo *Discurso* quanto no *Ensaio sobre a origem das línguas*, sendo o *Ensaio* de Condillac a fonte das primeiras ideias de Rousseau sobre a origem e função da linguagem expostas no *Discurso*. O próprio Rousseau o coloca explicitamente: “as pesquisas que Condillac fez sobre esse tema [...] confirmam plenamente meu sentimento e [...], talvez, ofereceram-me a primeira ideia”⁷¹⁵. Por isso, o nome de Rousseau terá um lugar especial nesta seção dedicada ao exame da questão sobre a origem da linguagem.

Com certa prudência formal – posteriormente repetida por Rousseau quando da redação de seu segundo *Discurso* e similar àquela que figura no primeiro capítulo (seção I, parte I) –, Condillac indica logo na abertura da segunda parte do *Ensaio* que sua narrativa hipotética se insere em um momento pós-diluviano e que, enquanto narrativa hipotética, leia-se, ficção, não pretende questionar as verdades bíblicas – que seriam guias

⁷¹⁴ Claparède, Edouard, “Rousseau et l’origine du langage”. In: *Annales Jean-Jacques Rousseau*, 24, 1935, p. 95.

⁷¹⁵ *Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, p. 146; ed. brasileira, p. 252.

mais seguros⁷¹⁶. Prudentemente, ele afirma somente imaginar ou supor como se daria naturalmente a formação da linguagem em uma sociedade nascente sem que haja necessidade de referir-se à língua adâmica. Adão e Eva, citemos o autor,

não extraíram da experiência o exercício das operações de sua alma; saídos diretamente das mãos de Deus, encontraram-se, extraordinariamente, em condições de refletir e comunicar seus pensamentos. Minha suposição é que, algum tempo após o dilúvio, duas crianças, um menino e uma menina, foram abandonados num deserto antes de conhecerem o uso de qualquer signo. Quem sabe se algum povo não deve sua origem a um evento como esse? Se me permitirem a suposição, a questão é saber como essa nação nascente criou uma língua para si.⁷¹⁷

Ainda que a religião estivesse correta em suas asserções, é dever do filósofo – pelo menos aos olhos de Condillac e Rousseau – explicar a origem das coisas por meio de causas naturais e não por eventos extraordinários ou pela vontade divina. Se o abade supõe “duas crianças na necessidade de imaginar até aos primeiros signos da linguagem” é porque ele acredita que não basta “a um filósofo dizer que uma coisa foi feita por vias extraordinárias”. De modo similar, Rousseau afirma nas páginas do segundo *Discurso* a razão de se construir uma explicação natural, não teológica da origem da sociedade e dos progressos e desenvolvimentos das operações do espírito, das faculdades humanas:

a religião nos ordena crer que, tendo o próprio Deus tirado os homens do estado de natureza logo depois da criação, eles são desiguais porque Deus quis que o fossem; mas ela não nos proíbe formar conjecturas, tiradas exclusivamente da natureza do homem e dos seres que o cercam, sobre o que poderia ter-se tornado o gênero humano se houvesse ficado abandonado a si mesmo.⁷¹⁸

Movimento equivalente aparece em outro texto de Rousseau: logo na primeira página do *Ensaio sobre a origem das línguas*, o autor diz querer investigar as “causas naturais” da linguagem⁷¹⁹. O capítulo VIII complementa: “esforcemo-nos de seguir em nossas pesquisas a própria ordem da natureza”⁷²⁰.

⁷¹⁶ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin, 2014, pp. 193-194, nota; ed. brasileira, pp. 171-172. Condillac cita uma grande passagem do *Essai sur les Hiéroglyphes* de Warburton. Ver o *Essai sur les hiéroglyphes des égyptiens*. Paris, Aubier Flammarion, 1977, p. 118.

⁷¹⁷ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin, 2014, p. 193; ed. brasileira, p. 171.

⁷¹⁸ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 133; ed. brasileira, p. 242.

⁷¹⁹ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 375; ed. brasileira, p. 165.

⁷²⁰ Idem, p. 394; ed. brasileira, p. 180.

Retomando o fio da meada, vemos que os dois personagens imaginados por Condillac (uma espécie de novo Adão e nova Eva) ignoram separadamente o uso dos signos, uma vez que eles não possuem entre si nenhuma espécie de comércio. Até o momento em que estas duas crianças viveram isoladas e sem nenhum contato entre si, cada uma delas possuía apenas poucas operações da alma (percepção, consciência, atenção, reminiscência e um exercício muito limitado da imaginação). As ligações entre suas ideias, “formadas pelo acaso e não sendo mantidas pela reflexão, não subsistem por muito tempo. [...] Assim, o exercício da imaginação não estava sob seus poderes, não era senão o efeito das circunstâncias nas quais elas se encontravam”⁷²¹. Se excetuarmos essas operações, não encontraremos nenhum vestígio das outras operações da alma em alguém que fora privado de todo o comércio e contato humano.

Para fundamentar melhor suas conjecturas, Condillac lança mão de um famoso caso de asselvajamento. Ele discorre sobre o grau de desenvolvimento e progresso das operações da alma de um *homo feras*, uma criança privada de todo o contato com seus pares. Trata-se, no caso específico relatado pelo abade, de uma criança-urso encontrada na Lituânia em 1694 que, além de Condillac, foi também relatado e abordado por diversos autores entre os séculos XVII e XX. Ao longo do XVIII, autores como La Mettrie (1745), Condillac (1746 e 1754), Rousseau (1755) e Buffon (1749) se valeram desse caso. Citemos Condillac:

Nas florestas da fronteira entre a Lituânia e a Rússia capturou-se, em 1694, um jovem de cerca de dez anos, que vivia em meio a ursos. Não dava sinais de razão, andava apoiando-se sobre seus pés e mãos, não tinha nenhuma linguagem, formava sons que não pareciam em nada aos de um homem. Demorou muito tempo para que proferisse algumas palavras, que pronunciou de maneira bastante bárbara. Logo que aprendeu a falar, foi interrogado sobre seu primeiro estado, mas ele não se lembrava dele mais do que lembramos do que nos aconteceu na primeira infância.⁷²²

Quase sem reminiscência, esta criança selvagem não reconhece os lugares por onde já havia estado; sem memória, não possui signos “para suprir a ausência das coisas”; ao possuir apenas uma imaginação servil que ela não pode dispor à vontade, suas percepções se despertam apenas se o acaso lhe apresentar um objeto previamente ligado a elas por alguma circunstância; sem reflexão e, por consequência, não dominando sua

⁷²¹ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin, 2014, p. 195; ed. brasileira, p. 173.

⁷²² Idem, p. 161; ed. brasileira, p. 138.

atenção, ela recebe as impressões que as coisas fazem sobre seus sentidos e age tão somente por instinto⁷²³. Enquanto essa criança-urso viver sem nenhum tipo de comércio com os homens e sem nenhum contato com seus semelhantes, ela não terá condições de desenvolver uma linguagem articulada e, conseqüentemente, não terá nenhuma ocasião de ligar suas ideias a signos arbitrários. Em resumo, “ela será sem memória; por consequência, sua imaginação não estará em seu poder: donde se segue que ela será inteiramente incapaz de reflexão”⁷²⁴.

Para avançar em sua ficção e dar conta da resolução do problema da origem da linguagem e da língua e, por conseguinte, para liberar as operações mentais das amarras das circunstâncias externas, Condillac é levado a corrigir ou preencher a falta inicial ou a condição pela qual começou suas reflexões. A privação de todo e qualquer comércio entre essas duas crianças é contornada pela suposição, não apenas de um encontro fortuito, mas de uma verdadeira vida em comum entre elas duas⁷²⁵ – passo jamais dado por Rousseau na primeira parte de seu *Discurso*. Para Condillac, se as duas crianças em um primeiro momento desconheciam o uso dos signos e não possuíam nenhum contato uma com a outra, doravante, ambas são postas em relação. Essa alteração aparentemente sutil e sem importância de um dos alicerces formadores da condição inicial em que elas se situavam não é isenta de consequências para os desenvolvimentos da linguagem e os progressos das faculdades humanas. Os primeiros encontros entre essas duas crianças são suficientes para liberar certos potenciais de comunicação social e de mobilização de signos.

Quando as crianças passaram a conviver, surgiram oportunidades para que exercessem as primeiras operações, e o contato recíproco entre elas as levaria a ligar aos gritos de cada paixão as percepções de que eles são os signos naturais. Tais gritos seriam de ordinário acompanhados de algum movimento, gesto ou ação cuja expressão fosse ainda mais sensível. Por exemplo, se uma delas sofresse com a privação de um objeto que suas necessidades haviam tornado necessário, não recorreria a gritos, mas se esforçaria antes para obter o objeto, agitaria a cabeça, os braços e todas as partes do corpo. A outra comovida com o espetáculo, fixaria os olhos no mesmo objeto e, sentindo passar pela alma um sentimento que ainda não seria capaz de explicar, sofreria ao ver sofrer sua companheira. A partir desse momento, teria interesse em aliviá-la, e obedeceria, na medida do possível, a essa impressão. Pelo mero instinto, elas pediriam e prestariam socorros uma à outra. Digo *pelo mero instinto*, pois a reflexão não poderia ainda participar. Uma delas não diria: *preciso me agitar desta maneira para lhe dar a conhecer o que é*

⁷²³ Idem, p. 159; ed. brasileira, pp. 135-136.

⁷²⁴ Idem, p. 160; ed. brasileira, p. 136.

⁷²⁵ Pécharman, Martine. “Signification et langage dans l’*Essai* de Condillac”. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris: Presses Universitaires de France PUF, n. 1, mars, 1999, pp. 100-101.

*necessário a mim e para convencê-la a me ajudar; nem a outra diria: vejo, por seus movimentos, que ela quer tal coisa, vou satisfazê-la; agiriam ambas em consequência de uma necessidade premente.*⁷²⁶

O primeiro ponto que merece nossa atenção e comentário é aquele concernente à resolução da aporia formulada na primeira parte do *Ensaio* envolvendo uma circularidade e mútua dependência entre reflexão e linguagem, pensamento e signo. Citemos a aporia:

quanta reflexão, por exemplo, não seria necessária para formar as línguas e quais socorros essas línguas não prestam à reflexão! [...] | Parece que não poderíamos nos servir de signos de instituição se não fôssemos capazes de reflexão suficiente para escolhê-los e atrelar ideias a eles: mas como, talvez objetar-me-iam, se o exercício da reflexão só se adquire com o uso desses signos?⁷²⁷

Rousseau também havia formulado um círculo aporético semelhante na primeira parte de seu *Discurso sobre a desigualdade*, quando indagava sobre a mútua dependência envolvendo pensamento e palavra. “Se os homens precisaram da palavra para aprender a pensar, precisaram muito mais ainda saber pensar para descobrir a arte da palavra”⁷²⁸, nos diz o segundo *Discurso*. Se nesta passagem o acento de Rousseau recai sobre o peso da reflexão na formação das línguas, tal como pode sugerir a construção “precisaram muito mais”, é fácil observar que se trata propriamente de uma mútua dependência. Se por um lado pensamos apenas através de uma linguagem, uma vez que ideias gerais podem penetrar na mente somente com a ajuda da palavra⁷²⁹; por outro, a linguagem, enquanto instrumento de comunicação e geração desses pensamentos, depende de certa convenção humana, necessita de uma instituição de regras que, para serem formuladas, exigem a presença de formas superiores de pensamento. Seria esse mais um dos sinais que reconhece a herança condillaquiana no fazer e na confecção das reflexões de Rousseau?

O círculo lógico formulado na primeira parte do *Ensaio sobre os conhecimentos humanos* – suscitado pela questão da instituição dos signos, condição de possibilidade da reflexão e, ao mesmo tempo, cuja instituição parece requerer um exercício anterior da reflexão – é superado por meio da subordinação da gênese tardia do uso da linguagem à

⁷²⁶ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin, 2014, p. 196; ed. brasileira, pp. 173-174.

⁷²⁷ Idem, p. 107; ed. brasileira, p. 77.

⁷²⁸ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 147; ed. brasileira, p. 253.

⁷²⁹ De acordo com Rousseau, “as ideias gerais só podem introduzir-se no espírito com o auxílio das palavras, e o entendimento só as apreende por meio das proposições. Esta é uma das razões por que os animais não poderiam formar tais ideias nem jamais adquirir a perfectibilidade que dependem dela” (Idem, p. 149; ed. brasileira, p. 255).

gênese da significação natural, do signo natural. Em outras palavras, haveria uma continuidade, uma passagem não violenta entre os gritos naturais, signos naturais, os gestos que acompanham os gritos, a instituição da linguagem gestual e, finalmente, o surgimento da linguagem falada. O gatilho que dispara esse processo é dado por Condillac na seguinte passagem:

vemos como os gritos das paixões contribuem para o desenvolvimento das operações da alma, ocasionando naturalmente a linguagem de ação: linguagem que, em seus começos, para ser proporcional à escassa inteligência desse casal, não poderia consistir, verossimilmente, em outra coisa que não contorções e agitações violentas.⁷³⁰

A reflexão não intervém senão tardiamente nesse processo. Há, é verdade, uma ajuda mútua, mas não há propriamente uma circularidade aporética, diferentemente do que se passa em Rousseau (no *Discurso*). Para Condillac, “o uso desses signos ampliaria aos poucos o exercício das operações da alma que, por sua vez, tendo adquirido mais exercício, aperfeiçoariam os signos e tornariam seu uso mais familiar. Nossa experiência prova que essas duas coisas se auxiliam mutuamente”⁷³¹. Como bem notou Pécharman, “para evitar a aporia de uma origem que suporia exatamente isso que ela deve fundar, a segunda parte do *Ensaio* restaura uma continuidade entre os signos naturais e os sinais de instituição, e sustenta que um progresso se dá ‘insensivelmente’ dos signos que se fazem sem a reflexão para os que a implementam”⁷³².

Essa subordinação ou continuidade da gênese tardia do uso da linguagem à gênese da significação natural não aparece no *Ensaio* de Rousseau. Valendo-se de uma comparação – pela diferença – com o pensamento de Rousseau, elucida-se como em Condillac o gesto vem de acréscimo aos signos naturais e se constitui como um primeiro elo da cadeia da linguagem. Para Rousseau – quando da discussão da formação das línguas do Sul – “o gesto pressuroso não bastava mais” e, por isso mesmo, “a voz acompanhava-o com acentos apaixonados”, dizendo com isso que às necessidades físicas se juntaram as morais e que foram estas últimas as responsáveis pela eclosão da fala; ou ainda, no tocante à formação das línguas do Norte, “o perigo de perecer não permitia” que os povos dessa região “se limitassem à língua do gesto”, sustentando que a necessidade

⁷³⁰ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin, 2014, p. 197; ed. brasileira, p. 175.

⁷³¹ Idem, p. 197; ed. brasileira, p. 174.

⁷³² Pécharman, Martine. “Signification et langage dans l’*Essai* de Condillac”. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris: Presses Universitaires de France PUF, n. 1, mars, 1999, pp. 99-100.

física era tanta que a linguagem gestual não daria conta de expressá-la. Nos dois casos, o gesto não expressa suficientemente bem seu objeto ou desejo, de modo que é necessário recorrer a uma outra linguagem, a língua falada. Sem entrar no mérito da diferença entre as noções de signos do abade para aquela de acento defendida por Rousseau, tampouco na diferença existente entre as noções de paixões dos dois, é ao menos curioso notar que para Condillac os signos naturais ou “os gritos que a natureza estabeleceu para os sentimentos de alegria, de temor, de dor etc.” eram ordinariamente acompanhados de gestos ou de alguma ação que transformam a cena em um verdadeiro espetáculo para o olhar, cuja expressão “era ainda mais sensível”. Para Condillac, ao signo natural acrescentava-se o gesto e não, como se passa em Rousseau, ao gesto se sobrepõe o acento – sendo este último o elemento adequado para expressar as relações morais.

Deixando de lado essa comparação epidérmica que não esclarece muito dos problemas levantados, devemos ressaltar que a teoria de Rousseau instaura uma ruptura que é estranha ao sistema progressivo sobre o qual Condillac compreende os desenvolvimentos da linguagem⁷³³. Rousseau supõe que as primeiras línguas não aparecem ao longo de um prolongamento quase que natural da comunicação gestual primitiva acrescentada à significação natural, ao contrário, ele instaura entre gesto e língua uma ruptura.

Para compreender na teoria condillaquiana da linguagem a continuidade entre esses dois termos é preciso bem visualizar, tal como lembrou Pécharman, o papel da teatralização indireta – não planejada – no jogo comunicativo ou na transmissão involuntária de uma necessidade entre os dois personagens pós-diluvianos anteriormente citados.

A expressão humana das paixões, não podendo satisfazer-se apenas pelo suporte dos acentos da voz, exige uma mobilização de todo o corpo. Os gritos que naturalmente acompanham as emoções humanas são, eles próprios, acompanhados pelos movimentos de todo o corpo. Assim, a expressão do sofrimento produzido pela privação de uma coisa necessária é, por assim dizer, “ordinariamente” teatral no homem, de sorte que há regularmente uma teatralização das necessidades humanas, sem que seja necessário supor no ator a vontade de produzir um efeito sobre o espectador. Uma expressão, tão “sensível”, afeta fortemente o outro (que o viver-junto coloca necessariamente em uma posição de espectador), que, por sua vez, não saberia permanecer impassível diante de tal “espetáculo”: a impressão produzida pela gesticulação adicionada aos gritos é tão viva – ela atrai a atenção para este ponto – que o

⁷³³ Nicolas Rousseau. *Connaissance et langage chez Condillac*. Genève: Droz, 1986, p. 146.

espectador dessa “interessante cena” pode discernir sem reflexão o objeto que envolveu tantas manifestações corporais e “fixar os olhos” sobre ele. É assim, “pelo mero instinto”, que um enriquece de modo espetacular a expressão de sua paixão, e que o outro, por sua vez, vem ao auxílio daquele que se mostra tão patético.⁷³⁴

Condillac nos conta que o gesto acrescentado ao grito natural origina, por sua vez, a linguagem gestual e garante a comunicação e o atendimento das necessidades dos homens.

À guisa de segundo ponto a ser ressaltado, reiteremos a questão: por quais operações os gritos naturais podem vir a ser considerados signos de nossos sentimentos? Ora, diz Condillac, é preciso que eles se liguem a esses sentimentos. Para tanto, como já foi indicado, é preciso o auxílio da experiência e do contato com outro ser humano. Aos olhos de um homem sem experiência, os gritos naturais não serão signos: ao invés de lhe despertar percepções, serão apenas suas sequências. Tendo um homem provado frequentemente um mesmo sentimento e proferido o grito que deve naturalmente acompanhá-lo, é certo que grito e sentimento se encontram ligados em sua imaginação, de modo que ele não escutará mais o grito (o que supõe um emissor, um outro ser humano) sem de alguma maneira provar também o sentimento.

Para existir um espectador, é preciso existir tanto um locutor quanto o contato humano. No *Fragmento político* sobre o estado de natureza, Rousseau diz que “é na frequentação mútua que se desenvolvem as mais sublimes faculdades e que se faz ver a excelência de sua natureza”⁷³⁵. O homem teria pouca vantagem sobre os outros animais se vivesse isolado. O mesmo ocorre para Condillac. O maior fundamento das ideias dos homens está em seu comércio recíproco⁷³⁶. Basta lembrar do caso do *homo feras* mobilizado pelo autor. Embora não recusem a essa criança crescida entre ursos os gritos naturais de cada paixão, é difícil supor como ela suspeitaria por si só que eles seriam próprios como signos dos sentimentos que experimenta. Em contrapartida, se ela vivesse com outros homens ou ao menos com mais um ser humano, ouvi-lo(s)-ia “tão frequentemente impulsionar gritos semelhantes àqueles que ela mesma pronuncia que cedo ou tarde ligaria esses gritos com os sentimentos que eles devem exprimir”. Tal experiência seria inviável em meio aos animais. “Os ursos”, escreve Condillac, “não

⁷³⁴ Pécharman, Martine. “Signification et langage dans l’*Essai* de Condillac”. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris: Presses Universitaires de France PUF, n. 1, mars, 1999, pp. 101-102.

⁷³⁵ *Fragments politiques*. OC, III, 1964, p. 477.

⁷³⁶ Condillac. *Essai sur l’origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin, 2014, p. 162; ed. brasileira, p. 139.

podem lhe oferecer as mesmas ocasiões”⁷³⁷. Como bem observou Pécharman, é “em razão dessa experiência” e desse contato com o outro e “não em razão do estabelecimento natural, que a ligação se fez entre tal grito e tal sentimento e que o primeiro se tornou próprio para ser o signo do segundo”⁷³⁸.

Por um estabelecimento natural, tal grito é proferido “assim que” tal sentimento é experimentado, no entanto, para que este grito se torne um signo e, em primeiro lugar, para que este grito seja ligado na imaginação ao sentimento do qual ele é naturalmente a sequência, a frequência de uma experiência é requerida: não é “desde a primeira vez” que o grito é um signo, tampouco que ele seja ligado na imaginação ao sentimento que acompanha. O grito natural apenas alcança o estatuto de signo por meio do viver-junto: tenho que viver “com” outros e não como a criança encontrada nas florestas da Lituânia que vive “entre” outros, para que sejam “ligados a seus gritos as percepções das quais eles são os signos” ou, dito de outro modo, para que seus gritos sejam para mim signos naturais de seus sentimentos. O “comércio recíproco” é indispensável para a significação natural. Uma vez ligado a um sentimento “pelo comércio” que os indivíduos “têm juntos”, um grito não pode mais ser ouvido sem que a imaginação represente a paixão que o causa: ele tornou-se o signo dessa paixão “ocasionando algo de semelhante nos outros”, a relação de significação permite dar “de alguma forma” ao outro o sentimento que está na origem do grito.⁷³⁹

Já vimos como o gesto se infiltra no processo e significação natural, devemos abordar por quais meios ele se emancipa do dado ou da situação presente e começa a designar algo passado. Para Condillac, conforme as circunstâncias foram se repetindo, as duas crianças contraíram o hábito dos signos, acostumaram-se a ligar aos gritos e aos diferentes gestos e ações do corpo as percepções que foram expressas de maneira tão sensível. Com essa familiarização dos signos, despertou-se a capacidade de se lembrar deles: eis os primórdios da memória entrando em cena e retirando o espírito humano de sua condenação ao presente, ou melhor, às circunstâncias presentes. Em suma, eles começaram a dirigir a atenção segundo sua vontade, dando nascimento à reflexão.

Quanto mais esses signos se tornassem familiares, mais estariam em

⁷³⁷ “Não chegam a tanto a analogia entre seus mugidos e a voz humana. Pelo comércio recíproco que esses animais possuem, é verossímil que eles atrelem a seus gritos percepções das quais estes são signos, o que a criança não chegaria a fazer. Assim, para se conduzir a partir das impressões dos gritos naturais, eles têm recursos de que ela não disporia, e tudo indica que utilizam mais do que ela a atenção, a reminiscência e a imaginação. Restringem-se a essas, porém, as operações de suas almas” (Idem, pp. 162-163; ed. brasileira, p. 139).

⁷³⁸ Pécharman, Martine. “Signification et langage dans l’*Essai de Condillac*”. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris: Presses Universitaires de France PUF, n. 1, mars, 1999, p. 97.

⁷³⁹ Idem, pp. 97-98.

condição de lembrá-los voluntariamente. Sua memória começaria a ter algum exercício, disporiam de sua própria imaginação e chegariam, insensivelmente, a fazer com a reflexão o que não faziam com o instinto. De início, cada uma delas adquiriria o hábito de conhecer com esses signos os sentimentos experimentados pela outra num dado instante; em seguida, se serviriam desses signos para comunicar entre si os sentimentos experimentados por cada uma delas. Aquela que, por exemplo, reencontrasse um lugar em que sentira medo, imitaria os gritos emitidos e os movimentos realizados, signos desse sentimento que advertiriam a outra pessoa que não se expusesse ao mesmo perigo experimentado.⁷⁴⁰

Como, paulatinamente, as palavras foram se juntando à linguagem de ação ou linhagem gestual? A partir do modelo oferecido pelos gritos naturais, os homens – no caso, essas duas crianças – adquiriram o hábito de se valer de signos e construíram “uma nova linguagem”. Nas palavras de Condillac, “eles articulariam novos sons e, repetindo-os varias vezes, acompanhando-os de algum gesto que indicasse o objeto que quisessem fazer notar, acostumar-se-iam a dar nomes às coisas”⁷⁴¹. Mas, lembra o autor, os primeiros progressos dessa linguagem foram muito lentos e não se estenderam senão muito tardiamente. Foram necessárias “diversas gerações” para o estabelecimento da linguagem falada. A rudeza e a ausência de flexibilidade dos órgãos da fala prejudicaram o aperfeiçoamento linguístico, o que reduziu as palavras a um número muito pequeno: “o órgão da fala seria tão inflexível que só teria facilidade para articular poucos sons bastante simples. Obstáculos à pronúncia de outros sons chegariam a impedir que se suspeitasse que a voz é apropriada para outras variações além do pequeno número de palavras até então imaginadas”⁷⁴².

Condillac atribui, por isso, um papel importante à criança no desenvolvimento da linguagem falada. Aos seus olhos, ela possui uma criatividade linguística ligada à flexibilidade de sua língua que se opõe à inflexibilidade do órgão da fala no adulto.

Esse casal gerou um filho e este, pressionado por necessidades que dificilmente poderia dar a conhecer, agita todas as partes de seu corpo. Sua língua, bastante flexível, enrola-se de maneira extraordinária e pronuncia uma palavra inteiramente nova. A repetição dessa mesma necessidade dá lugar ao mesmo efeito; a criança agita a língua como da primeira vez e articula o mesmo som. Os pais, surpresos, tendo enfim adivinhado o que a criança queria, tentam, dando-lhe o objeto, repetir a mesma palavra. A dificuldade de pronunciá-la lhes mostra que, por si

⁷⁴⁰ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances*. Paris: Vrin, 2014, pp. 196-197; ed. brasileira, p. 174.

⁷⁴¹ Idem, p. 197; ed. brasileira, p. 175.

⁷⁴² Idem, pp. 197-198; ed. brasileira, p. 175.

mesmos, não poderiam ter inventado essa palavra.⁷⁴³

A morosidade desse processo de formação da língua se faz facilmente notar e, por conseguinte, a linguagem de ação assume durante muito tempo o papel de protagonista. “A linguagem de ação, tão natural, seria um grande obstáculo a vencer. Por que abandoná-la por outra, cujas vantagens ainda eram desconhecidas e cuja dificuldade era bem visível?”⁷⁴⁴ Só muito tardiamente a linguagem falada se igualou ao gesto – tal como nos diz Warburton⁷⁴⁵, citado por Condillac – e, por fim, a superou.

À medida que a linguagem de sons articulados se tornasse mais abundante, mais apropriada se tornaria ao exercício do órgão da voz, preservando sua primeira flexibilidade. Pareceria tão conveniente quanto a linguagem de ação: os homens se serviriam tanto de uma quanto de outra: e o uso de sons articulados se tornaria tão fácil que terminaria por prevalecer.⁷⁴⁶

Podemos apontar algumas diferenças em relação ao pensamento linguístico de Rousseau, seja aquele expresso nas páginas do segundo *Discurso*, seja aquele presente ao longo do *Ensaio sobre a origem das línguas*. Rousseau anuncia a primeira diferença ao longo de seu *Ensaio*, ao declarar que o registro da origem das línguas não deve ser procurado nas necessidades físicas – como até então alguns filósofos buscaram –, mas sim em outra categoria de necessidades: as “necessidades morais” derivadas das paixões. Tal recusa em aceitar a hipótese de Condillac, de acordo com a qual a necessidade física é a origem das línguas, já aparecera nas páginas do segundo *Discurso*. Se Rousseau aceitasse a hipótese da origem das línguas a partir das necessidades físicas, elas nasceriam da boca de cada criança. E é sabido que Rousseau recusa essa possibilidade. Eis outra diferença entre as reflexões do genebrino e a do abade: o papel da criança na formação das línguas.

[...] tendo o filho todas as suas necessidades para explicar e, por conseguinte, mais coisas para dizer à mãe do que a mãe ao filho, ele é que deve ter feito os maiores esforços para a invenção, e a língua que emprega deve ser em grande parte obra sua; isso multiplica a língua em tantas quantos indivíduos houver para falá-las, ao que contribui também a vida errante e vagabunda que não dá a nenhum idioma o tempo de ganhar consistência; porque dizer que a mãe dita ao filho as palavras

⁷⁴³ Idem, pp. 197-198; ed. brasileira, p. 175.

⁷⁴⁴ Idem, p. 198; ed. brasileira, p. 176.

⁷⁴⁵ Warburton. *Essai sur les hiéroglyphes des égyptiens*. Paris, Aubier Flammarion, 1977, p. 120.

⁷⁴⁶ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances*. Paris: Vrin, 2014, p. 198; ed. brasileira, p. 176.

que ele deverá utilizar para pedir-lhe isto ou aquilo mostra bem como se ensinam línguas já formadas, mas não explica como elas se formam.⁷⁴⁷

Outro aspecto interessante sobre esse debate entre as ideias de Condillac e Rousseau é o lembrado por Jean Mosconi: “a intervenção da sociedade na gênese das operações da alma é, em Condillac, estreitamente limitada”⁷⁴⁸. Ela é reduzida à condição formal mínima que viabiliza a instituição da linguagem: a presença do outro ou o viver junto. Ao contrário do que acontece no *Discurso sobre a desigualdade*, o comércio dos homens não é problematizado por Condillac, mas simplesmente posto. Não problematizando a união das duas crianças, Condillac se expõe à célebre crítica de Rousseau, segundo a qual é posto em dúvida aquilo que o primeiro havia relatado como suposto, a saber, uma sociedade ou uma protossociedade já pronta entre os inventores da linguagem. A maneira como Condillac

resolve as dificuldades, que ele apresenta a si mesmo, sobre a origem dos signos instituídos, mostrando dar por suposto o que eu coloco em questão – a saber, uma espécie de sociedade já estabelecida entre os inventores da linguagem –, creio, voltando às suas reflexões, dever juntar-lhes as minhas para expor as mesmas dificuldades à luz que convém ao meu assunto.⁷⁴⁹

A memória começa a se formar tão logo o homem passa a ligar as ideias aos signos arbitrários. Com a posse da memória, ele começa a dispor por si só e independentemente das circunstâncias exteriores de sua imaginação, dando-lhe inclusive novos exercícios, “pois, pelo socorro dos signos que ele pode lembrar a seu bel-prazer, ele desperta ou, ao menos, pode despertar frequentemente as ideias que aí estão ligadas”⁷⁵⁰. Ou ainda, “assim que a memória é formada e que o exercício da imaginação está em nosso poder, os signos que aquela lembra e as ideias que esta desperta, começam a retirar a alma da dependência em que ela estava de todos os objetos que agiam sobre ela”⁷⁵¹. Na sequência, ele inventará mais signos e buscará um maior número de meios para exercer

⁷⁴⁷ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 147; ed. brasileira, p. 253.

⁷⁴⁸ Mosconi, Jean. “Analyse et genèse: regards sur la théorie du devenir de l’entendement au XVIIIème siècle”. In: *Cahiers pour l'Analyse*, Paris, n. 4, 1966, p. 67.

⁷⁴⁹ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 146; ed. brasileira, pp. 252-253.

⁷⁵⁰ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin, 2014, p. 105; ed. brasileira, p. 75.

⁷⁵¹ Idem, p. 106; ed. brasileira, p. 76.

seu império e sua liberdade.

Tão logo a alma se torna senhora de sua atenção, ela passa a guiá-la segundo seus desejos. Nesse momento, ela dispõe de si mesma e enriquece com seus próprios recursos. Vimos que a ligação das ideias pode se dar entre elas próprias ou entre os signos. A plenitude desse princípio só será atingida quando ela operar sobre os signos que serão os elementos principais e fundamentais na autonomização do processo do conhecimento. É sobre a noção de signo arbitrário ou de instituição, portanto, que Condillac joga todo o peso e a importância na constituição do conhecimento humano.

Contudo, a enorme vantagem do uso dos signos arbitrários está no fato de que, antes disso, o espírito do sujeito e suas operações ainda não estavam em seu poder. O uso dos signos de instituição faz com que, em bloco, as atividades da imaginação, da memória, da reflexão, da comparação, da análise, da síntese, etc., passem a depender do próprio sujeito. Ele se assenhora delas e pode dirigi-las conforme quiser. É nesse ponto e através desse artifício que o ser humano eleva-se acima da pura animalidade, uma vez que seus poderes já não se encontram mais sob a dependência dos objetos, ou melhor, das percepções que recebe deles; pode agora tomar por si mesmo o direcionamento e o rumo de seus próprios pensamentos. A aquisição da linguagem, dos signos ditos de instituição, permite dar um salto que conduz o homem ao desenvolvimento pleno das capacidades cognitivas humanas. Temos em linhas gerais a gênese das operações humanas e a apresentação da teoria do conhecimento de Condillac, isto é, a (boa) metafísica em chave empirista.

No segundo *Discurso*, Rousseau fielmente inspirado em Condillac insiste que os progressos das operações da alma e das ideias gerais, cujos desenvolvimentos seriam extremamente tardios, dependem da linguagem.

Se pensarmos quantas ideias devemos ao uso da palavra, como a gramática exercita e facilita as operações do espírito; e se pensarmos nos esforços inconcebíveis e no tempo infinito que deve ter custado a primeira invenção das línguas; se juntarmos essas reflexões às anteriores, avaliaremos quantos milhares de séculos foram necessários para desenvolver sucessivamente no espírito humano as operações de que era capaz.⁷⁵²

Grosso modo, ao levantarem a hipótese da origem e do desenvolvimento comum da linguagem, do pensamento e da sociedade (ou protossociedade) dentro de um gradual

⁷⁵² *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 146; ed. Brasileira, p. 252.

desenvolvimento histórico, Condillac e, posteriormente, Rousseau fornecem um quadro filosófico com amplas consequências à antropologia e à teoria social⁷⁵³, possibilitando entre outras coisas a inteligibilidade da passagem do estado natural ou originário ao cultural, do estado de sensibilidade e afetividade ao estado de intelectualidade.

No entanto, a relação entre os dois autores é muito maior do que podem sugerir essas e outras similitudes de temas. Ela também é de método. Continuemos, pois, nossa investigação com a delimitação de um conceito caro à filosofia de Condillac e que, tal como sugerem alguns intérpretes⁷⁵⁴ e como defenderemos, foi apropriada de forma bastante consistente por Rousseau, qual seja: a análise. Pode-se dizer que grande parte dos desenvolvimentos presentes no *Emílio* é conduzida a partir da aplicação da análise condillaquiana à teoria do homem, do mesmo modo que o desenvolvimento do segundo *Discurso* está calcado nessa aplicação à antropologia.

3.3 - Da regressão à progressão: a aplicação do método analítico condillaquiano nas reflexões antropológicas de Rousseau

Existem nos textos de Rousseau duas noções distintas do que poderíamos chamar de antropologia: a primeira, consagrada nas palavras de Jean Starobinski, é a “antropologia negativa”⁷⁵⁵, já a segunda constitui aquilo que denominamos de antropologia positiva. Se a primeira procede metodologicamente a uma tábula rasa dos conhecimentos, faculdades e técnicas humanos, a segunda se define por uma metodologia contrária e reconstitui os diferentes processos de aquisição e formação desses elementos a partir da compreensão dos processos singulares de socialização de cada povo, de uma determinada situação histórica, dos elementos constitutivos do modo de vida dos homens

⁷⁵³ Ricken, Ulrich. "Etienne Bonnot de Condillac: Iluminismo como antropologia sensorialista e filosofia da linguagem". In: *Filósofos do século XVIII: uma introdução*. São Leopoldo: Unisinos, 2007, p. 220.

⁷⁵⁴ Charrak insiste em diferentes ocasiões no método empregado por Rousseau em seus livros – notadamente, o *Discurso sobre a desigualdade* e o *Emílio*. Trata-se da análise condillaquiana. Em 2003, ele já sustentava esta interpretação (*Empirisme et métaphysique: l'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac*. Paris, Vrin, 2003, p. 105). Na introdução de sua edição do *Emílio*, de 2009, o comentador a reafirma: “o método aplicado até o *Emílio* e, talvez, o próprio *Emílio* revele mais a análise do que a síntese” (“Introduction”. In: *Émile ou de l'éducation*. Paris: Flammarion, 2009, p. 14). A dimensão analítica determina a estrutura do *Emílio*, já que “a ordem seguida por Rousseau na composição da obra é a da gênese das diferentes faculdades”. Trata-se, pois, daquilo que Condillac havia denominado “análise, que expõe sistematicamente as observações na própria ordem em que elas naturalmente se encadeiam. Assim, o *Émile*, via correções fundamentais inscreve-se na linhagem das prescrições dadas no *Ensaio sobre a origem do conhecimentos humanos* sobre a ordem que guia a exposição da boa metafísica, que descreve os progressos dos conhecimentos” (“Introduction”. In: *Émile ou de l'éducation*. Paris: Flammarion, 2009, pp. 16-17).

⁷⁵⁵ Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 314.

e, mais fundamental, das relações efetivas entre o homem e a natureza. A primeira acepção de antropologia relaciona-se a um exercício intelectual eventualmente embasado por informações extraídas da ciência da época; já a segunda procura compreender os homens e suas diferenças físicas e culturais a partir da observação de caráter eminentemente etnográfico, bem como do exame das circunstâncias geográficas, ambientais, históricas e socioeconômicas, etc.

A inteligibilidade da passagem da antropologia negativa à positiva, ou a solidariedade entre estas duas acepções antropológicas distintas pode se dar – tal como acreditamos – por meio do uso efetuado por Rousseau do método analítico, tal como definido por Condillac⁷⁵⁶, desvinculando-o do campo epistemológico – a boa metafísica ou teoria do conhecimento – no qual o abade o inscrevera. Esta noção não é anunciada em nenhum momento do segundo *Discurso*, mas, curiosamente, funciona como uma boa chave de leitura para a teoria do homem desenvolvida por Rousseau⁷⁵⁷. Também se mostra frutífera como chave para compreender o *Ensaio*, o *Emílio*, entre outros textos do autor.

O programa de Condillac é bastante claro sobre o método: a partir dos primeiros princípios dos conhecimentos humanos – que sempre são, depois da lição de Locke, ideias particulares ou simples – constrói-se e se explica a formação progressiva de todas as ideias e faculdades. Esse movimento de construção e formação indica precisamente a historicidade do espírito humano. O empirismo metodológico reclamado por Rousseau

⁷⁵⁶ Sobre a noção de análise tal como ela aparece nos autores do século XVIII e, principalmente, como esta noção é definida de forma bastante privilegiada e nítida por Condillac, ver o livro de André Chartrak, *Empirisme et théorie de la connaissance: réflexion et fondement des sciences au XVIIIe siècle* (Paris: J. Vrin, 2012).

⁷⁵⁷ A ideia de análise é, às vezes, qualificada por Condillac como próxima de um modelo químico: “trata-se aqui da análise como em química: ela destrói a coisa reduzindo-a aos seus primeiros princípios” (Condillac. *Cours d’études*, III “De l’art d’écrire”. *Œuvres Philosophiques*. Volume I. Paris: Presses Universitaires de France, p. 605). Restaria ver se a análise condillaquiana suportaria ou não todos os paralelos com a análise química. Talvez essa analogia possa sugerir que a transposição do modelo químico para um domínio diferente seja interessante para se ler o texto de Rousseau. Como aluno de Guillaume-François Rouelle, Rousseau pôde compreender e aplicar a decomposição e a recomposição a outros campos do saber, afinal, “para todos os alunos de Rouelle, decompor e recompor os corpos são os gestos que definem o químico. O vocabulário varia ligeiramente entre ‘unir’, ‘desunir’, ‘separar’ ou ‘resolver’ os corpos em princípios e ‘reuni-los’, mas é claro que, em meados do século XVIII, a química possui uma identidade estável, bem definida; seu objetivo é o conhecimento dos princípios constitutivos da natureza; e seu território estende-se também aos corpos artificiais” (Bensaude-Vincent, Bernadette; Bernardi, Bruno. “Rousseau chimiste”. In: *Rousseau et les sciences*. Paris: L’Harmattan, 2003, p. 73). Essa leitura, se frutífera, poderá se aproximar dos trabalhos desenvolvidos por Bruno Bernardi, em particular no livro *La fabrique des concepts: recherches sur l’invention conceptuelle chez Rousseau* (Paris: Honoré Champion, 2006), no qual um pano de fundo químico pode vir a esclarecer certos conceitos de Rousseau. Deixemos esse caminho aberto a futuras pesquisas.

nas páginas do *Emílio* se expressa ao seguir “a marcha da natureza”⁷⁵⁸. Nesse sentido, é legítimo falar que Rousseau se apropria da análise condillaquiana quando explica a origem das faculdades humanas, das línguas, da moralidade e das paixões, o nascimento das instituições, etc.

De teoria do conhecimento que ela era nas mãos de Condillac, Rousseau eleva a análise à categoria de teoria do homem. Como bem disse Charrak, já na conclusão de seu trabalho sobre o abade, “Rousseau encontra em Condillac instrumentos essenciais à sua concepção da história, isto é, a uma doutrina da articulação entre a essência do homem e as circunstâncias que condicionam fundamentalmente a sua atualização”. Trata-se, pois, da abordagem condillaquiana da metafísica – a metafísica sob o regime empirista – transposta para a antropologia, ou seja, a “análise de uma experiência tipicamente humana”. Ao comparar a abertura do *Ensaio sobre os conhecimentos humanos* (“a ciência que mais contribui para tornar o espírito humano luminoso, preciso e extenso e que, por consequência, deve prepará-lo para todas as outras é a metafísica”) com aquela do *Discurso sobre a desigualdade* (“o mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos me parece ser aquele do homem”), vemos a mudança de perspectiva e compreendemos, então, “que depois de Condillac [...] a metafísica das Luzes se inscreve, em grande parte, em uma antropologia”⁷⁵⁹.

Cabe ressaltar que essa interpretação por nós proposta não é original. Nosso percurso se mostra, em parte, bastante tributário das reflexões de Charrak. Ademais, Jean Ehrard já havia sugerido que Rousseau recorre ao método analítico condillaquiano para definir o homem natural. Em suas palavras, este método “consiste em despir, por meio do pensamento, o homem social de tudo o que nele é histórico”⁷⁶⁰. Entretanto, Ehrard concebe apenas um dos aspectos constitutivos desse método. E para além do elemento da decomposição por ele apontado, não se pode olvidar o papel exercido pela composição. O importante é perceber o jogo entre estes dois aspectos: a decomposição supõe a composição, e vice-versa. É interessante consultar uma passagem fundamental do

⁷⁵⁸ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 242; ed. brasileira, p. 4.

⁷⁵⁹ Charrak, André. *Empirisme et métaphysique: l'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac*. Paris, Vrin, 2003, pp. 151-152.

⁷⁶⁰ Ehrard, Jean. *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1994, pp. 751-752. Gabrielle Radica havia sugerido a inspiração do método conjectural de Rousseau ao procedimento de alguns autores: “a gênese de Hobbes, a análise condillaciana, a genealogia mandevilliana e aquela de d'Alembert” (Radica, Gabrielle. *L'histoire de la raison: anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris: H. Champion, 2008, p. 64). Radica comenta a noção de análise de Condillac e sua relação com Rousseau – principalmente as diferenças – nas seções 4.5.1 e 4.5.2 (Idem, pp. 442-458) de seu livro.

capítulo XVII da primeira edição do *Traité des systèmes* (1749): “o método que empreguei”, nos diz Condillac,

eu o chamo *análise*. Vê-se que ele encerra duas operações, decompor e compor. | Pela primeira, são separadas todas as ideias que pertencem a um objeto; e examinadas até que se tenha descoberto a ideia que deve ser o germe de todas as outras. Pela segunda, elas são dispostas segundo a ordem de sua geração. Mas, quanto mais mal feita for a decomposição, mais distante se estará de alcançar a verdadeira geração.⁷⁶¹

Segundo a feliz expressão de Michèle Crampe-Casnabet, o método analítico de Condillac se expressa em um duplo movimento “regressivo e genético”⁷⁶² ou, nas palavras de André Charrak, “progressivo regressivo”⁷⁶³. Citemos Crampe-Casnabet:

A partir de ideias já constituídas, trata-se primeiramente de chegar regressivamente aos elementos simples a partir dos quais elas são derivadas. Tendo uma vez alcançado esses elementos, trata-se em seguida de traçar o processo genético ou genealógico que permite compreender como, do mais simples aos mais complexos, nossos conhecimentos puderam se formar.⁷⁶⁴

A articulação desses dois movimentos é afirmada em diversos momentos do *corpus* condillaquiano. “É preciso remontar à origem de nossas ideias, desenvolver a geração, segui-las até os limites que a natureza lhes prescreveu”, nos diz o *Ensaio*⁷⁶⁵. Ainda neste texto, o autor afirma que analisar

consiste apenas em compor e decompor nossas ideias para fazer diferentes comparações e para descobrir, por este meio, as relações que elas têm entre si e as novas ideias que podem produzir. Essa análise é o verdadeiro segredo das descobertas, porque nos faz sempre remontar à origem das coisas. Ela tem essa vantagem de sempre oferecer poucas ideias ao mesmo tempo, e sempre na gradação mais simples. Ela é inimiga dos princípios vagos, e de tudo aquilo que pode ser contrário à exatidão e à precisão. Não é por meio do socorro das proposições gerais que ela busca a verdade, mas sempre por uma espécie de cálculo, isto é, compondo e decompondo as noções para compará-las da maneira mais

⁷⁶¹ Condillac. *Traité des systèmes. Œuvres Philosophiques*. Volume I. Paris: Presses Universitaires de France, 1947, p. 213 (em nota).

⁷⁶² Crampe-Casnabet, Michèle. Préface à l'édition de *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: Éditions Alive, 1998, p. 11.

⁷⁶³ Charrak, André. *Empirisme et métaphysique: l'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac*. Paris, Vrin, 2003, p. 21.

⁷⁶⁴ Crampe-Casnabet, Michèle. Préface à l'édition de *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: Éditions Alive, 1998, p. 11.

⁷⁶⁵ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin, 2014, p. 62.

favorável às descobertas que se tem em vista. Também não é por definições, que de ordinário fazem apenas multiplicar as disputas, mas é explicando a geração de cada ideia. Por este detalhe, nota-se que ela é o único método que possa dar a evidência aos nossos raciocínios; e, por consequente, o único que se deve seguir na busca da verdade. [...]. | [...] o único meio de adquirir conhecimentos é remontar à origem de nossas ideias, seguir a geração e compará-las sob todas as relações possíveis; o que eu chamo *analisar*.⁷⁶⁶

Em outra ocasião, mais precisamente no início do primeiro volume do *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme*, a análise é definida enquanto a conjugação da decomposição e da recomposição. De acordo com o autor, “é necessário decompor, para conhecer cada qualidade separadamente e é necessário recompor para conhecer o todo que resulta da reunião das qualidades conhecidas.”⁷⁶⁷

Nota-se que a análise consiste em expor a gênese dos conhecimentos humanos a partir do material fornecido pela experiência sensível: as ideias dadas pelas sensações e suas ligações. Como constantemente salientado, essa gênese encerra dois procedimentos distintos. O bordão propagandístico de seu sensualismo é conhecido e constantemente reiterado: remontar à origem das ideias constituídas que possuímos atualmente, tendo em vista identificar os elementos primeiros dos quais elas derivam. Tais elementos serão, pois, tomados como verdadeiros princípios de nossos conhecimentos. Em seu viés regressivo, portanto, “a análise decompõe apenas para fazer ver, tanto quanto possível, os elementos que estão na origem e na geração das coisas”⁷⁶⁸, num procedimento que recorda o modelo químico de análise. Já do ponto de vista progressivo, a análise segue “a própria geração da coisa”, em suas diferentes etapas de formação. Ou seja, com base nesses primeiros princípios se faz a narrativa da geração de todos os outros conhecimentos. Se todo esse processo for bem conduzido, isto é, bem feito, a análise reunirá “infalivelmente os sufrágios e, com isso, acabará com as disputas”⁷⁶⁹. Nesse sentido, “a explicação genética de um sistema pode apenas se desenvolver a partir de uma

⁷⁶⁶ Idem, pp. 117-118. No *Tratado dos sistemas*, também na primeira edição, se afirma algo muito similar: “só se conhece propriamente algo quando se está em condição de dele fazer a análise” [Condillac. *Traité des systèmes*. *Œuvres Philosophiques*. Volume I. Paris: Presses Universitaires de France, p. 212 (em nota)].

⁷⁶⁷ Condillac. *Cours d'études*, I “Introduction”. *Œuvres Philosophiques*. Volume I. Paris: Presses Universitaires de France, p. 410.

⁷⁶⁸ Condillac. *Cours d'études*, V “De l'art de penser”. *Œuvres Philosophiques*. Volume I. Paris: Presses Universitaires de France, p. 769.

⁷⁶⁹ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin, 2014, p. 144.

decomposição tão completa quanto possível, que busca o germe único capaz de dar conta de todas as transformações posteriores”⁷⁷⁰.

Sublinhando o viés regressivo, destaca-se um dos aspectos essenciais da análise tal como concebida por Condillac e que terá reverberações futuras importantes nos escritos de Rousseau, qual seja, seu caráter profilático. Trata-se de uma vacina para “se prevenir *contra o perigo da recorrência*, que consiste em projetar, sobre a origem, determinações que, na realidade, são adquiridas apenas posteriormente”⁷⁷¹. Nesses termos, é fácil notar que uma má análise contamina todo o sistema. E ela acontece todas as vezes que não se parte adequadamente da origem das coisas. É exatamente essa a crítica que Rousseau dirige aos seus antecessores⁷⁷². Uma das semelhanças entre o segundo *Discurso* e o *Emílio* é que tanto os pedagogos (que antecederam a aparição do *Emílio*) quanto os juristas do segundo *Discurso* foram criticados por cometerem esse erro da recorrência. Enquanto os primeiros sempre buscaram “o homem na criança, sem pensar no que ela seria antes de ser homem”⁷⁷³, os outros quiseram ver no homem mais do que pode existir no homem da natureza. Nenhum dos teóricos do direito natural conseguiu escapar dos perigos da recorrência, isto é, nenhum deles conseguiu ser suficientemente radical para operar uma decomposição adequada a fim de compreender a formação dos conhecimentos e das técnicas humanas. Todos eles caíram no fenômeno da recorrência, isto é, projetaram sobre os começos de uma história as determinações produzidas bem mais tarde; “transportaram para o estado de natureza ideias que tomaram na sociedade”. Ou seja, “falavam do homem selvagem e pintavam o homem civil”, nos diz o segundo *Discurso*⁷⁷⁴.

O fazer de Rousseau recorda aquele de Condillac, pelo menos é o que sugere um trecho da *Carta a Christophe de Beaumont*: “o homem foi criado bom; nós dois, acredito eu, concordamos. Mas você diz que ele é mau, porque ele foi mau; e eu mostro como ele foi mau. Quem de nós, em sua opinião, remonta melhor ao princípio” ou à origem das coisas?⁷⁷⁵ No entanto, essa passagem não se basta sozinha. Cabe indagar como

⁷⁷⁰ Charrak, André. *Empirisme et métaphysique: l'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac*. Paris, Vrin, 2003, p. 22.

⁷⁷¹ Idem, p. 23.

⁷⁷² Charrak também percebeu isso: “caberá no fundo a Rousseau, no campo político, oferecer sua forma mais eficaz a essa crítica, a propósito dos outros teóricos do estado de natureza” (Idem, p. 105).

⁷⁷³ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 242; ed. brasileira, p. 4.

⁷⁷⁴ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 132; ed. brasileira, p. 242.

⁷⁷⁵ *Lettre à Christophe de Beaumont*. OC, IV, 1969, p. 940. É interessante reproduzir aqui um trecho de uma carta endereçada a Philibert Cramer, de outubro de 1764: “dizeis muito bem que é impossível fazer um Emílio. Mas eu não posso acreditar que tenhais tomado o livro que leva este nome como um

propriamente Rousseau alcança esse princípio. O método analítico começa a se mostrar neste momento: de acordo com seu viés regressivo, convém despir o homem – por meio do pensamento, tal como já dissera Ehrard – de todos os seus atributos e caracteres adquiridos. Fazendo isso, Rousseau lança mão de uma ficção, um *dépouillement* antropológico. Convém primeiramente deixar de lado os livros científicos e, em seguida, meditar sobre as primeiras e mais simples operações da alma humana⁷⁷⁶. Nas palavras de Bachofen, trata-se fundamentalmente de uma “ascese meditativa”, já que só se alcança esse *dépouillement* por meio da “meditação”, isto é, por meio de “uma ascese do espírito”, “um exercício intelectual e, mais ainda, moral”. Ainda de acordo com esse intérprete, “essa ascese interior consiste, para o filósofo, em desnaturalizar de suas representações tudo o que em sua preeminência, em sua presença incessante acabou dando a ilusão de revelar a natureza.”⁷⁷⁷

Algumas passagens ajudam a esclarecer esse caminho metodológico seguido pelo autor. No livro VIII das *Confissões*, Rousseau qualifica a meditação que precedeu a redação do *Discurso sobre a desigualdade* nos seguintes termos:

para meditar, à vontade, sobre esse grande assunto, fiz uma viagem de sete a oito dias a St. Germain. [...] enterrado no meio da floresta, eu procurava e encontrava a imagem dos primeiros tempos da qual traçava orgulhosamente a história; eu fazia vistas grossas às pequenas mentiras dos homens, ousava desnudar sua natureza, seguir o progresso dos tempos e das coisas que o desfiguraram, e comparando o homem do homem com o homem natural, mostrar-lhes em sua alegada perfeição a verdadeira fonte de suas misérias. Minha alma, exaltada por essas sublimes contemplações, levantou-se perto da divindade, e vendo meus semelhantes seguir no caminho cego de seus preconceitos, de seus erros, seus infortúnios, seus crimes, gritava-lhes com uma voz fraca que eles não podiam ouvir: insensatos, que reclamam sem cessar da natureza, aprendam que todos os seus males vêm de vocês mesmos.⁷⁷⁸

Nas *Lettres Morales* à Sophie d’Houdetot, por sua vez, lemos o seguinte trecho:

verdadeiro tratado sobre educação. É um trabalho bastante filosófico sobre esse princípio desenvolvido pelo autor em outros escritos, segundo o qual *o homem é naturalmente bom*. Para acordar esse princípio a essa outra verdade, não menos certa, segundo a qual os homens são maus, era necessário na história do coração humano mostrar a origem de todos os vícios. Foi o que fiz neste livro, muitas vezes com justeza e, às vezes, com sagacidade. Nesse mar de paixões que nos submergem, antes de procurar bloquear o caminho, seria necessário começar por encontra-lo” (*Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*. Ed. R.A. Leigh. Genève: Institut et Musée Voltaire. Tome XXI, n° 3564, p. 248).

⁷⁷⁶ *Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, p. 125; ed. brasileira, p. 236.

⁷⁷⁷ Bachofen, Blaise. *La condition de la liberté: Rousseau, critique des raisons politiques*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2002, p. 57.

⁷⁷⁸ *Les confessions*. OC, I, 1959, pp. 388-389; ed. brasileira, p. 257.

para mim, penso que aquele que melhor sabe em quê consiste o eu humano está o mais próximo da sabedoria e que [...] a primeira ideia do homem é de separá-lo de tudo o que não é ele. | Mas como se faz essa separação? Esta arte não é tão difícil como se poderia crer ou, ao menos, a dificuldade não está onde se crê. Depende mais da vontade do que das luzes, não é preciso um aparelho de estudos e de pesquisas para alcançar isso. [...] Recolha-se, procure a solidão [...]. | A solidão não é tanto uma questão de fechar sua porta e ficar em seu apartamento quanto de tirar sua alma da pressão [...] Portanto, eu não lhes digo: deixe a sociedade. Mas lhes digo: aprenda a ficar sozinho sem tédio.⁷⁷⁹

O homem na natureza que Rousseau buscara nas profundezas das eras pode ser encontrado nas profundezas do eu através do recolhimento, o que sugere a possibilidade de se permanecer o mesmo e, desse modo, escapar da alteração e da mudança ou, ao menos, a possibilidade de desvelar essa natureza coberta de ferrugem. Citemos uma passagem dos *Diálogos*:

de onde o pintor e o apologista da natureza hoje tão desfigurada e tão caluniada pode haver tirado seu modelo, se não de seu próprio coração? Descreveu-a como ele próprio se sentia. Os preconceitos aos quais não estava subjugado, as paixões factícias de que não era presa não ofuscavam de modo nenhum aos seus olhos, como aos dos outros, esses primeiros traços tão geralmente esquecidos ou ignorados. Esses traços tão novos para nós e tão verdadeiros, uma vez traçados, encontravam ainda no fundo dos corações a atestação de sua justeza, mas jamais se teriam mostrado novamente por si mesmos se o historiador da natureza não houvesse começado por retirar a ferrugem que os ocultava. Só uma vida retirada e solitária, um gosto vivo pelo devaneio e pela contemplação, o hábito de recolher-se em si e de aí buscar na calma das paixões esses primeiros traços desaparecidos na multidão podiam-no fazer redescobri-los. Em uma palavra, era preciso que um homem se houvesse pintado a si mesmo para nos mostrar, assim, o homem primitivo.⁷⁸⁰

Nessa passagem, a natureza está oculta, mas pode ainda ser reanimada e recuperada. Rousseau teve que pintar a si mesmo, reportando-se a sua própria intimidade ou interioridade, para encontrar o homem da natureza. O ponto de apoio escolhido para fundar essa gênese é encontrado no próprio Jean-Jacques Rousseau. Ele descobre em si mesmo, meditando em meio à floresta de Saint-Germain, “a imagem dos primeiros tempos”. Em última instância, ele próprio será o “homem primitivo”. No lugar de uma natureza humana pretensamente universal e sempre riscada pelos perigos da recorrência, Rousseau coloca sua natureza individual e singular. Trata-se de uma experiência mental,

⁷⁷⁹ *Lettre morales*. OC, IV, 1969, Lettre 6, pp. 1112-1113.

⁷⁸⁰ *Rousseau juge de Jean-Jacques: Dialogues*. OC, I, p. 933.

pseudo-histórica e subjetiva. Como ponto de partida dos processos históricos, o autor elege o estudo da psicologia individual.

O retorno às origens deve ser bem feito, já que tanto para Condillac quanto para Rousseau uma má análise pode contaminar todo o sistema e ela ocorre todas as vezes que não se parte adequadamente da origem das coisas. No *Ensaio*, ao radicalizar o programa de Locke, Condillac busca reter como fundamento de sua teoria do conhecimento uma única fonte, a saber, a sensação, ou um único princípio, qual seja, a ligação de ideias. Locke havia afirmado dois princípios: a sensação e a reflexão. Esse fato revelaria resquícios de um inatismo inconfesso. Apesar disso, o abade também acusara a si próprio no *Tratado das sensações* de preservar certos elementos desse inatismo. Já se discutiu muito a relação de continuidade ou de descontinuidade entre o *Ensaio* (1746) e o *Tratado das sensações* (1754)⁷⁸¹. É um lugar comum entre os críticos afirmar que o próprio Condillac revisou algumas das teses do texto de 1746. Não convém pormenorizar tais revisões. Apenas apontaremos que uma delas é particularmente interessante para nosso propósito. Ela refere-se ao modo como a análise, em seu viés regressivo, deve ser feita. É curioso notar que, da mesma forma que Rousseau só conseguiu atingir os primeiros princípios de sua filosofia – isto é, a radicalidade da análise no tocante às paixões primitivas – nas páginas do *Emílio*, Condillac só a alcançou posteriormente, no *Tratado das sensações*⁷⁸². Vejamos os dois casos.

Mesmo recorrendo a uma análise regressiva visando escapar da recorrência, percebe-se, seguindo as reflexões de Charrak, que o genebrino atingiu apenas incompletamente esse objetivo nas páginas do segundo *Discurso*, já que nota-se no *Emílio* uma modificação naquilo que é considerado como paixão primitiva⁷⁸³. Em 1762, Rousseau quer reter apenas um princípio no fundamento da vida moral e passional do

⁷⁸¹ Sobre isso, é interessante consultar o livro de Luiz Roberto Monzani, *Desejo e prazer na idade moderna* (Campinas: Editora da UNICAMP, 1995, pp. 174-179). Nesta obra, Monzani elenca cinco motivos – podem até existir outros – que levaram Condillac a compor o *Tratado* de 1754, buscando reformular algumas das teses apresentados no *Ensaio*.

⁷⁸² Charrak, André. “Le sens de l’expérience dans l’empirisme des Lumières: le cas de Condillac”. *Quaestio* n°4. “L’Expérience”, Brepols, 2004, p. 232.

⁷⁸³ Charrak, André. *Rousseau: de l’empirisme à l’expérience*. Paris: J. Vrin, 2013, p. 31. Em 2009, Charrak já havia chamado a atenção para essa mudança. Ver sua introdução do *Emílio* (“Introduction”. In: *Émile ou de l’éducation*. Paris: Flammarion, 2009, p. 13), assim como suas notas, em particular as notas 4 e 5 do livro IV (“Notes”. In: *Émile ou de l’éducation*. Paris: Flammarion, 2009, pp. 758-761).

homem. Se no *Discurso*, de 1755, o autor empreende um exame genealógico sobre o homem, anunciando certos princípios (o amor-de-si e a piedade) que são aplicados de maneira crítica à situação dos homens contemporâneos, no *Emílio*, por sua vez, Rousseau reduz a piedade a uma modificação do amor-de-si, doravante, único princípio ou paixão primitiva⁷⁸⁴. Citemos o segundo *Discurso*:

deixando de lado, pois todos os livros científicos que só nos ensinam a ver os homens tais como eles se fizeram, e meditando sobre as primeiras e mais simples operações da alma humana, creio nela perceber dois princípios anteriores à razão, um dos quais nos interessa ardentemente a nosso bem-estar e à nossa própria conservação, e o outro nos inspira uma repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes. Do concurso e da combinação que nosso espírito seja capaz de fazer desses dois princípios, sem que seja necessário nela imiscuir o da sociabilidade, parecem-me decorrer todas as regras do direito natural, regras essas que a razão, depois, é forçada a restabelecer com outros fundamentos quando, por seus desenvolvimentos sucessivos, chega a ponto de sufocar a natureza.⁷⁸⁵

De maneira distinta do que se lê no segundo *Discurso*, todas as configurações da vida moral são, no *Emílio*, derivadas – de acordo com as circunstâncias – do amor-de-si: “a fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e jamais o deixa enquanto ele vive, é o amor-de-si: paixão primitiva, inata, anterior a qualquer outra e da qual todas as outras são, em um sentido, apenas modificações.”⁷⁸⁶ A questão das paixões primitivas – verdadeiro *topos* da filosofia moral na idade clássica – tende em Rousseau a se simplificar até atingir uma única paixão realmente primitiva. Posteriormente, ela servirá de base à análise progressiva completa das paixões humanas, como um princípio único responsável por engendrar toda a via moral.

Nos *Diálogos*, uma importante passagem corrobora essa interpretação proposta, na medida em que nela se afirma que a clarificação dos princípios foi alcançada de forma completa apenas nas páginas do *Emílio*:

senti desde minha primeira leitura que esses escritos marchavam numa certa ordem que seria preciso encontrar para seguir a cadeia de seu

⁷⁸⁴ Sobre isso, é interessante ver o primeiro capítulo do livro de Charrak (*Rousseau: de l'empirisme à l'expérience*. Paris: J. Vrin, 2013, pp. 29-72); ver também, do mesmo autor, o antigo “Du droit naturel au droit naturel raisonné” (In: *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 13, “Jean-Jacques Rousseau”, printemps 2002, pp. 107-118).

⁷⁸⁵ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, pp. 125-126; ed. brasileira, pp. 236-237.

⁷⁸⁶ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 491; ed. brasileira, p. 288.

conteúdo. Acreditei ver que essa ordem era retrógrada em relação àquela de sua publicação, e que o autor, remontando de princípio em princípio, alcançou os primeiros apenas em seus últimos escritos. Seria preciso, portanto, para caminhar por síntese, começar por estes, e foi o que fiz ao me prender primeiramente ao *Emílio* pelo qual ele terminou⁷⁸⁷.

Condillac, por sua vez, afirma que em 1746 tentava apresentar “a geração das faculdades da alma” e que tal tentativa, que lhe pareceu nova, teve algum sucesso, “mas ela o deveu à maneira obscura” pela qual fora executada⁷⁸⁸. Antes de pensarmos que esta obscuridade diz respeito tão somente a uma questão de estilo, Condillac invoca certos prejuízos que estariam presentes no *Ensaio*, sobretudo, tal como observa Luiz Monzani, o prejuízo do *dado*⁷⁸⁹ ou, como bem notou Charrak, o prejuízo do funcionamento normal dos sentidos desde o primeiro momento da existência⁷⁹⁰. No início do *Tratado das sensações*, Condillac afirma:

Dizer que nós aprendemos a ver, a degustar, a sentir, a tocar parece o paradoxo mais estranho. Parece que a natureza nos deu o uso integral de nossos sentidos no instante mesmo em que ela os formou; e que nós sempre nos servimos deles sem estudo, porque hoje não somos mais obrigados a estudá-los. | Eu tinha esses prejuízos quando publiquei meu *Essai sur l'origine des connaissances humaines*.⁷⁹¹

Vide também o famoso problema de Molyneux: o abade complementa a passagem acima dizendo que havia sustentado em 1746 que o olho é capaz de julgar “naturalmente as figuras, as grandezas, as situações e as distâncias.”⁷⁹² Nas palavras de André Charrak,

é interessante notar que Condillac se reprova precisamente de não ter ido suficiente longe no *Ensaio*, de ter recebido a sensação como dado (*allant de soi*), poder-se-ia dizer, supondo senão o uso das faculdades intelectuais do homem, ao menos do funcionamento espontâneo normal dos sentidos. É assim que ele criticará, no *Tratado das sensações* de 1754, sua primeira interpretação do problema de Molyneux, que postulava no fundo o reconhecimento espontâneo dos sensíveis comuns pela vista recém-recuperada. Em suma, a análise da geração das ideias, já visada em 1746, não foi posta suficientemente longe.⁷⁹³

⁷⁸⁷ Rousseau *juge de Jean-Jacques: Dialogues*. OC, I, p. 933.

⁷⁸⁸ Condillac. *Traité des sensations*. Paris: Fayard, 1984, p. 291.

⁷⁸⁹ Monzani, Luiz Roberto. *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995, p. 175.

⁷⁹⁰ Charrak, André. *Empirisme et métaphysique: l'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac*. Paris, Vrin, 2003, p. 28.

⁷⁹¹ Condillac. *Traité des sensations*. Paris: Fayard, 1984, p. 10.

⁷⁹² Idem, p. 10.

⁷⁹³ Charrak, André. *Empirisme et métaphysique: l'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac*. Paris, Vrin, 2003, p. 28.

É somente no *Tratado* de 1754 que Condillac alcança o princípio de sua filosofia, sendo suficientemente radical em sua regressão analítica. Rousseau alcança essa radicalidade apenas no *Emílio*, ao expor uma análise progressiva completa das paixões humanas a partir unicamente do amor-de-si.

Uma vez realizado a contento o viés regressivo da análise, temos a história conjectural como seu viés progressivo de reconstrução. Rousseau se vale de um método corrente em seu tempo, a saber, a história hipotética ou conjectural. De acordo com Robert Wokler em seu artigo “Anthropology and conjectural history in the enlightenment”, esse é o procedimento para reconstruir por meio de uma narrativa hipotética o que deve ou pode ter acontecido “para gerar as instituições e os atributos dos homens e mulheres civilizados”. A “história hipotética da raça humana, como postulado no século XVIII, deveria explicar como nossa natureza sofreu mudanças e se tornou o que ela é”⁷⁹⁴. Wokler conta Montesquieu, Buffon, Diderot e La Mettrie entre os autores que tomaram a via da história conjectural e diz que o modelo do gênero provém de trabalhos de Pufendorf⁷⁹⁵.

No segundo *Discurso*, Rousseau diz explicitamente querer fazer “a história hipotética dos governos”⁷⁹⁶ e que, para tanto, começou “alguns raciocínios” e “algumas conjecturas, menos na esperança de resolver a questão que na intenção de esclarecê-la e de reduzi-la a seu verdadeiro estado”⁷⁹⁷. Esse método visa a explicar por meio de uma narrativa (*récit*) os processos possíveis que ensejaram diferentes coisas ou fenômenos (racionalidade, linguagem, agricultura, propriedade, direito, sociedade, desigualdade, tirania, etc.). Por isso,

não se devem tomar as pesquisas que se podem realizar sobre esse assunto por verdades históricas, mas somente por raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados para esclarecer a natureza das coisas

⁷⁹⁴ Wokler, Robert. “Anthropology and conjectural history in the enlightenment”. In: *Inventing human science. Eighteenth-century domains*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1995, p. 33.

⁷⁹⁵ Idem, p. 36.

⁷⁹⁶ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 127; ed. brasileira, p. 237.

⁷⁹⁷ Idem, p. 123; ed. brasileira, p. 234.

do que para lhes mostrar a verdadeira origem, e semelhantes aos que fazem, todos os dias, os nossos físicos sobre a formação do mundo.⁷⁹⁸

Quando os fatos faltam para preencher as lacunas da explicação da origem de uma coisa ou de um fenômeno, a filosofia entra em cena e propõe uma história possível.

Isso me dispensará de estender minhas reflexões sobre a maneira pela qual o lapso de tempo compensa a pouca verossimilhança dos acontecimentos; sobre o surpreendente poder das causas insignificantes quando agem sem interrupção; sobre a impossibilidade de, por um lado, destruirmos certas hipóteses se, pelo outro, não estivermos em condições de conferir-lhes o grau de certeza dos fatos; sobre a razão por que, sendo dois fatos dados como reais e devendo ser ligados por uma sequência de fatos intermediários, desconhecidos ou considerados como tais, cabe à história, quando a temos, fornecer os fatos que os ligam, em sua falta, cabe à filosofia determinar os fatos semelhantes que os podem ligar; enfim, sobre a razão por que, em matéria de acontecimentos, a similitude reduz os fatos a um número muito menor de classes diferentes do que se imagina. Basta-me oferecer esses objetos à consideração de meus juízes; basta-me tê-lo feito de um modo que os leitores comuns não tivessem necessidade de considerá-los.⁷⁹⁹

Como observou Radica, esse discurso filosófico possui “um estatuto deliberadamente conjectural”⁸⁰⁰, o que por si só não o invalida enquanto método de exposição e de conhecimento. Rousseau opõe as “conjecturas vagas e quase imaginárias” – que se podem tirar, por exemplo, da organização anatômica humana – às conjecturas, digamos, vindas da razão:

confesso que, como os acontecimentos que tenho de descrever podem ter sucedido de várias maneiras, só por conjeturas posso determinar-me pela escolha; mas, além de essas conjeturas se tornarem razões quando são as mais prováveis que se possam tirar da natureza das coisas e os únicos meios com que se possam contar para descobrir a verdade, as consequências que quero deduzir das minhas nem por isso serão conjecturais, uma vez que, sobre os princípios que acabo de estabelecer, seria impossível formar qualquer outro sistema que me fornecesse os mesmos resultados e do qual eu pudesse tirar as mesmas conclusões.⁸⁰¹

Dito isto, se a obra de Rousseau efetiva, por um lado, a ascese meditativa responsável por desnudar o homem de seus conteúdos adquiridos, por outro, ela também

⁷⁹⁸ Idem, p. 133; ed. brasileira, p. 242.

⁷⁹⁹ Idem, pp. 162-163; ed. brasileira, p. 265.

⁸⁰⁰ Radica, Gabrielle. *L'histoire de la raison: anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris: H. Champion, 2008, p. 63.

⁸⁰¹ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 162; ed. brasileira, p. 265.

desenha a composição ou a reconstituição da história do homem (por um método de história hipotética ou conjectural). Mas isso não é tudo. Rousseau está também preocupado com as histórias no plural e interessado em saber como essa pluralidade veio a se constituir. Além da história e da gênese da desigualdade e da tirania – marcas do desenvolvimento particular de algumas poucas sociedades, particularmente aquela de Rousseau –, ele também procura compreender ou estabelecer metodologias para a inteligibilidade das histórias humanas e da diversidade dos povos. Ele busca compreender a diversidade a partir da observação e dos diferentes arranjos confeccionados pelos homens tendo em vista garantir os meios adequados de sua existência (circunstâncias geográficas, climáticas e socioeconômicas).

Temos, portanto, a antropologia negativa e a antropologia positiva. A despeito de muito se falar do homem natural, em nenhum momento “o homem do homem” é esquecido. Em diversos momentos do segundo *Discurso* ou do *Ensaio*, notamos que inúmeros fatores alteram – de uma maneira diferente em cada região – as condições iniciais às quais os homens estavam inseridos. Tais alterações exigem, deles, novos desenvolvimentos e novos modos de agir e de viver, fazendo florescer formas sociais e culturais distintas. Com isso, a obra de Rousseau não encerra somente uma regressão em direção a uma origem, mas também – ou melhor, sobretudo – uma gênese progressiva que deve dar conta do desenvolvimento e das variações da natureza humana ao longo do tempo e dos lugares.

A metodologia de despir o homem de todo atributo historicamente adquirido não é a única forma para se apreender o que denominamos de uma antropologia de chave rousseauísta. Outra forma de encarar os homens é por meio da inteligibilidade das leis que fazem suas variações e por meio da observação das diferenças existentes entre eles. De acordo com Bruno Bernardi e Blaise Bachofen, Rousseau obedece uma regra terminológica bastante precisa ao longo do *Discurso sobre a desigualdade*: se ele fala do “homem selvagem” ou, simplesmente, do selvagem no singular, isto significa que ele pretende designar o homem no puro estado de natureza, ficção reconstituída pelo ato de desnudamento; ao passo que se ele fala das “nações selvagens” ou dos selvagens no plural, pretende com esse termo designar os homens reais, observados pelos viajantes, já socializados e modificados pela sociedade⁸⁰². Portanto, o método regressivo da análise

⁸⁰² Bachofen, Blaise; Bernardi, Bruno. “Notes”. In: Rousseau. *Discours sur l’origine de l’inégalité*. Paris: GF Flammarion, 2008, p. 215, note 44.

não abrange todas as facetas do pensamento antropológico de Rousseau ou sua teoria do homem.

Ménuret de Chambaud (1739-1815) havia escrito no verbete “Observação” da *Encyclopédie* de Diderot e d’Alembert o seguinte: o homem “é o objeto mais apropriado, nobre e interessante que se oferece à observação, graças à qual unicamente pode haver progressos nas ciências que o estudam”⁸⁰³. No quarto livro das *Confissões*, Rousseau afirma ter adquirido de Mademoiselle du Châtelet o “gosto de moral observadora que leva a estudar os homens”⁸⁰⁴. Nesses termos, ao inserir detalhes de história natural no segundo *Discurso* e fazer referências aos diários de viagens que descreviam os povos ditos selvagens e primitivos, convidando os outros ou mesmo exortando-os a empreenderem viagens a fim de observar e elaborar os dados empíricos, Rousseau nos convida a pensar outras formas de experiências para alcançar a imagem do homem – dando a impressão inclusive de reduzir, como fez Buffon (ver o apêndice Duas concepções de estado de natureza: Rousseau e Buffon), o puro estado de natureza a um estado histórico tendo verdadeiramente existido ou ainda presente em algum lugar, entre alguns felizes selvagens. Basta ler atentamente os textos de Rousseau para perceber que não há essa redução, mas sim uma outra metodologia, uma outra experiência para se chegar ao conhecimento do homem que não se limita à ascese meditativa.

⁸⁰³ *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Verbetes “Observation”. Volume 6: Métaphysique. São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. 438.

⁸⁰⁴ *Les confessions*. OC, I, 1959, p. 171; ed. brasileira, p. 117.

CAPÍTULO IV: A ANTROPOLOGIA DE ROUSSEAU E A ORIGEM DA ALTERAÇÃO

Ajimarihi morava longe da terra queimada por Kahijawa, nos confins do mundo, próximo do local onde o sol nasce. [...] Ajimarihi não sabia o que tinha se passado na terra dos homens-cabas. Quando veio andando rumo ao oeste, viu a região inteira queimada, e decidiu replantar a mata. Plantou todos os tipos de sementes e, desta maneira, deu origem à floresta habitada atualmente pelos Suruwaha. Mas em algumas partes, a floresta não queria mais crescer direito, e surgiram alguns campos (zama turu/ jamiani) onde só existiria capim (natyza, musuri). Estes campos encontram-se na região das cabeceiras do Rio Hahabiri (Riozinho), em sua margem direita. | Depois de replantar a mata queimada por Kahijawa, Ajimarihi pegou mais sementes. Pegou sementes de vários tipos. De ucuqui (sukuru), de patauá (ukwawa), de abiurana (wabuzu), de sorva (ugwarini), de tucupi-de-arara (wanahi), de envira (tamazara) e de habaru. Esfregou entre suas mãos, assoprou, jogou, fez ficar em pé. As sementes viravam pessoas. Toda vez que Ajimarihi tinha feito uma pessoa, a mandava falar: “Diga alguma coisa!” Mas as pessoas criadas primeiro por Ajimarihi não conseguiam falar direito. Falavam línguas feias, incompreensíveis, e Ajimarihi as mandou embora. Estas pessoas desprezadas por Ajimarihi tornaram-se os ancestrais dos povos estrangeiros: as criadas de sementes de ucuqui deram origem ao povo dos Juma, as criadas de sementes de patauá, aos Zamadi, as criadas de sementes de habaru, aos Jakimiadi e aos policiais e soldados do exército, as criadas de sementes de sorva, aos sorveiros, as criadas de sementes de abiurana, aos jara de pele branca como você – sim, você é uma ex-semente de abiurana! – e as sementes de tucupi-de-arara, aos Zama Iximini Zamaru. Finalmente, Ajimarihi pegou sementes de breu, dagami sakara, passou urucu nelas, as esfregou, soprou sobre elas e as jogou no ar. Estas sementes se transformaram em pessoas Saramadi, ancestrais dos Suruwaha atuais. Ajimarihi mandou as pessoas falarem, e lhe responderam na sua própria língua, que era bonita e compreensível. Aí, Ajimarihi gostou, e ensinou aos homens tudo que precisavam saber: Fazer casas, arcos, flechas, zarabatanas. A mulher de Ajimarihi, Jumahinia, ensinou às mulheres a arte de fazer redes, tecer cestos, fiar algodão, confeccionar cerâmicas e vestimentas. Ajimarihi e Jumahinia igualmente ensinaram ao seu povo cortarem seu cabelo da maneira típica dos Suruwaha, com dois “caminhos” na testa (aty agirini). Orientaram os homens a colocarem brincos nas orelhas, e as mulheres, a usar um pauzinho indicando o “caminho do sol” atravessado no seu septo nasal. Depois, o casal foi embora para a sua casa do outro lado da água Waha. Atravessou a água voando.⁸⁰⁵

Como ler essa passagem e não se lembrar da abertura do *Ensaio sobre a origem das línguas*? Ali, Rousseau afirma que “a palavra distingue o homem entre os animais e a

⁸⁰⁵ Huber, Adriana. *Pessoas falantes, espíritos cantores, almagrovões História, sociedade, xamanismo e rituais de autoenvenenamento entre os Suruwaha da Amazônia ocidental*. Tese (Doutorado) – Universidade de Berna-Suíça, 2012, pp. 222-223.

linguagem distingue as nações entre si”; e “não se conhece de onde é um homem senão depois que ele tenha falado”⁸⁰⁶. A epígrafe escolhida é um extrato de um mito mais longo (“A história de Ajimarihi, Jumahinia, Waniakaxiri e Ajaji”) retirado da tese de doutorado de Adriana Huber acerca dos Suruwaha, povo falante de uma língua arawa que habita o interflúvio Purus-Juruá, Estado do Amazonas. Segundo a autora, os Suruwaha concebem a humanidade atual

como o conjunto dos descendentes das pessoas criadas por Ajimarihi, xamã dotado de dentes de onça, a partir de sementes de árvores diferentes, depois da destruição do primeiro mundo e da primeira humanidade por Kahijawa⁸⁰⁷. O que torna um grupo de pessoas um “povo”, para eles, é o fato de todos os seus membros terem sido gerados por um grupo de ancestrais comuns (os homens e as mulheres feitos de sementes de pataúá, os homens e as mulheres feitos de sementes de breu, os homens e as mulheres feitos de sementes de envira, etc.), de falarem uma mesma língua, ter características físicas semelhantes e usar um corte de cabelo e enfeites característicos.⁸⁰⁸

A grande questão antropológica que anima o século XVIII – e não somente ele – é justamente saber o que faz a diferença entre os homens, seja a conformação física (coloração da pele, tamanho, formato do rosto, textura do cabelo, etc.), seja a variação de costumes, línguas, alimentação, etc. As diferenças constatadas seriam decorrentes de fatores acidentais ou seriam índices incontestáveis da existência de naturezas humanas distintas? Seriam elas variações e alterações de uma origem única e comum ou a expressão de diversas origens de naturezas diferentes?

Estes questionamentos perpassam também os textos de Rousseau. No que diz respeito à diferença dos costumes e às variações linguísticas, eles aparecem já nas primeiras linhas do *Ensaio*, no momento em que Rousseau lança a seguinte pergunta: “o uso e a necessidade ensinam a cada um a língua de seu país; mas o que é que faz com que essa língua seja a de seu próprio país e não a de um outro?” Para responder isso, “é

⁸⁰⁶ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 375; ed. brasileira, p. 165.

⁸⁰⁷ “Os Suruwaha contam que os acontecimentos diretamente responsáveis pelo surgimento da humanidade em sua forma e diversidade atuais se situam no tempo que seguiu imediatamente o incêndio do mundo causado por Kahijawa. O nome do ator que entrou em cena depois que Kahijawa tinha ido embora para o oeste é Ajimarihi (Aji-Marihi “Avô Onça”). Este personagem e sua esposa Jumahinia (jumahi é a palavra usada pelos espíritos kurimia para referir-se à onça; jumahinia o termo usado pelos Suruwaha para designar um tipo de lagarta venenosa cinzenta que vive em “bolos” ou “novelos” formados por muitos indivíduos) foram os únicos seres vivos não atingidos pelo fogo universal, pois deles se diz que moravam na outra margem da água Waha, que constitui o limite oriental da terra (ou seja, do continente sul-americano)” (Huber, Adriana. *Pessoas falantes, espíritos cantores, almas trovões História, sociedade, xamanismo e rituais de autoenvenenamento entre os Suruwaha da Amazônia ocidental*. Tese (Doutorado) – Universidade de Berna-Suíça, 2012, p. 222).

⁸⁰⁸ Idem, p. 83.

preciso remontar a alguma razão que diga respeito ao local e que seja anterior aos próprios costumes”⁸⁰⁹. Sobre as distinções fenotípicas, a nota X do segundo *Discurso* se confessa herdeira de Montesquieu, de Buffon e da teoria dos climas, tão em voga entre os autores do século XVIII⁸¹⁰. Nesses termos, pelo menos em Rousseau e Buffon, o clima e as condições geográficas se revelam enquanto fatores importantes para a inteligibilidade das variações dos caracteres físicos e culturais dos homens.

A força da explicação pelos climas se faz notar em diversos autores. Voltaire, no entanto, prefere acreditar na hipótese poligenética para explicar a origem das diferentes raças humanas. No primeiro capítulo do *Tratado de metafísica* (1734), intitulado “Diferentes espécies de homens”, Voltaire sustenta – a partir de uma imagem cuja semelhança com a história de Ajimarihi se mostra bastante frutífera⁸¹¹ – “que existem homens como árvores; as pereiras, os abetos, os carvalhos e os damasqueiros não vêm de uma mesma árvore; por sua vez, os brancos barbudos, os negros de cabelo crespo (*les nègres portant laine*), os amarelos com cabelos lisos (*les jaunes portant crins*) e os homens sem barba não vêm do mesmo homem”⁸¹². Eles foram criados separadamente e formam espécies distintas. Em outra ocasião, no *Ensaio sobre os costumes e o espírito das nações* (1756), mais precisamente na segunda seção da introdução (“Diferentes raças de homens”), o mesmo autor afirma que “apenas um cego poderia duvidar que os Brancos, os Negros, os Albinos, os Hotentotes, os Lapões, os Chineses, os Americanos, sejam de raças inteiramente diferentes”⁸¹³. A recusa explícita em valer-se da teoria dos climas aparece algumas linhas adiante. Referindo-se aos negros, Voltaire diz que

seus olhos redondos, seu nariz achatado, seus lábios sempre grandes, suas orelhas diferentemente figuradas, a lã de suas cabeças, a própria medida de sua inteligência, colocam tremendas diferenças entre eles e as outras espécies de homens. O que demonstra que *eles não devem essa diferença a seu clima* é que negros e negras, transportados para países mais frios, sempre produzem animais de sua espécie, e que os mulatos são apenas uma raça bastarda de um negro e uma branca ou de um branco e uma negra.⁸¹⁴

⁸⁰⁹ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 375; ed. brasileira, p. 165.

⁸¹⁰ Ver sobre isso o artigo de Pinna, “Un aperçu historique de ‘la théorie des climats’”. In: *Annales de Géographie*, t. 98, n°547, 1989, pp. 322-325.

⁸¹¹ O que nos faz suspeitar que a história de Ajimarihi se adequa mais a uma teoria poligenista de inspiração voltairiana do que ao monogenismo de Buffon e Rousseau.

⁸¹² Voltaire. *Traité de métaphysique. Mélanges*. Paris: Éditions Gallimard, 1961, pp. 160-161.

⁸¹³ Voltaire. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, T. I. *Œuvres de Voltaire*. Tome XV. Paris: Chez Lefèvre Libraire, 1829, p. 7.

⁸¹⁴ Idem, p. 7 (grifo nosso).

O termo raça se faz presente em muitos autores do período: François Bernier (1620-1688)⁸¹⁵, Voltaire, Lineu – que não utiliza o termo raça, mas decompõe o gênero humano em variedades⁸¹⁶ –, Buffon⁸¹⁷, Rousseau – que ora o utiliza como sinônimo de espécie humana, ora como de uma variedade da espécie –, Kant⁸¹⁸, etc. Independentemente desse uso constante, não discutiremos a aparição da ideia de raça nem seu uso em meados do século XVIII⁸¹⁹. O objetivo central deste capítulo não é mapear esse conceito na história do pensamento filosófico nem nos autores sobre os quais nos debruçamos. Essa é uma discussão que ultrapassa os limites deste trabalho⁸²⁰. Utilizamos o termo raça nestas páginas, mas preferimos no mais das vezes empregar a palavra “variedade”, tal como aparece em Buffon.

Interessa compreender as hipóteses de Rousseau acerca da variabilidade encontrada na espécie humana, tanto no que diz respeito ao aspecto físico quanto ao cultural-moral. Relativamente a este último ponto, elegemos a língua e a música como expressões culturais privilegiadas para a compreensão do homem e suas variedades – tal como sugere o mito de Ajimarihi sobre a diferença linguística dos diferentes povos. Para tanto, as ideias de Buffon sobre a variedade na espécie humana parecem se instituir enquanto chave profícua de análise, pelo menos no que diz respeito ao aspecto físico. Ademais, a concepção de história (ou de história natural do homem) de Buffon e a de Rousseau podem aproximá-los, já que os dois retraçam, no fundo da multiplicidade e

⁸¹⁵ “O *Journal des Savants* de 24 de abril de 1684 publicou um texto, sem nome de autor, intitulado *Nova divisão da terra, pelas diferentes espécies ou raças de homens que a habitam*. Este escrito é atribuído ao viajante François Bernier [...], discípulo de Gassendi e divulgador de seu pensamento” (Gusdorf, Georges, *Dieu, la nature et l’homme au siècle des lumières*. Paris: Payot, 1972, p. 362). Muitos autores, dentre eles Gusdorf, repetem um lugar-comum de atribuir a Bernier o privilégio de ser o primeiro a utilizar o conceito moderno de raça. Claude-Olivier Doron questiona essa atribuição (Doron, Claude-Olivier. *Races et dégénérescence. L’émergence des savoirs sur l’homme anormal*. Histoire, Philosophie et Sociologie des sciences. Université Paris-Diderot, 2011, pp. 760-768).

⁸¹⁶ Gusdorf, Georges, *Dieu, la nature et l’homme au siècle des lumières*. Paris: Payot, 1972, p. 370.

⁸¹⁷ Para Phillip Sloan, Buffon é a fonte do conceito de raça (Sloan, Phillip R.. “The gaze of natural history”. In: *Inventing human science. Eighteenth-century domains*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1995, p. 148). Ver também Doron, Claude-Olivier. *Races et dégénérescence. L’émergence des savoirs sur l’homme anormal*. Histoire, Philosophie et Sociologie des sciences. Université Paris-Diderot, 2011, pp. 788-798.

⁸¹⁸ Kant escreveu três ensaios dedicados ao tema das raças humanas, a saber: *Das diferentes raças humanas* (1775), *Determinação do conceito de uma raça humana* (1785) e *Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia* (1788). Ver Kant. *Définition du concept de race humaine. Opuscules sur l’histoire*. Paris, GF Flammarion, 1990.

⁸¹⁹ Sobre isso, ver o interessante artigo de Claude Blanckaert, “La classification des races au XVIIIe siècle. L’anthropologie naturaliste entre méthode et anti-méthode” (*Lumière*. Numéro 14. *L’invention et la représentation des races au XVIIIe siècle*. 2009, p. 13-41).

⁸²⁰ Remetemos o leitor interessado aos trabalhos de Doron, Claude-Olivier. *Races et dégénérescence. L’émergence des savoirs sur l’homme anormal*. Histoire, Philosophie et Sociologie des sciences. Université Paris-Diderot, 2011; parcialmente publicado em livro *L’homme altéré: Races et dégénérescence (XVIIe-XIX siècles)*. Paris: Champ Vallon, 2016.

variabilidade, uma identidade de origem e pensam em um afastamento do tipo primitivo⁸²¹. Os dois autores constroem um quadro teórico de leitura da história pautado por um sistema do tipo primitivo-defletivo (expressão de Claude-Olivier Doron⁸²²). A história da origem e da degeneração das línguas e da música também se insere na lógica desse sistema. O estudo das línguas fornece um quadro notável dessa lógica: o movimento da linguagem reproduz, a seu modo e em seu plano, o da história natural do homem.

4.1 - Rousseau no gabinete do senhor Buffon: compreendendo a variabilidade

A diversidade ou variedade na espécie humana (para utilizar um bordão caro a Buffon) encontra-se expressa na nota X do segundo *Discurso*, pelo menos no que diz respeito à aparência física do homem. Voltaire, Buffon, Rousseau, dentre tantos outros, constatarem essa variação. A questão que se apresenta é a seguinte: tal variedade revela naturezas distintas dentre os povos observados ou, ao contrário, uma mesma natureza, alterada por diferentes fatores (como o terreno e o clima)? Diferentemente de Voltaire, Rousseau prefere aliar-se ao pensamento de Buffon e, portanto, à segunda alternativa. Nesses termos, ele afirma um processo (moroso) de constituição das identidades nacionais ou coletivas a partir de uma única e mesma origem/natureza.

A obra de Rousseau pode também nos oferecer inúmeros exemplos sobre a variedade dos aspectos morais, dos costumes ou dos modos de vida dos homens: a diferença dos espetáculos, das línguas, da música, das paixões, dos sistemas jurídicos, dentre muitas outras coisas. Por ora, limitaremos, nossa análise à variedade dos aspectos físicos:

Entre os homens que conhecemos, por nós mesmos, ou pelos historiadores ou pelos viajantes, uns são negros, outros brancos e outros vermelhos; uns têm cabelos longos, outros só têm lâ encarapinhada; uns são quase todos cobertos de pelos, outros nem mesmo têm barba. Houve, e talvez haja ainda, nações de homens com uma estatura gigantesca e, deixando de lado a fábula dos pigmeus, que pode muito bem não passar de exagero, sabe-se que os lapões, e principalmente os groenlandeses, estão muito abaixo da estatura média dos homens. Pretende-se mesmo existirem povos inteiros que, como os quadrúpedes, possuem caudas. E, sem depositar uma fé cega nos relatos de Heródoto

⁸²¹ Roger, Jacques. “Buffon et l’introduction de l’histoire dans l’*Histoire naturelle*”. In: *Buffon 88: Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon*. Paris: J. Vrin, 1992, p. 204.

⁸²² Doron, Claude-Olivier. *Races et dégénérescence. L’émergence des savoirs sur l’homme anormal*. Histoire, Philosophie et Sociologie des sciences. Université Paris-Diderot, 2011, p. 692.

e de Ctésias, pode-se pelo menos aproveitar deles a opinião, muito plausível, de que, se fora possível praticar boas observações nesses tempos antigos, quando os vários povos apresentavam modos de vida mais diferentes entre si do que acontece atualmente, ter-se-ia então notado, no aspecto e na compleição do corpo, variedades bem mais notáveis.⁸²³

Observações indiretas, baseadas em relatos de historiadores e de viajantes, reconhecem incontestavelmente a variedade do gênero humano no que diz respeito à conformação física, à coloração e à estatura. É certo que os testemunhos mais extremos são acompanhados, no texto de Rousseau, de certa distância crítica representada pelas expressões “deixando de lado a fábula [...]” (sobre os pigmeus), “pretende-se mesmo [...]” (sobre os homens com caudas), ou ainda, “sem depositar uma fé cega [...]” (sobre os relatos de Heródoto e Ctésias). Ainda assim, as observações relatadas testemunham que a compleição física do homem é susceptível a uma multiplicidade enorme de formas e de aspectos.

Diretamente, por meio de viagens, também é possível constatar as variações físicas da espécie humana, pelo menos é o que mostra a seção dedicada às viagens, no quinto livro do *Emílio*. Voltaremos ainda a esse tema do olhar e da observação na antropologia de Rousseau.

A ocorrência de gigantes, pigmeus ou homens com caudas na literatura europeia remonta à antiguidade e está presente em muitos autores dos séculos XVII e XVIII. Estas figuras incomuns aparecem – apenas para citarmos dois autores contemporâneos a Rousseau – no terceiro volume da *Histoire naturelle* (1749) de Buffon, na *Vénus física* (1745) e na *Lettre sur le progrès des sciences* (1752), ambas de Maupertuis (1698-1759).

Nesta última obra, o autor afirma que certos viajantes asseguraram ter visto, em algumas ilhas das terras do sul – as terras austrais – localizadas entre o Japão e a América, “homens selvagens, homens peludos, dotados de cauda, uma espécie intermediária entre os macacos e nós”⁸²⁴, e acrescenta ainda que teria preferido manter “uma hora de conversação com eles do que com o mais belo espírito da Europa”. Sobre os gigantes que teriam sido avistados na Patagônia, o autor afirma: “muitos relatos dignos de fé nos falam desses gigantes, de tal modo que não se poderia razoavelmente duvidar que não tenha havido nessas regiões homens cujo tamanho é bastante diferente do nosso”. Soma-se a isso o fato de terem sido encontrados supostos vestígios desses homens gigantes.

⁸²³ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 208; ed. brasileira, p. 302.

⁸²⁴ Maupertuis. *Vénus Physique suivie de la Lettre sur le progrès des sciences*. Paris: Édition Aubier-Montaigne, 1980, p. 150.

As *Philosophical Transactions* da Sociedade Real de Londres falam de um crânio que teria pertencido a um desses gigantes, cujo tamanho, pela comparação muito exata deste osso com os nossos, deveria ser de dez ou doze pés. Para examinar filosoficamente a questão, podemos nos surpreender que não se encontre entre todos os homens que conhecemos a mesma variedade de grandeza que se observa em várias outras espécies. Para se afastar apenas o mínimo possível da nossa posição, há mais diferença entre um sapaju e um grande macaco do que entre o menor lapão e o maior desses gigantes, sobre os quais os viajantes nos falaram.⁸²⁵

Na sequência, Maupertuis invoca um exame detalhado destes homens de estatura incomum; um exame que não levasse em consideração somente a peculiaridade e a excepcionalidade do tamanho, mas também outros elementos (culturais, históricos, cognitivos, etc.) compartilhados por membros desse grupo. “Esses homens, sem dúvida, mereciam ser conhecidos: talvez a grandeza de seus corpos fosse a menor coisa a observar: suas ideias, seus conhecimentos, suas histórias seriam ainda tantas outras curiosidades”⁸²⁶.

Anos antes, no primeiro capítulo da segunda parte da *Vênus física* intitulado “Distribuição das diferentes raças de homens segundo as diferentes partes da Terra”, Maupertuis já havia afirmado, apoiando-se nos relatos de vários viajantes, que encontrasse na extremidade sul da América uma raça de homens “cuja altura é quase o dobro da nossa”⁸²⁷, ao passo que no extremo norte do globo, localizam-se “os menores de todos aqueles [homens] que nos são conhecidos”. Os lapões do lado norte e os patagões do lado sul parecem ser os dois extremos da raça dos homens”⁸²⁸. E ainda, se percorrermos as ilhas que separam a Ásia da América, encontraremos homens ainda mais peculiares: os homens com caudas de macacos⁸²⁹.

Buffon traz os mesmos exemplos no volume III de sua *História natural* – publicado poucos anos depois da *Vênus física*. Aliás, este livro de Maupertuis parece ter oferecido muitos materiais a Buffon sobre o problema das variedades do homem. Dentre outras coisas, o próprio título da segunda parte da obra de Maupertuis, *Variedades na espécie humana*, foi apropriado por Buffon no último capítulo da *História natural do homem* (1749). A documentação de Buffon provém ainda da imensa literatura de viagem

⁸²⁵ Idem, p. 152.

⁸²⁶ Idem, pp. 152-153.

⁸²⁷ Idem, p. 128.

⁸²⁸ Idem, p. 128.

⁸²⁹ Idem, p. 129.

já disponível e que o mesmo devorou com atenção, não sem a devida distância crítica⁸³⁰. Ainda que o autor mencione e reproduza alguns desses relatos de viagens, ele não os considera inteiramente críveis. Buffon cita seus autores, compara suas descrições, corrige-as umas através de outras e não hesita em criticá-las. Em suma, ele confronta as fontes entre si e frequentemente formula críticas que acabam por colocar em dúvida a veracidade destes relatos.

É assim que a existência dos homens de caudas é questionada pelo autor, pois muitos viajantes não a relataram e aqueles que o fizeram, bem que poderiam ter tomado de empréstimo as mesmas fontes, reproduzindo, com isso, um mesmo erro⁸³¹. Há outro motivo (teórico) para questionar a existência desses seres: admitir a existência dessa variedade de homens seria um mau negócio para um autor que recusa ver uma continuidade entre animais e seres humanos. Os homens com caudas – tipo de forma intermediária entre macacos⁸³² e homem, pelo menos como sugere Maupertuis – poderiam ameaçar a especificidade e a unicidade humana defendida por Buffon e que toda a *História natural do homem*, em particular a seção das *Variedades na espécie humana*, buscava comprovar.

Buffon também se mostra descrente no que diz respeito aos possíveis gigantes avistados no extremo sul da América, nomeados patagões. Dizem que é encontrada nos confins do Chile “uma raça de homens cujo tamanho é gigantesco”. Amédée-François Frézier (1682-1773) afirma ter escutado “de vários espanhóis, que haviam visto alguns desses homens, que eles tinham quatro varas de altura”, “nove ou dez pés de

⁸³⁰ Duchet, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris: Flammarion, 1971, p. 89.

⁸³¹ Nas ilhas Filipinas, encontra-se uma população extremamente miscigenada: talvez o povo “mais misturado do universo, pelas alianças feitas entre os espanhóis, os indianos, os chineses, os malabares, os negros, etc.” (Buffon. *Histoire naturelle*. “Variétés dans l’espèce humain”. T. III, 2009, p. 431). Os negros dessa ilha, que vivem nos rochedos e nos bosques, são inteiramente diferentes dos demais habitantes: “alguns têm o cabelo crespo, como os negros de Angola, outros os tem longos; a cor de seu rosto é como aquela dos outros negros, alguns são um pouco menos escuros; viu-se vários entre eles que tinham longas caudas de quatro ou cinco polegadas, como os insulares relatados por Ptolomeu” (Idem, p. 431). O viajante italiano Giovanni Francisco Gemelli Careri (1651-1725), citado por Buffon, diz que jesuítas dignos de fé lhe asseguraram que na ilha de Mindoro “existe uma raça de homens chamada *Manghiens* e que todos eles têm caudas de quatro ou cinco polegadas de comprimento, alguns deles até mesmo haviam abraçado a fé católica” (Idem, p. 432). Há também o testemunho de J. J. Struys (1629-1694) que relata casos similares na Ilha Formosa. Esse viajante afirma ter visto “um homem que possuía uma cauda de mais de um pé de comprimento, toda coberta de pelo avermelhado, semelhante àquele de um boi”. Ainda de acordo com ele, “esse homem de cauda assegurara que o defeito, se existisse, viria do clima, e que todos os habitantes da parte meridional dessa ilha tinham caudas como ele” (Idem, p. 433). Como foi dito, Buffon compara os fatos colhidos com muitos outros, confrontando as fontes e questionando a verossimilhança desses relatos de viagem. Por esse meio, tomará distância dos fatos narrados, dizendo que “a maioria dos escritores que falaram sobre a ilha de Formosa, não fizeram nenhuma menção a esses homens com cauda” (Idem, p. 436).

⁸³² Lembrando que os grandes primatas (*singes* – na terminologia de Buffon) não possuem caudas (Buffon. *Histoire naturelle*. “Nomenclature des Singes”. T. XV (originalmente, T. XIV), 1771, p. 1).

comprimento”. Tal como no caso anterior, a existência dos gigantes patagões ameaça a tese da unicidade humana e, mais ainda, refuta a hipótese secundária de acordo com a qual existiria, “em todo o novo continente, apenas uma única e mesma raça de homens”⁸³³.

O termo pigmeu, por sua vez, aparece uma única vez no texto dedicado às *Variedades na espécie humana* e se refere às populações nórdicas do continente americano. De acordo com o autor, os lapões do velho continente, os groenlandeses e os “pigmeus do norte da América”⁸³⁴ são as populações humanas existentes com a menor estatura⁸³⁵.

Do mesmo modo que os volumes da *História geral das viagens* (1746-1759) de Prévost, a *História natural* também disponibilizou efetivamente aos autores do período um imenso repertório de diferentes populações, com caracteres e fisionomias peculiares, possibilitando a abertura de novas perspectivas à reflexão antropológica. Todos esses relatos de povos estranhos e de aspectos intrigantes estavam na boca de pessoas habituadas com a literatura de viagem. Não por outra razão Rousseau também mobiliza tais casos. Dito isto, pouco importa para nossos objetivos o lugar efetivo em que Rousseau tenha encontrado suas referências, se em meio às páginas de Buffon ou alhures. Por se tratar de um lugar-comum, não se pode sustentar que tenha sido verdadeiramente Buffon ou Maupertuis – e não outro – quem lhe oferecera estes materiais e estas informações.

Interessa a nosso propósito imaginar que muito provavelmente ele tenha se apropriado da explicação do diretor do jardim do rei visando compreender as variações constatadas na espécie humana, já que, à maneira do naturalista, o genebrino também atribui estas variações às diferenças climáticas, alimentares e de costumes. “Todos esses fatos”, afirma Rousseau,

podem surpreender apenas aqueles que estão *acostumados a olhar tão somente os objetos que os rodeiam* e que ignoram os poderosos efeitos da diversidade dos climas, do ar, dos alimentos, da maneira de viver,

⁸³³ Idem, p. 557.

⁸³⁴ Idem, p. 407.

⁸³⁵ Há “uma raça de homens de pequena estatura, de uma figura estranha, cuja fisionomia é tão selvagem quanto os costumes. Esses homens, que parecem ter se degenerado da espécie humana, não deixam de ser bastante numerosos e de ocupar vastas regiões; os Lapões Dinamarqueses, Suecos, Moscovitas e Independentes, os *Zembliens*, os Borandianos (*Borandiens*), os Samoiedos, os Tártaros setentrionais, talvez os Ostíacos no velho continente, os Groenlandeses e os Selvagens do norte dos Esquimós no outro continente, parecem ser todos da mesma raça que se estendeu e se multiplicou ao longo dos litorais setentrionais, nos desertos e sob um clima inabitável para as outras nações” (Idem, pp. 397-398).

dos hábitos em geral e, sobretudo, a espantosa força das mesmas causas, quando atuam continuamente sobre muitas gerações em seguida.⁸³⁶

Convém, portanto, analisar em detalhes a seção sobre *Variedades na espécie humana*, a fim de mapear as semelhanças entre as obras de Buffon e de Rousseau sobre a influência dos climas, da alimentação e dos costumes na constituição e no estabelecimento das diferenças entre as populações humanas.

É sabido que Buffon e Rousseau não foram os únicos autores do século XVIII a apresentar uma teoria acerca da influência do clima sobre o homem. Pode-se mesmo afirmar que essa relação entre teoria do clima ou a posição geográfica de um país e o caráter ou os costumes de um povo fez escola no século XVIII, muito embora não seja um fenômeno dele exclusivo⁸³⁷. Condillac também se valeu desse expediente explicativo, mas, certamente, o representante mais influente dessa tendência é Montesquieu, ao afirmar que “o império do clima é o primeiro de todos os impérios”⁸³⁸. Sabemos que Rousseau conhecia muito bem a obra de Montesquieu e seu argumento sobre o clima em particular⁸³⁹. O genebrino se refere a suas reflexões em grande parte de seus escritos e, no

⁸³⁶ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 208; ed. brasileira, p. 302.

⁸³⁷ Ver sobre isso o capítulo “L’empire du climat” do livro de Jean Ehrard: *L’idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1994, pp. 691-717.

⁸³⁸ Montesquieu. OC, II. Paris: Gallimard, 1951, p. 565.

⁸³⁹ Sobre os pontos de contato entre as obras de Montesquieu e Rousseau, ver o abrangente trabalho realizado por Renato Moscateli em sua tese de doutorado, posteriormente publicada em livro: *Rousseau frente ao legado de Montesquieu: história e teoria política no século das luzes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010. A explicação de Montesquieu sobre a influência dos climas – e, de certa maneira, este também será o acento majoritário (não exclusivo) oferecido por Buffon – permanece inscrita em um terreno argumentativo, sobretudo, fisiológico, ao contrário das análises apresentadas por Rousseau. Para corroborar sua teoria, Montesquieu oferece duas experiências. A primeira versa sobre o efeito da temperatura sobre uma língua de carneiro: “observei o tecido externo da língua de um carneiro na parte em que ela aparece, a olho nu, coberta de mamilos. Vi, com um microscópio, sobre esses mamilos, pequenos pelos ou uma espécie de penugem; entre os mamilos havia pirâmides, que formavam na extremidade como que pequenos pincéis. É muito provável que essas pirâmides sejam o principal órgão do paladar. | Mandeí gelar a metade dessa língua, e encontrei, a olho nu, os mamilos consideravelmente diminuídos, algumas séries dos mamilos tinham mesmo afundado em suas bainhas. Examinei-lhes o tecido com o microscópio e não mais vi as pirâmides. À medida que a língua se degelava, os mamilos, a olho nu, pareceram levantar-se e, no microscópio, as minúsculas borlas começaram a reaparecer. | Essa observação confirma o que disse: nas regiões frias, as borlas nervosas são menos desabrochadas; entranham-se nas suas bainhas, onde estão ao abrigo da ação dos objetos exteriores. As sensações são, portanto, menos vivas. | Ter-se-á, nas regiões frias, pouca sensibilidade para os prazeres; ela será maior nas regiões temperadas; nas regiões quentes, será exagerada. Tal como diferenciamos os climas pelos graus de latitude, poderíamos diferenciá-los, por assim dizer, pelos graus de sensibilidades” (Montesquieu. OC, II. Paris: Gallimard, 1951, p. 476). A segunda trata da experiência estética sobre a ópera: “assisti”, escreve Montesquieu, “as óperas na Inglaterra e na Itália; eram as mesmas peças e os mesmos personagens, mas a própria música produz efeitos tão diferentes sobre as duas nações: uma é tão calma e a outra tão arrebatada, que isso parece inconcebível” (Idem, p. 476). As duas experiências descritas por Montesquieu limitam-se às causas e efeitos físicos, a saber, compreender o efeito físico do clima sobre a flexibilidade das fibras nervosas e, portanto, sobre o conteúdo e a formação do cérebro. Segundo Moscateli, todavia, é importante ver que de acordo com as considerações de Montesquieu, existem dois tipos de reação humana ao clima: a primeira, que se pode denominar de reação primária, é

Contrato social, revela sua dívida acerca da questão da teoria da influência do clima sobre a escolha de uma forma de governo. Essa dívida também é particularmente evidente no *Ensaio sobre a origem das línguas*, no qual o autor considera a origem das línguas a partir das diferenças climáticas. Sem a pretensão de repassar a história desta teoria (e os nomes de autores importantes), contentemo-nos em esclarecer a hipótese de Buffon.

4.1.1 - Buffon e as variedades na espécie humana

Buffon almeja por meio da teoria dos climas defender uma hipótese monogenista de acordo com a qual todos os homens participam da mesma espécie, por maiores que sejam as diferenças de costumes e de conformações físicas constatadas. Trata-se, sobretudo, de combater as teses poligenistas – como as defendidas por Voltaire. Para Buffon, não restam dúvidas de que todas as raças ou variedades humanas sejam compostas pela mesma espécie de homens. A interfecundidade atesta esta hipótese: os homens são da mesma espécie, pois todos eles podem se reproduzir entre si de maneira constante. Aliás, a dissimetria das características visíveis é menos importante do que a questão da interfecundidade⁸⁴⁰. Sobre isso vale a pena citar a seção “L’Âne” do volume IV da *História natural*. Apesar de numerosas as variedades existentes na espécie humana,

o modo como os homens reagem a ele fisiologicamente e psicologicamente, tal como constatamos nas passagens citadas; já a segunda, a reação secundária, se caracteriza pelo modo como os homens adaptam seu ambiente ao clima – as técnicas que os homens utilizam para se proteger dele, os costumes e hábitos que adquirem em decorrência do clima. Em muitos momentos de sua obra, Montesquieu acentua a reação primária e parece deixar de lado a reação secundária. Sobre isso vale a pena consultar o trabalho de Moscateli, particularmente o primeiro capítulo e a seção “Os climas, a qualidade dos solos e a economia” do terceiro. Ainda segundo este comentador, a leitura dos textos de Rousseau – seja o *Discurso sobre a desigualdade*, o *Ensaio sobre a origem das línguas*, o *Contrato social*, a *Influência dos climas sobre a civilização*, dentre outros – “indica que ele estava muito mais preocupado com a reação secundária, isto é, com o peso que a força modeladora do clima exerce sobre a maneira como os povos dão conta de sua subsistência, muito embora também tenha feito apontamentos sobre a reação primária” (Moscateli, Renato. *Rousseau frente ao legado de Montesquieu: imaginação histórica e teorização política*. Campinas, SP. Tese. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2009, p. 29; ou o livro homônimo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010, p. 35). Outro ponto que também merece consideração é o fato de Montesquieu insistir na necessidade de se considerar os aspectos morais tanto no *Espírito das leis* quanto em outros escritos, sendo relevante investigar a configuração das causas físicas e morais na teoria do autor. No entanto, tal empreendimento escaparia aos objetivos traçados para este trabalho. Sobre isso, é interessante enviar o leitor aos artigos de John T. Scott: “‘La morale sensitive’ dans l’*Essai sur l’origine des langues* de Rousseau et ses sources”. In: *Études Jean-Jacques Rousseau* XVI, “Langues de Rousseau”. Montmorency: Musée Jean-Jacques Rousseau, 2005-2006; “Climate, causation and power of music in Montesquieu and Rousseau”. In: *Musique et langage chez Rousseau*. Oxford: Vontaire Foundation, 2004.

⁸⁴⁰ Como já tivemos a oportunidade de observar, em diferentes momentos de sua obra (antes de 1766) o autor havia sustentado que os animais que não podem produzir nada conjuntamente ou, ainda, que produzem apenas seres estéreis, pertencem a espécies diferentes e, portanto, é preciso olhar como fazendo parte da mesma espécie apenas aqueles animais que, pela reprodução, são capazes de se perpetuar e, assim, conservar as similitudes dessa espécie.

essas diferenças de cor e de tamanho não impedem que o negro e o branco, o lapão e o patagão, o gigante e o anão, produzam juntos indivíduos que possam eles mesmos se reproduzir e que, portanto, esses homens, aparentemente tão diferentes, sejam todos de uma única e mesma espécie, já que esta reprodução constante é o que constitui a espécie [...]. Se o negro e o branco não pudessem produzir juntos, ou ainda, se sua produção permanecesse infértil, se o mulato fosse uma verdadeira mula, então haveria duas espécies bem distintas; o negro seria em relação ao homem o que o asno é em relação ao cavalo, ou ainda, se o branco fosse homem, o negro não seria mais um homem, ele seria um animal à parte, como o macaco.⁸⁴¹

Nessa perspectiva, as variações constatadas marcam tão somente diferenças e inconstâncias derivadas de fatores acidentais, o que não impede a continuidade essencial que compõe a espécie humana. O termo *variedades*, presente no título da seção, nada mais seria do que diferenças localizadas em uma mesma espécie oriundas de acidentes. Nesses termos, “a antropologia seria para Buffon a ciência que permite pensar ao mesmo tempo esses dois conceitos: a unidade da espécie humana e suas variações”⁸⁴². O mesmo se dá, aliás, com as espécies animais e vegetais. No que diz respeito à antropologia, Buffon incessantemente busca simultaneamente a variedade e a unidade, a diferença e a identidade numa enquête cuja identidade aparece apenas na diferença. Um projeto semelhante se encontra desenhado na *Vênus física*. Na segunda parte desta obra, Maupertuis discute a questão da coloração dos negros. Como Buffon defenderá posteriormente, Maupertuis afirma que todos os povos e até mesmo os homens mais diversos saíram da mesma fonte. A questão a ser examinada foi claramente formulada por Maupertuis: “como de um único indivíduo podem nascer tantas espécies diferentes”⁸⁴³? De onde vem toda essa variedade da espécie humana? Qual é, afinal, a origem das raças humanas?

Formulado o problema, Buffon convida o leitor a uma viagem imaginária ao redor do mundo tendo em vista observar e descrever todos os povos que habitam o globo terrestre. Inicia-se pela Europa, depois a Ásia, a Oceania, a África e, enfim, a América. Citemos Jacques Roger:

⁸⁴¹ Buffon. *Histoire naturelle*. L'Âne. [T. IV]. In: *Œuvres*, 2007, pp. 560-561.

⁸⁴² Duchet, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris: Albin Michel, 1995, première édition 1971, p. 249.

⁸⁴³ Maupertuis. *Vénus Physique* suivie de la *Lettre sur le progrès des sciences*. Paris: Édition Aubier-Montaigne, 1980, p. 132.

Partindo da Lapônia, ele caminha para o leste, permanecendo no norte do Himalaia, até a China. Lá, ele desce em direção ao sul, até a Malásia. Depois de um salto até Nova Guiné e a Austrália, ele retorna ao oeste, atravessa a Índia, a Arábia, o Egito, e a África do norte até o oceano. Em seguida, partindo da Caxemira, ao norte da Índia, ele se dirige mais uma vez para o oeste, até a Europa ocidental. Passando na África, cujo interior é, então, praticamente desconhecido, ele desce em direção ao sul seguindo a costa oeste e sobe para o norte ao longo da costa leste. Enfim, na América, ele desce do norte ao sul.

O que comanda todo esse itinerário é, justamente, a teoria dos climas. Com isso,

Buffon percorre, primeiramente, os ‘climas frios’ do Antigo Mundo e retorna pelos climas quentes, entre os paralelos 20° e 35°. Depois, estuda as populações de climas ‘temperados’. Tanto na África quanto na América, ele segue da mesma maneira a distribuição dos climas, dividindo, por assim dizer, a Terra em zonas climáticas horizontais.⁸⁴⁴

São essencialmente três as variações que podem ser apontadas entre populações que habitam diferentes longitudes e, principalmente, latitudes: “a primeira e a mais notável destas variedades é aquela da cor” da pele, da forma e da cor do cabelo (crespo, liso, ondulado, preto, ruivo ou loiro) e dos olhos; “a segunda é aquela da forma e da grandeza”, isto é, as dimensões e as proporções do corpo, os traços da fisionomia, a conformação do semblante e a estrutura do rosto⁸⁴⁵; e, por fim, “a terceira é aquela do natural dos diferentes povos”⁸⁴⁶, isto é, as inclinações. Com frequência as descrições dos hábitos e costumes acompanham o retrato físico dos povos. Buffon estipula algum tipo de relação entre as características físicas e os hábitos de uma população. Em sua teoria, a referência ao físico é acompanhada de observações sobre a inteligência e os costumes. O físico e a cultura aparecem ligados tanto para o melhor quanto para o pior – um paralelismo que não se faz presente nos textos de Rousseau. Para Buffon, a brutalidade dos costumes frequentemente acompanha a má formação física e, inversamente, a beleza dos traços acompanha a doçura dos comportamentos⁸⁴⁷. Os exemplos dos hotentotes e dos lapões são elucidativos.

⁸⁴⁴ Roger, Jacques. *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*. Paris: Fayard, 1989, p. 236.

⁸⁴⁵ De acordo com Roger, “muitas características físicas são resultantes de deformações sistemáticas ou de práticas tradicionais. Os hotentotes são negros apenas porque eles esfregam gordura e fuligem. Muitos negros têm o nariz achatado e os lábios grossos apenas porque os pais os esmagam metodicamente. Portanto, os caracteres físicos têm apenas um valor relativo” (Idem, pp. 240-241).

⁸⁴⁶ Buffon. *Histoire naturelle*. “Variétés dans l’espèce humain”. T. III, 2009, p. 397.

⁸⁴⁷ Roger, Jacques. *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*. Paris: Fayard, 1989, p. 237.

No que diz respeito aos costumes, Buffon nota prioritariamente o que existe de mais estranho, inabitual ou inusitado; revela a maneira de se vestir (ou de não se vestir), sobretudo, das mulheres, a maior ou menor liberdade dos hábitos sexuais, entre tantas outras coisas.

Os julgamentos do autor estão constantemente presentes nas descrições. Um julgamento estético: as mulheres da Lapônia “são tão feias quanto os homens”⁸⁴⁸. Entre os tártaros, “os mais feios de todos são os calmuques, cujo aspecto tem algo de medonho”⁸⁴⁹. Em compensação, os habitantes do Senegal são muito bonitos, de pele bem negra, “bem proporcionados e de um tamanho vantajoso”. Encontram-se aí pessoas, sobretudo mulheres, com “traços bastante regulares”⁸⁵⁰. Mas nada que supere as circassianas: “elas têm a pele mais fina e as cores mais bonitas do mundo”; “têm olhos grandes, macios e cheios de fogo, o nariz bem feito, os lábios vermelhos, a boca sorridente e pequena”⁸⁵¹, etc. Há, paralelamente, um julgamento moral dos costumes de cada povo.

Para termos uma ideia do modelo de descrição empregado por Buffon, vale a pena repassar a exposição de pelo menos um povo. Vejamos os exemplos dos povos do Norte, os lapões, os groenlandeses e os “selvagens ao norte dos esquimós”. Todos eles são da mesma raça ou participam da mesma variação, pois habitam sobre a mesma latitude e “se assemelham pela forma, pelo tamanho, pela cor, pelos costumes e até mesmo pela bizarrice dos modos”⁸⁵². Essa raça de homens apresenta as seguintes características: todos eles “têm o rosto grande e plano, o nariz curto, alargado [*camus*] e esmagado, a íris do olho amarelo-marrom e puxando para o preto, [...] as bochechas extremamente altas, a boca muito grande, a parte de baixo do rosto estreita, os lábios grossos e elevados, a voz estridente, a cabeça grande, os cabelos pretos e lisos, a pele bronzeada. Eles são muito pequenos, atarracados, embora magros; a maior parte tem apenas quatro pés de altura, e os maiores tem apenas quatro pés e meio”⁸⁵³. Quanto ao natural, estes povos possuem as mesmas inclinações e os mesmos costumes. São grosseiros e estúpidos. Práticas supersticiosas: “os lapões dinamarqueses”, por exemplo, “têm um grande gato a quem

⁸⁴⁸ Buffon. *Histoire naturelle*. “Variétés dans l’espèce humain”. T. III, 2009, p. 401.

⁸⁴⁹ Idem, p. 408.

⁸⁵⁰ Idem, pp. 497-498. Esse povo tem as mesmas ideias de beleza do que nós: eles “querem belos olhos, uma boca pequena, lábios proporcionais e nariz bem feito, apenas pensam diferente sobre o fundo do quadro, é preciso que a cor seja bastante preta e muito brilhante” (Idem, p. 498).

⁸⁵¹ Idem, p. 472.

⁸⁵² Idem, p. 405.

⁸⁵³ Idem, pp. 400-401.

contam todos os seus segredos e que consultam em todos os seus assuntos, que se reduzem a saber se naquele dia é preciso ir caçar ou pescar”⁸⁵⁴. Como armas, todos utilizam “o arco, a balestra”. Seus modos de vida: “todos eles vão à caça do arminho, do lince, da raposa, da marta (do gênero *martes*), para ter as peles”; “banham-se nus e todos juntos [...] e não temem ser vistos neste estado”. Sua alimentação é formada por “peixes secos, carnes de rena ou de urso, seu pão é feito apenas da farinha de ossos de peixe esmagado e misturada com casca macia do pinheiro ou da bétula, a maioria deles não usa sal, sua bebida é óleo de baleia e água, na qual infundem grãos de zimbro”. Quanto à habitação, eles vivem todos “sob a terra ou em cabanas quase que totalmente enterradas e cobertas com cascas de árvores ou ossos de peixe: alguns fazem trincheiras subterrâneas para que possam se comunicar de cabana em cabana com seus vizinhos durante o inverno”. Sobre a sexualidade: “eles oferecem aos estranhos suas esposas e filhas, e têm como grande honra que se queira dormir com elas”⁸⁵⁵.

Depois de construir o quadro com os dados etnográficos de muitos dos povos da Terra (com suas cores, formas e costumes diferentes), Buffon elenca as principais causas dessas variações constatadas. Como já foi dito, a causa física evocada é, sobretudo, o ardor do sol⁸⁵⁶; a coloração da pele é o elemento fisionômico que mais chama a atenção, já que, dentre outros objetivos, Buffon quer, sobretudo, explicar a origem dos povos negros. De acordo com sua teoria, os negros seriam originalmente brancos que progressivamente foram adquirindo seus traços característicos atuais: a cor negra. Recorrendo à teoria dos climas, Buffon certamente se lembrara de Maupertuis que sustentava a tese epigenética de transmissão hereditária dos caracteres adquiridos – o que Buffon também faz – e, ao mesmo tempo, não excluía “a influência que o clima e os alimentos podem ter”. De acordo com Maupertuis, “parece que o calor da zona tórrida é mais próprio para formar as partes que tornam a pele negra, do que as que tornam a pele branca”. Maupertuis afirma ainda não saber até onde pode ir essa influência do clima depois de longas séries de séculos⁸⁵⁷.

⁸⁵⁴ Idem, p. 402.

⁸⁵⁵ Idem, p. 404.

⁸⁵⁶ Não se pode esquecer o papel desempenhado pela alimentação, os costumes e a maneira de viver. “Admito três causas”, nos diz o autor, “todas as quais concorrem para produzir as variedades que observamos nos diferentes povos da terra. A primeira é a influência do clima, a segunda, que deve muito à primeira, é a alimentação, e a terceira, que talvez deva ainda mais a primeira e a segunda, é formada pelos costumes”. (Idem, p. 487).

⁸⁵⁷ Maupertuis. *Vénus Physique* suivie de la *Lettre sur le progres des sciences*. Paris: Édition Aubier-Montaigne, 1980, p. 141.

O clima influencia, sobretudo, a aparência do homem, determinando sua coloração. Para Buffon, quanto mais quente e excessivo for o calor, mais negra será a pele. O autor não pretende, com isso, mostrar um estatuto ontológico das raças humanas nem um essencialismo racial, mas tão somente a passagem insensível do branco ao moreno e do moreno ao negro. *Grosso modo*, o conceito de raça assume um valor instrumental, já que não existe nenhuma linha real capaz de circunscrevê-lo. Não existe apenas o ameríndio, o africano, o asiático e o europeu; e a passagem de uma variedade a outra não acontece de forma abrupta. Há sim uma miríade de variações quase que infinita. Passa-se, portanto, insensivelmente do francês ao espanhol, do espanhol ao mouro e do mouro ao negro. Portanto, dos povos mais negros aos mais brancos há uma multidão de nuances e de colorações diferentes, o que pode ser confirmado pelo mapeamento dos diferentes grupos. Não há rupturas, mas tão somente continuidades entre uma variedade e outra, e os grupos se interpenetram nas margens, havendo miscigenação e mistura sem que haja fronteiras intransponíveis.

Em todas as regiões do mundo, com exceção da América, Buffon constata a mesma relação entre o clima e a coloração. Mas, em vez de confirmar a regra, o caso dos americanos (ameríndios) parece, antes, negá-la. As populações do novo mundo suscitam um problema particular, uma vez que não apresentam, a partir de latitude similar, a mesma tonalidade de pele constatada no velho mundo. Se o clima ou a distância em relação ao polo é a causa da coloração dos homens, faz-se necessário explicar a exceção representada pela América. De acordo com o autor, dever-se-ia encontrar, “nas Antilhas, no México, no reino de Santa Fé, na Guiana, na região das Amazonas, e no Peru, negros ou, pelo menos, povos enegrecidos (*noirs*), já que estas regiões da América estão situadas sob a mesma latitude que o Senegal, a Guiné e a região de Angola na África”. Pela mesma razão, “dever-se-ia encontrar no Brasil, no Paraguai e no Chile homens semelhantes aos Cafres e aos Hotentotes”⁸⁵⁸. Seguindo a teoria, os povos americanos que habitam sob os climas tórridos deveriam ser negros, bem como os povos que habitam a zona tórrida africana. Entretanto, não é isso o que a observação constata. Os índios americanos não são negros. O que pode explicar a diferença entre a teoria e a constatação empírica?

Se os selvagens da América setentrional se assemelham aos tártaros, porque estão situados sob a mesma latitude, aqueles que estão, como os

⁸⁵⁸ Buffon. *Histoire naturelle*. “Variétés dans l’espèce humain”. T. III, 2009, pp. 526-527.

negros, sob a zona tórrida, não se assemelham a eles, qual é então a origem destes povos e qual é a verdadeira causa da diferença de coloração nos homens, uma vez que a influência do clima se encontra aqui totalmente desmentida?⁸⁵⁹

A exceção ameríndia – já que a observação aparece em desacordo com a regra – é explicada por outras causas que não fazem senão preservar a teoria, salvaguardando-a. Nesse sentido, o argumento ainda permanecerá válido, mas acrescido de uma nova proposição. Temos o seguinte: 1) o clima quente e 2) o tempo necessário de exposição a ele. Sendo assim, quanto mais quente for um lugar e mais tempo um povo estiver submetido a essa temperatura, mais escura será sua coloração de pele. O que acontece no caso ameríndio é que a temperatura do meio ambiente não é exacerbadamente elevada e, ademais, essa população não permaneceu tempo suficiente para realmente sentir os efeitos do clima.

Primeiramente, muitas circunstâncias particulares atenuam o efeito do clima nas regiões tórridas da América. De acordo com Buffon, essas circunstâncias ou causas fazem do continente americano não um clima tórrido como o encontrado na África, mas um clima temperado. A teoria é salvaguardada. Buffon afasta as dificuldades ao mostrar que os climas tropicais do Novo Mundo não são tão quentes quanto aqueles da África. Pelo contrário, a América se caracteriza por um clima relativamente uniforme, fresco e úmido, o que propicia uma relativa padronização e não diferenciação entre os grupos humanos. Diversas razões corroboram para o estabelecimento deste clima fresco e úmido e o estudo do relevo, do regime das águas e dos ventos vem confirmar esta tese:

no novo continente, a temperatura dos diferentes climas é muito mais próxima do que no antigo continente, em virtude de várias causas; é muito menos quente sob a zona tórrida da América do que sob a zona tórrida da África [...]. O calor nunca é muito forte no México, na Nova Espanha e no Peru, pois esses países são terras extremamente elevadas acima do nível ordinário da superfície do globo; o termômetro nos grandes calores não sobe tão alto no Peru quanto na França; a neve que cobre o cume das montanhas resfria o ar, e essa causa, que é apenas um efeito da primeira, influencia bastante a temperatura desse clima; também os habitantes, em vez de serem negros ou muito morenos, são apenas morenos (*basanez*); na terra das Amazonas há uma quantidade prodigiosa de águas espalhadas, rios e florestas, de modo a fazer com que o ar seja extremamente úmido e, conseqüentemente, muito mais frio do que seria em um país mais seco: aliás, deve-se observar que o vento leste, que sopra constantemente entre os trópicos, alcança o Brasil, a terra das Amazonas e a Guiana somente depois de ter atravessado um

⁸⁵⁹ Buffon. *Histoire naturelle*. “Variétés dans l’espèce humaine”. [T. III]. In: *Œuvres*, 2007, p. 384.

vasto mar, sobre o qual ele toma o frescor que, em seguida, leva a todas as terras orientais da América equinocial. É por essa razão, assim como pela quantidade de águas e florestas e pela abundância e continuidade das chuvas que essas partes da América são muito mais temperadas do que seriam sem essas circunstâncias particulares.⁸⁶⁰

Todos esses fatores contribuem para tornar o clima da América muito menos quente e mais ameno do que ele poderia ser. Por isso, não surpreende o fato de não se encontrar neste território homens negros ou mesmo marrons, tal como se pode encontrar nas zonas tórridas africanas ou asiáticas, onde as circunstâncias são bem diferentes. “Não se encontra”, diz Buffon, “negros senão nos climas da terra nos quais são reunidas todas as circunstâncias para produzir um calor constante e sempre excessivo”⁸⁶¹.

Em seguida, Buffon explica que os povos americanos são povos relativamente recentes e que, por conseguinte, não houve tempo suficientemente hábil para que diferenças sensíveis possam ter se desenvolvido neles. Duas cronologias aparecem: uma longa, aquela dos povos policiados ou do antigo mundo; outra curta, aquela dos povos da América. Isso tudo sugere que o determinismo físico da teoria dos climas deve admitir algumas variáveis e, sobretudo, deve se construir em conjunto com o histórico de migrações, já que a influência dos climas se faz sentir apenas em uma história de longa duração. Além da influência do clima, outro fator corrobora para a coloração das populações americanas: a jovialidade do povo. Os americanos são povos novos, vindos de duas frentes de imigração: da Ásia⁸⁶² e da Groelândia.⁸⁶³

⁸⁶⁰ Buffon. *Histoire naturelle*. “Variétés dans l’espèce humain”. T. III, 2009, pp. 559-560.

⁸⁶¹ Idem, p. 566.

⁸⁶² “A semelhança dos selvagens da América setentrional com os tártaros orientais lança a suspeita de que eles tivessem saído anteriormente desses povos: as novas descobertas que os russos fizeram, para além de Kamschatka, de várias terras e várias ilhas que se estenderiam até a parte oeste do continente americano, não deixariam nenhuma dúvida quanto à possibilidade de comunicação, se estas descobertas estiverem bem estabelecidas, e se estas terras forem quase contíguas; mas mesmo supondo que haja intervalos marítimos consideráveis, não é bastante verossímil que os homens tenham atravessado esses intervalos, que tenham ido eles próprios procurar essas novas terras ou que tenham sido jogados nelas pela tempestade? [...] Portanto, sou levado a acreditar que os primeiros homens que vieram à América abordaram as terras a noroeste da Califórnia, que o frio excessivo desse clima os forçou a alcançar as partes mais ao sul de seu novo lar, que eles se fixaram primeiramente no México e no Peru, de onde se espalharam em seguida por todas as partes da América setentrional e meridional; pois o México e o Peru podem ser considerados como as terras mais antigas deste continente e as mais antigamente povoadas, já que são as mais elevadas e as únicas onde os homens foram encontrados reunidos em sociedade” (Idem, pp. 561-562). Lembrando que o explorador Vitus Jonassen Bering (1680-1741), nascido na Dinamarca e de nacionalidade russa, atravessou em 1728 o estreito – que hoje tem seu nome, estreito de Bering – que liga a parte oriental do continente asiático à parte ocidental do continente americano e descobriu o Alasca. Mas de acordo com Roger, será apenas em 1778 que Buffon pensará que a migração tenha se estabelecido por meio do estreito de Bering. Em 1749, Buffon pensava que as primeiras ondas migratórias teriam sido realizadas através da Califórnia (Roger, Jacques. *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*. Paris: Fayard, 1989, p. 243). Os territórios situados mais ao norte eram pouco conhecidos

Os primeiros homens a vir para a América teriam desembarcado no noroeste da Califórnia e, em seguida, enxotados pelo frio excessivo, teriam se fixado no México e no Peru, de onde teriam se espalhado por todas as partes do continente. Outra onda, mais tardia, teria vindo da Groenlândia, sendo os habitantes do extremo norte, portanto, lapões.⁸⁶⁴

Buffon fundamenta a assertiva acerca da jovialidade dos povos americanos por meio de diversos fatores (baixa densidade demográfica e pouco desenvolvimento técnico): “a seu pequeno número, à sua ignorância e ao pouco progresso que os mais civilizados dentre eles fizeram nas artes”; o tempo em que eles estão reunidos em sociedade: “os peruanos contavam apenas doze reis, o primeiro dos quais começara a civilizá-los, de modo que não se passaram trezentos anos desde que deixaram de ser, como os outros, inteiramente selvagens”; “o pequeno número de homens que foram empregados para conquistar essas vastas regiões: seja qual for a vantagem que a pólvora poderia lhes dar, nunca teriam subjugado esses povos, se fossem numerosos”, etc.⁸⁶⁵. A importância de se estabelecer essa hipótese da jovialidade da população é marcante, uma vez que ela anula os efeitos do clima: não houve em uma população jovem um tempo suficientemente grande capaz de produzir as variações na coloração.

Em resumo, a razão da relativa uniformidade dos homens americanos vem do fato de que todos eles possuem uma mesma maneira de viver; todos os americanos eram ou ainda são selvagens ou recém-civilizados; todos eles saíram das duas sobreditas ondas imigratórias⁸⁶⁶ e conservaram até o presente os mesmos caracteres sem grande variação;

na época. A ideia dessa onda imigratória não é nova, tendo sido proposta desde 1590 por José de Acosta (Idem, p. 243).

⁸⁶³ “Pode-se também presumir, com uma probabilidade muito grande, que os habitantes do norte da América, no estreito de Davis e nas partes setentrionais da terra de Labrador, vieram da Groenlândia, que está separada da América somente pela largura deste estreito, que não é muito considerável; pois, como dissemos, esses selvagens do estreito de Davis e os da Groenlândia assemelham-se perfeitamente; e quanto à maneira pela qual a Groenlândia foi povoada, é igualmente provável que os lapões tenham aí passado a partir do Cabo Norte, que fica a aproximadamente cento e cinquenta léguas de distância; e, além disso, como a ilha da Islândia é quase contígua à Groenlândia e esta ilha não fica muito longe das Órcades setentrionais, ela foi muito antigamente habitada, havia assentamentos e mesmo colônias na Groenlândia, portanto, não seria surpreendente encontrar neste país homens brancos e de cabelos louros, que tirariam sua origem dos dinamarqueses; há alguma evidência de que os homens brancos também encontrados no estreito de Davis tenham vindo daqueles brancos europeus que se estabeleceram nas terras da Groenlândia, de onde eles facilmente passaram à América, atravessando o pequeno intervalo marítimo que forma o estreito de Davis (Buffon. *Histoire naturelle*. “Variétés dans l’espèce humain”. T. III, 2009, p. 562).

⁸⁶⁴ Duchet, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris: Albin Michel, 1995 [première édition 1971], p. 261.

⁸⁶⁵ Buffon. *Histoire naturelle*. “Variétés dans l’espèce humain”. T. III, 2009, p. 558.

⁸⁶⁶ “Há, por assim dizer, em todo o novo continente, apenas uma e a mesma raça de homens, os quais são todos mais ou menos morenos (*basanez*); com a exceção do norte da América, onde há homens

como eles se estabeleceram recentemente no novo continente, as causas que produzem as variedades não puderam agir de forma suficiente para operar efeitos sensíveis. Ademais, o clima na América não é muito desigual para o frio ou para o calor, ao contrário do que se constata no do velho mundo e, por isso, encontra-se uma homogeneidade nos caracteres.

Se o clima é o fator essencial para a diversidade de cores constatadas nos povos, “a alimentação, que faz menos do que o clima à coloração, faz muito à forma”⁸⁶⁷. No tomo II, Buffon tinha recusado a ideia de uma boa alimentação como capaz prolongar a vida⁸⁶⁸. No tomo III, a alimentação não é pensada tendo em vista esse prolongamento. Trata-se de outra coisa: a alimentação determina a boa forma física. “Alimentos grosseiros, insalubres ou mal preparados podem fazer degenerar a espécie humana, todas as pessoas que vivem miseravelmente são feias e mal feitas; em nosso próprio povo mesmo, as pessoas do campo são mais feias que as das cidades”⁸⁶⁹. Uma má alimentação pode alterar ou até mesmo degenerar e deformar a configuração física do ser humano, assim como a de outros seres vivos.

No artigo dedicado ao “Cervo” do tomo VI (1756), Buffon apresenta em maiores detalhes como essa influência da alimentação sobre a compleição física é concebida.

O que há de mais constante e de mais inalterável na natureza é a marca ou o molde de cada espécie, tanto nos animais quanto nos vegetais; o que há de mais variável e mais corruptível é a substância que os compõe. A matéria, em geral, parece ser indiferente ao receber esta ou aquela forma, e capaz de suportar todas as marcas possíveis: as moléculas orgânicas, isto é, as partes vivas desta matéria, passam dos vegetais aos animais, sem destruição e sem alteração, e forma igualmente a substância viva da relva, da madeira, da carne e dos ossos. Parece, a partir desta primeira consideração, que a matéria nunca poderá dominar a forma. Assim, seja qual for a espécie de alimento tomada por um animal, desde que ele possa extrair as moléculas orgânicas que ela contém e assimilá-las pela nutrição, este alimento não poderá mudar em nada sua forma e não terá outro efeito senão conservar ou fazer crescer seu corpo, modelando-se sobre todas as partes do molde interior, penetrando-as intimamente: o que o prova é que, em geral, os animais que vivem apenas de erva, que parece ser uma substância bem diferente da substância de seus corpos, extraem dela algo para fazer a carne e o sangue; eles se alimentam, crescem e engordam tanto quanto ou até

semelhantes a lapões, e também alguns homens de cabelos louros, semelhantes aos europeus do norte, todo o resto dessa vasta parte do mundo contém apenas homens entre os quais quase não há diversidade” (Idem, p. 557).

⁸⁶⁷ Idem, p. 572.

⁸⁶⁸ De acordo com ele, todos os homens, independentemente da região e condição social, partilham do mesmo intervalo de tempo do nascimento à morte. Isto quer dizer que a duração da vida da espécie humana, assim como da vida do animal, é irremediavelmente fixa. Não existe fonte da juventude (Buffon. *Histoire naturelle*. “Histoire naturelle de l’homme”. T. II, 2008, pp. 576-577).

⁸⁶⁹ Buffon. *Histoire naturelle*. “Variétés dans l’espèce humain”. T. III, 2009, p. 572.

mais que animais que vivem somente de carne. No entanto, observando a natureza mais detidamente, notar-se-á que, às vezes, estas moléculas orgânicas não se assimilam perfeitamente ao molde interior e que, frequentemente, a matéria não deixa de ter, de uma maneira bastante sensível, influência sobre a forma: o tamanho, por exemplo, que é um dos atributos da forma, varia em cada espécie de acordo com os diferentes climas; a qualidade e a quantidade da carne, que são outros atributos da forma, variam de acordo com os diferentes alimentos. Portanto, a matéria orgânica que o animal assimila ao seu corpo pela nutrição não é absolutamente indiferente ao receber esta ou aquela modificação, não é absolutamente apartada da forma que tinha antes, já que retém alguns caracteres da marca de seu primeiro estado; assim, ela mesma age por sua própria forma sobre o corpo organizado que nutre; embora essa ação seja quase insensível e mesmo que esse poder de agir seja infinitamente pequeno se comparado a força que constrange esse material nutritivo a assimilar-se ao molde que o recebe, deve resultar, com o tempo, efeitos muito sensíveis.⁸⁷⁰

Uma década mais tarde, no artigo “Da degeneração dos animais” presente no tomo XIV (1766), Buffon expressa essas mesmas ideias com direito a referências diretas às variedades humanas: é preciso admitir para as alterações constatadas na espécie humana

algumas outras causas unidas com a do clima: a mais geral e mais direta é a qualidade da comida; é principalmente pelo alimento que o homem recebe a influência da terra que ele habita, sendo que a do ar e do céu age mais superficialmente; enquanto esta altera a superfície mais exterior mudando a coloração da pele, a alimentação atua sobre a forma interior por suas propriedades que são constantemente relativas àquelas da terra que a produz. Vê-se no mesmo país diferenças marcantes entre os homens que ocupam as alturas e os que vivem em lugares baixos; os habitantes da montanha são sempre mais bem feitos, mais vivos e mais bonitos que os do vale; ainda mais em climas muito distantes do clima primitivo, em climas onde os frutos, as ervas, os grãos e a carne dos animais são de qualidade e mesmo de substância diferentes, os homens que deles se alimentam devem se tornar diferentes.⁸⁷¹

As variações são direcionadas e determinadas diretamente por fatores relacionados à geografia e ao clima e, indiretamente, por uma influência da alimentação. No entanto, estes dois fatores (o clima e a alimentação) não são absolutamente independentes, uma vez que o primeiro influencia e determina a flora e a fauna, isto é, exerce uma grande influência sobre os recursos e os alimentos de que os homens dispõem para sobreviver. Ambos os fatores influem também na maneira de viver e nos hábitos humanos⁸⁷².

⁸⁷⁰ Buffon. *Histoire naturelle*. “Le Cerf”. [T. VI]. In: *Œuvres*, 2007, pp. 722-723.

⁸⁷¹ Buffon. *Histoire naturelle*. “De la dégénération des animaux”. [T. XIV]. In: *Œuvres*, 2007, pp. 1018-1019.

⁸⁷² “Assim, a terra faz as plantas, a terra e as plantas fazem os animais, a terra, as plantas e os animais fazem o homem; pois as qualidades dos vegetais vêm imediatamente da terra e do ar; o temperamento e outras

Quanto ao gênero de vida e os costumes, basta comparar os tártaros com os europeus (que estão sob a mesma latitude) ou com os chineses (cuja fisionomia se assemelha bastante à dos tártaros) para ver sua importância⁸⁷³. Os tártaros são morenos, ao passo que os chineses são um pouco mais brancos e os europeus, por sua vez, são brancos. Essas diferenças são atribuídas “ao fato dos tártaros estarem sempre expostos ao ar, de não terem nem cidades nem moradas fixas, de dormirem na terra, de viverem de uma maneira dura e selvagem, já sendo razões suficientes para que eles sejam menos brancos do que os povos da Europa, aos quais não falta nada do que pode tornar a vida doce”⁸⁷⁴. Os chineses são mais brancos que os tártaros, pois “moram nas cidades, são policiados, possuem todos os meios para se proteger das injúrias do ar e da terra”, ao passo que os tártaros “estão perpetuamente expostos a elas”⁸⁷⁵.

Segundo Buffon, de alguma maneira a civilização permite aos povos se emanciparem parcialmente de todos os determinismos que normalmente influenciam o seu aspecto físico. Deste modo, os homens possuem melhores condições de vida em uma sociedade estruturada do que em um agrupamento ou em uma nação selvagem e, conseqüentemente, os homens reunidos em sociedade terão uma melhor constituição física comparada àquela dos povos selvagens.

Um povo policiado que vive em uma certa comodidade, que está acostumado a uma vida regrada, doce e tranquila, que pelos cuidados de um bom governo está a salvo de uma certa miséria e não pode faltar-lhe as coisas de primeira necessidade, será, por essa razão, composto de homens mais fortes, mais belos e mais bem feitos do que uma nação selvagem e independente, onde cada indivíduo, não recebendo nenhuma ajuda da sociedade, é obrigado a prover sua subsistência, a sofrer alternadamente a fome ou os excessos de uma comida muitas vezes ruim, a esgotar-se do trabalho ou do cansaço, a experimentar os rigores do clima sem poder proteger-se, em uma palavra, a agir mais frequentemente como animal do que como homem. Supondo esses dois povos diferentes sob um mesmo clima, pode-se pensar que os homens da nação selvagem seriam mais morenos, mais feios, menores, mais enrugados do que os da nação policiada.⁸⁷⁶

qualidades relativas dos animais, que pastam a relva, acompanham de perto as qualidades das plantas das quais se alimentam; por fim, as qualidades físicas do homem e dos animais, que vivem de outros animais e também de plantas, dependem, embora de mais longe, dessas mesmas causas, cuja influência se estende sobre seu natural e sobre seus costumes” (Buffon. *Histoire naturelle*. “Les animaux sauvages”. [T. VI]. In: *Œuvres*, 2007, p. 705).

⁸⁷³ Roger, Jacques. *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*. Paris: Fayard, 1989, p. 242.

⁸⁷⁴ Buffon. *Histoire naturelle*. “Variétés dans l’espèce humain”. T. III, 2009, pp. 570-571.

⁸⁷⁵ Idem, pp. 570-571.

⁸⁷⁶ Idem, p. 486. Na sequência desse excerto, Buffon chega inclusive a conceder certa vantagem aos povos selvagens, seguindo a ideia de uma espécie de seleção natural, pelo menos no que diz respeito ao nível individual e ao aspecto corporal. No entanto, para o autor, o homem só realiza sua humanidade em

Na América, Buffon considera que o México e o Peru são as únicas terras nas quais se encontram “homens reunidos em sociedade”. No entanto, não se constata entre os povos americanos (policidados e selvagens) as mesmas diferenças que podem ser encontradas entre povos selvagens e civilizados do velho mundo que vivem sob a mesma latitude. O motivo é o mesmo mobilizado anteriormente para explicar a peculiaridade dos índios americanos ante as populações do velho mundo que habitam na mesma latitude: a jovialidade. As civilizações que se encontram no México ou no Peru são relativamente recentes e, portanto, o gênero de vida e os costumes não tiveram tempo suficiente para produzir uma diferenciação significativa.

Conclui-se que as variedades constatadas na espécie humana são, na realidade, o resultado de causas acidentais que agem em maior ou menor grau segundo as circunstâncias, e cuja ação é capaz de produzir todas as diferenças possíveis. A espécie humana permanece única, a despeito da multiplicidade de seus caracteres e formas. “Tudo contribui”, nos diz Buffon,

para provar que a raça humana não é composta de espécies essencialmente diferentes entre si, mas que, ao contrário, havia originalmente apenas uma espécie de homem que, multiplicando-se e espalhando-se por toda a superfície da terra, sofreu diferentes transformações pela influência do clima, pela diferença dos alimentos, pelo modo de vida, pelas doenças epidêmicas e também pela mistura infinitamente variada de indivíduos mais ou menos semelhantes.⁸⁷⁷

Uma população branca pode, portanto, tornar-se negra depois de inúmeras gerações: “talvez seja necessário vários séculos e uma sucessão de um grande número de gerações para que uma raça branca tome por nuances a cor marrom e se torne, por fim, completamente negra”. Convém que o povo em questão mude de costumes e serva-se “apenas com alimentos das produções do país quente para o qual ele fora transportado”⁸⁷⁸.

sociedade e, por isso, o selvagem é homem apenas pela metade. “Se eles [os selvagens] tivessem alguma vantagem sobre aqueles [os homens em sociedade], seria a força, ou melhor, a resistência do corpo. Pode também acontecer de existir nas nações selvagens muito menos corcundas, coxos, surdos, estrábicos, etc. Esses homens defeituosos vivem e até se multiplicam em uma nação policiada, onde são sustentados, onde o forte não pode fazer nada contra o fraco, onde as qualidades do corpo fazem muito menos do que as da mente; mas em um povo selvagem, por sua vez, como cada indivíduo apenas subsiste, vive e se defende em virtude de suas qualidades corporais, sua habilidade e sua força, aqueles que, infelizmente, nasceram fracos, defeituosos ou que se tornaram inconvenientes, deixam de fazer parte da nação” (Idem, pp. 486-487).

⁸⁷⁷ Idem, p. 573.

⁸⁷⁸ Idem, pp. 525-526.

Se “o calor é necessário, não apenas na produção, mas também na conservação [da cor] dos negros”⁸⁷⁹, Buffon chega a sustentar a possibilidade inversa ou, melhor, reversa: uma população negra tornar-se branca. Isso pode acontecer se – e somente se – ela for transportada para uma região mais fria e se forem alterados os seus hábitos alimentares. Ou seja, reverte-se os processos de variação se as circunstâncias que a determinaram – e ainda a determinam – forem alteradas. A cor é uma característica hereditária, mas uma característica que pode ser alterada e modificada ao longo do tempo sob a ação persistente de outro clima.

Em suma, “o que o clima faz, o clima pode desfazer”⁸⁸⁰. A raça para Buffon não possui o caractere de uma permanência absoluta e essencial; assume o estatuto de uma convergência estabelecida entre os grupos humanos e certas condições geográficas e um gênero de vida. O negro, o lapão e o europeu são apenas estados e variações climáticas do homem; seus caracteres não são imutáveis, mas expressões históricas⁸⁸¹.

Para o autor, a variação é teoricamente reversível⁸⁸², já que a raça é o efeito das circunstâncias e não de um dado primitivo. Contudo, tanto a alteração da origem quanto a reversão se realizariam apenas no decurso de inúmeras gerações, na perspectiva de uma história de longa duração. Como todas essas alterações e variações foram produzidas pelo concurso de diferentes causas exteriores e acidentais que agiram de forma contínua durante muito tempo, é muito provável que, paulatinamente, tais características desapareçam ou se tornem diferentes do que são atualmente constatadas se estas mesmas causas deixarem de existir ou, por ventura, se elas se alterarem de acordo com outras circunstâncias.

Apesar de Buffon defender a unidade da espécie humana, ele desenvolve uma escala de importância no interior da qual uma determinada variedade de homens – notadamente, os habitantes policiados e civilizados das zonas temperadas – ocuparia a primeira posição, ou melhor, seria elevada à categoria de natureza pura, originária e

⁸⁷⁹ Buffon. *Histoire naturelle*. “Variétés dans l’espèce humain”. T. III, 2009, p. 566.

⁸⁸⁰ Roger, Jacques. *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*. Paris: Fayard, 1989, p. 242.

⁸⁸¹ Sobre isso, ver o interessante artigo de Blanckaert “Les conditions d’émergence de la science des races au début du XIXe siècle”. In: *L’Idée de “race” dans les sciences humaines et la littérature (XVIIIe-XIXe siècles)*. Paris: L’Harmattan, 2003, pp.133-149.

⁸⁸² Roger, Jacques. “Buffon et l’introduction de l’histoire dans l’*Histoire naturelle*”. In: *Buffon 88: Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon*. Paris: J. Vrin, 1992, p. 198.

primordial. As demais variedades seriam encaradas apenas enquanto degenerescência ou degradação. Aos olhos de Amor Cherni, cujo texto não trata propriamente do problema da degenerescência do homem nem da antropologia, é importante observar que “a noção de ‘degeneração’ supõe a existência de uma ‘natureza’ e declara um fenômeno de modificação ou de alteração que advém a essa natureza”⁸⁸³. Nesse sentido, como sustenta Claude Blanckaert “o homem branco da Europa não constitui, estritamente falando, uma variedade. Seria melhor falar, de acordo com os ensinamentos de Buffon [...], de um ‘protótipo’, isto é, de um homem original que, não tendo sofrido nem desnaturação nem asselvajamento, não apresenta qualquer ‘degeneração’ quando vive sob climas temperados”⁸⁸⁴. A partir desse protótipo, Buffon faz o inventário das alterações e degenerações dos agrupamentos humanos que se afastam dessa origem única.

O branco será o modelo natural e mais uma vez a ideia de nuance entrará em cena. Ela será responsável por realizar a passagem quase que imperceptível entre diferentes raças ou variedades da espécie humana. O branco, que habita entre o 40° e o 50° grau de latitude norte, aparece enquanto modelo de pureza da natureza, beleza e boa constituição. Ele aparece enquanto referência e ideal regulador. Nas palavras de Michèle Duchet, “todas as ‘variedades’ de homens se afastam ou se aproximam desse *modelo*, de acordo com a maior ou menor distância na qual elas se encontram desse clima bem temperado, que aparece como o meio humano por excelência, aquele que oferece à espécie as melhores condições de vida e de desenvolvimento”. Duchet continua dizendo que “a beleza dos corpos e a harmonia dos semblantes são os signos visíveis de uma perfeita adequação entre o meio e a espécie. O homem não é plenamente homem senão sob certas latitudes”⁸⁸⁵.

Eis o etnocentrismo confesso de Buffon. Ele se deixa ver de maneira bastante representativa. Se o homem forma uma classe própria no interior da escala dos viventes, dentre os homens, o branco europeu assume o estatuto de modelo e de perfeição da natureza, como se o autor sustentasse que esta variedade de homem formasse uma classe superior. De modo análogo, Rousseau dirá nas páginas do *Emílio* que os homens “são tudo o que eles podem ser apenas nos climas temperados”. Ou ainda, “parece que a

⁸⁸³ Cherni, Amor. “Dégénération et dépravation: Rousseau chez Buffon”. In: *Buffon 88: Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon*. Paris: J. Vrin, 1992, p. 146.

⁸⁸⁴ Blanckaert, Claude. “La classification des races au XVIIIe siècle. L’anthropologie naturaliste entre méthode et anti-méthode” *Lumière*. Numéro 14. *L’invention et la représentation des races au XVIIIe siècle*. 2009, p. 37.

⁸⁸⁵ Duchet, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris: Albin Michel, 1995 [première édition 1971], p. 255.

organização do cérebro é menos perfeita nos dois extremos. Nem os negros nem os Lapões têm o senso dos Europeus”⁸⁸⁶. No *Contrato social*, livro III capítulo VIII, Rousseau escreve que “não sendo a liberdade um fruto de todos os climas, não está ao alcance de todos os povos”⁸⁸⁷.

Para Buffon – de modo similar ao que disse Rousseau –, os lapões que estão acima desta latitude e as populações localizadas abaixo dela, como os negros, são encarados como degenerescência da espécie humana, uma vez que os dois extremos se aproximam e um “frio muito intenso e calor escaldante produzem o mesmo efeito”⁸⁸⁸. Os lapões “parecem ter degenerado da espécie humana”, nos diz o autor.

O clima mais temperado é do 40° ao 50°, é também sob esta zona que se encontram os homens mais bonitos e mais bem feitos, é sob este clima que se deve ter a ideia da verdadeira cor natural do homem, é aí que se deve tomar o modelo ou a unidade à qual se deve relacionar todas as outras nuances de cor e beleza, estando os dois extremos igualmente distantes do verdadeiro e do belo: os países policiados situados sob esta zona são a Geórgia, a Circássia, a Ucrânia, a Turquia da Europa, a Hungria, a Alemanha meridional, a Itália, a Suíça, a França e a parte setentrional da Espanha, todos esses povos são também os mais belos e os mais bem feitos de toda a terra.⁸⁸⁹

Portanto, o branco parece se instaurar como a cor primitiva da natureza que o clima, a alimentação e os costumes alteram para o amarelo, o marrom ou o negro. Afastando-se um pouco desta latitude e deste clima temperado, encontramos povos bem constituídos, mas que já estão distantes (degenerados) alguns graus do modelo originário.

Todos os povos que vivem entre o 20° e o 30° ou o 35° grau de latitude norte do antigo continente, do império Mogol até a Berbéria, do Ganges até as costas ocidentais do reino de Marrocos, não são, portanto, muito diferentes uns dos outros, se se excetuar as variedades particulares ocasionadas pela mistura de outros povos mais setentrionais, que conquistaram ou povoaram algumas dessas vastas regiões. Essa extensão de terra sob os mesmos paralelos é de cerca de duas mil léguas; em geral, os homens são aí marrons e morenos, mas, ao mesmo tempo, são bastante bonitos e bem feitos.⁸⁹⁰

⁸⁸⁶ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, pp. 266 e 267, respectivamente; ed. brasileira, p. 32.

⁸⁸⁷ *Du contrat social*. OC, III, 1964, p. 414; ed. brasileira, p. 100.

⁸⁸⁸ Buffon. *Histoire naturelle*. “Variétés dans l'espèce humain”. T. III, 2009, p. 571.

⁸⁸⁹ Idem, pp. 571-572.

⁸⁹⁰ Idem, p. 470.

Buffon constrói um sistema “do tipo primitivo-defletivo” cujo desvio coincide com a dispersão geográfica⁸⁹¹. Como vimos, o único elemento que perturba um pouco essa correlação é a oposição que Buffon constrói entre povos selvagens e povos policiados/civilizados. Os povos civilizados podem se emancipar do determinismo climático. Mas, no mais das vezes – o caso europeu é sobre isso notório –, clima e civilização coincidem. Há, portanto, um tipo primitivo que degenera à medida que se afasta de seu lugar de origem. Em outras palavras, a dispersão geográfica do homem coincide com um processo de deformação física, de alteração da coloração e de degradação dos costumes. O verdadeiro e belo localiza-se no meio – nas zonas temperadas, mais precisamente na Europa –, ao passo que as alterações degeneradas estão nos extremos.

No tomo VI da *História natural*, no capítulo dedicado aos *Animais selvagens*, Buffon afirma que as mesmas causas que produzem as variações na espécie humana produzem também as variações nas espécies animais e vegetais. Seguindo o paralelo com o capítulo das *Variedades na espécie humana*, as zonas temperadas também são as regiões em que se encontram as coisas mais temperadas ou moderadas. Nos extremos do globo localizam-se os animais e os vegetais com as características mais excessivas e imoderadas. Os homens polidos, os animais mais tranquilos e as plantas mais suaves e saudáveis se encontram, portanto, sob esses climas temperados. Vale a pena citar uma longa passagem:

como tudo está sujeito às leis físicas – até mesmo os seres mais livres se sujeitam a elas – e como os animais, assim como o homem, experimentam as influências do céu e da terra, parece que as mesmas causas que suavizaram e civilizaram a espécie humana em nossos climas produziram efeitos parecidos sobre todas as outras espécies: o lobo, que na zona temperada é, talvez, de todos os animais o mais feroz, não é tão terrível e tão cruel quanto o tigre, a pantera e o leão da zona tórrida, ou quanto o urso polar, o lince e a hiena da zona glacial. E não somente essa diferença encontra-se em geral, como se a natureza, para colocar mais relação e harmonia em suas produções, tivesse feito o clima para a espécie ou a espécie para o clima, mas encontra-se também em cada espécie, em particular, o clima feito para os costumes e os costumes para o clima. | Na América, onde o calor é menor, onde o ar e a terra são mais doces do que na África, embora situe-se sob a mesma linha, o tigre, o leão, a pantera não têm nada de assustador, a não ser o nome; não são mais os tiranos das florestas, os inimigos dos homens, tão orgulhosos quanto intrépidos, os monstros alterados de sangue e carnificina; são animais que costumam fugir diante dos homens, que

⁸⁹¹ Doron, Claude-Olivier. *Races et dégénérescence. L'émergence des savoirs sur l'homme anormal*. Histoire, Philosophie et Sociologie des sciences. Université Paris-Diderot, 2011, p. 692.

longe de atacá-los de frente, longe de fazer guerra abertamente contra outros animais selvagens, na maioria das vezes usam apenas artifícios e astúcia para tentar surpreendê-los; são animais que podem ser domados e quase amansados, como os demais. Eles então degeneraram, se sua natureza era a ferocidade unida à crueldade, ou melhor, eles não provaram senão a influência do clima: sob um céu mais suave, seu natural foi suavizado, o que eles tinham de excessivo foi temperado e, pelas mudanças que sofreram, tornaram-se somente mais conformes à terra que habitaram. | Os vegetais que cobrem a terra e que estão ainda mais atreladas a ela do que o animal que pastoreia, participam ainda mais da natureza do clima; cada região, cada grau de temperatura tem suas plantas particulares; encontram-se no sopé dos Alpes as plantas da França e da Itália, encontram-se em seu cume as dos países do norte; essas mesmas plantas do norte são encontradas sobre os picos gelados das montanhas da África. Sobre os montes que separam o império Mongol do reino da Caxemira, vê-se no lado sul todas as plantas das Índias, e fica-se surpreso ao perceber no outro lado apenas plantas da Europa. Também são dos climas excessivos que se tiram as drogas, os perfumes, os venenos e todas as plantas cujas qualidades são excessivas: *o clima temperado produz, pelo contrário, apenas coisas temperadas; as ervas mais doces, os vegetais mais saudáveis, os frutos mais suaves, os animais mais tranquilos, os homens mais polidos são o apanágio deste feliz clima.* [...] E o que prova ainda mais que tudo se tempera em um clima temperado e que tudo é excesso num clima excessivo, é que o tamanho e a forma, que parecem ser qualidades absolutas, fixas e determinadas, dependem, entretanto, como as qualidades relativas, da influência do clima: o tamanho de nossos animais quadrúpedes não se aproxima do tamanho do elefante, do rinoceronte e do hipopótamo; nossos maiores pássaros são muito pequenos se comparados com o avestruz, o condor, o casuar; e qual comparação se poderia fazer entre, de um lado, os peixes, os lagartos e as serpentes de nossos climas e, de outro, as baleias, os cachalotes, os narvais que habitam os mares do norte, ou os crocodilos, os grandes lagartos e as enormes cobras que infestaram as terras e as águas do sul? E se ainda se considerar cada espécie em diferentes climas, encontrar-se-á variedades sensíveis quanto ao tamanho e à forma; todas elas impregnam-se da tintura mais ou menos forte do clima. Estas mudanças se fazem apenas lentamente, imperceptivelmente; o grande artífice da natureza é o tempo: como ele anda sempre com passos iguais, uniformes e regulados, nada faz por saltos; mas faz tudo por graus, por nuances, por sucessão; e essas mudanças, inicialmente imperceptíveis, gradualmente se tornam sensíveis e, por fim, são marcadas por resultados os quais não se pode equivocar.⁸⁹²

Esta ideia do tipo primitivo e das variações degeneradas só pode repousar sobre uma teoria da reprodução. Sendo a raça formada por uma variedade hereditária que é transmitida de maneira constante por meio das gerações, é preciso haver a reprodução para inscrever o traço característico de uma raça na plasticidade ou nas variações

⁸⁹² Buffon. *Histoire naturelle*. “Les animaux sauvages”. [T. VI], In: *Œuvres*, 2007, pp. 704-705 (grifo nosso).

aceitáveis pela espécie de modo a constituir uma linhagem. Nesses termos, uma raça se constitui se muitos indivíduos apresentarem traços desviados dos apresentados pelo tipo primitivo e se esses mesmos indivíduos forem capazes de transmitir esses traços adquiridos às gerações futuras. Como bem disse Claude-Olivier Doron, “sem geração, não há degeneração nem raça, isto é, uma sequência constante de gerações”⁸⁹³. Em outras palavras, as variações ligadas ao meio ambiente (natureza do clima, condição geográfica e alimentação) e aos modos de vida seriam simplesmente resultados superficiais e imediatos caso não houvesse um mecanismo capaz de garantir e transmitir esses traços desviados adquiridos para as gerações futuras. As causas agiriam sobre cada geração, sendo incapazes de afetar de maneira substancial os caracteres hereditários de cada espécie. Esse mecanismo é a reprodução constante. Sem ele poderia até mesmo existir variações, mas não haveria raças.

É interessante recorrer mais uma vez a Maupertuis, já que é sabido que ele oferecera muitos materiais a Buffon. Maupertuis explica como os caracteres adquiridos podem ser transmitidos hereditariamente, formando uma variação de homens, uma raça de homens. Anos antes de Buffon, ele já havia defendido que o branco se instaurava como a cor primitiva da natureza e, por conseguinte, dos primeiros homens. Somente por fatores acidentais e causas externas é que o negro se tornou a cor predominante na África e, com isso, passou a ser transmitido hereditariamente. No entanto, como a cor primitiva (o branco originário) não foi perfeitamente extinta da gênese da população, ela reaparece de tempos em tempos dentro de populações negras, razão dos casos dos negros albinos ou negros brancos.

Sobre isso, é importante dizer que em 1744 uma criança negra albina, um *nègre blanc*, chegou à Paris. Esse menino de pele branca, filho de pais negros, foi exibido nos salões da cidade, onde animou as discussões sobre os problemas em torno da geração. A questão colocada pelo aparecimento dessa criança foi clara: como explicar que uma criança branca nasça de pais negros? São tais nascimentos acidentais que desaparecem nas gerações futuras? Ou esses indivíduos constituem ou poderão constituir uma nova variedade ou raça humana? Seria essa criança uma comprovação da tese da originalidade

⁸⁹³ Doron, Claude-Olivier. *Races et dégénérescence. L'émergence des savoirs sur l'homme anormal*. Histoire, Philosophie et Sociologie des sciences. Université Paris-Diderot, 2011, pp. 788-798. O leitor interessado poderá também consultar o artigo de Phillip R. Sloan, “The idea of racial degeneracy in Buffon’s *Histoire Naturelle*”. In: *Racism in the Eighteenth Century, Studies in Eighteenth Century Culture*, vol. III, Case Western Reserve University Press, Cleveland & London, 1973.

branca? Ela seria um retorno, entre os negros, da raça branca ancestral? Podemos colocar a questão em outros termos:

entendendo que aquilo que consideramos como o tipo negro envolve um conjunto de caracteres dentre os quais a coloração negra da pele é um traço marcante, como um casal de negros que apresenta todos os traços de sua raça poderia originar um descendente que possui justamente um dos traços particularmente marcante completamente alterado? Essa alteração possui ainda como característica particular o fato de ser um traço marcante de uma outra raça de homens – a branca. Assim, o aparecimento de um indivíduo da raça negra e de cor branca sugere peculiarmente que certos traços que caracterizam ou mesmo definem subtipos dentro de um grupo – no caso o humano – podem cambiar-se de maneira diferente e, assim, produzir novas configurações.⁸⁹⁴

Maupertuis, ainda em 1744, escreve uma *Dissertação física por ocasião do negro branco*. Apesar do tema anunciado no título, o ensaio não toca na questão da criança albina, mas sim do problema da geração dos animais de uma forma geral. No ano seguinte, em 1745, o autor amplia a primeira dissertação e compõe a *Vênus física*, composta por duas partes: “a primeira é a dissertação mencionada acima, onde aparece a primeira versão da teoria da geração de Maupertuis; a segunda trata, então, da questão particular das raças humanas e do nascimento do negro albino, tendo como tema mais importante a produção de novas espécies.”⁸⁹⁵

De acordo com sua teoria, para cada uma das variedades reconhecíveis dentro do tipo humano, houve um indivíduo ancestral que as apresentou pela primeira vez e é

⁸⁹⁴ Ramos, Maurício de Carvalho. *A geração dos corpos organizados em Maupertuis*. São Paulo: Associação Filosófica Scientiae Studia: Editora 34, 2009, pp. 233-234. As questões desenvolvidas aqui sobre os problemas da geração, particularmente sobre as teses envolvidas no aparecimento da criança albina, seguem de perto as reflexões do livro de Maurício Ramos.

⁸⁹⁵ Idem, p. 94. Segundo Maurício Ramos, “pelo exame exclusivo do *Vênus física* é fácil enganar-se e julgar que é a segunda parte dessa obra que corresponde à dissertação de 1744, em vez da primeira. Alguns autores [incluindo o próprio Maurício Ramos, no início de sua pesquisa] cometeram tal engano” (Idem, p. 94). Um bom exemplo disso foi a edição da segunda parte do *Vênus Física* presente no III volume da *Histoire naturelle* de Buffon (Texte établi, introduit et annoté par Stéphane Schmitt avec la collaboration de Cédric Crémère. Paris: Honré Champion, 2009, annexe 7, pp. 645-661). Na nota de estabelecimento do texto, os editores afirmam que “este texto foi publicado sem o nome do autor em 1744 sob o título de *Dissertação física por ocasião do negro branco*, reeditado um ano depois, ainda sem nome de autor, como segunda parte da *Vênus física*”. Todavia, eles se equivocaram. Os editores publicam, na verdade, a segunda parte da *Vênus física* e não a *Dissertação física*. Um rápido cotejo entre os capítulos da *Dissertação física* e os da *Vênus física* desfaz qualquer mal entendido. Ver Maupertuis. *Dissertation physique à l'occasion du Nègre blanc*, 1744. Consultado em 21/11/2016: https://books.google.com.br/books?id=oltT4NXxIK4C&pg=PP9&lpg=PP9&dq=dissertation+physique+%C3%A0+l%27occasion+du+N%C3%A8gre+blanc&source=bl&ots=H66dQ0DXze&sig=vK91F8hiSamMXbaBDVPWYeHekHY&hl=fr&sa=X&ved=0ahUKewj04LPY_bnQAhXCIJAKHcGsDAAQ6AEIGzAA#v=onepage&q=dissertation%20physique%20%C3%A0%20l'occasion%20du%20N%C3%A8gre%20blanc&f=false

apenas através da contínua geração de indivíduos com esse novo traço que se estabelecerá uma nova variedade de seres e de homens. Para que essa afirmação não seja apenas a descrição de algo evidente, Maupertuis busca em sua obra explicar como se produz uma variação pela primeira vez e quais mecanismos garantem a fixação de uma variedade através de uma série de nascimentos, de igual maneira, o autor pretende esclarecer como um indivíduo pode representar a reversão dessas alterações, voltando ao modelo primitivo ou originário.

Segundo Maupertuis, eventos diretos ligados à produção, transmissão e interação das partes seminais determinam tanto a produção regular dos organismos ao longo do tempo quanto a manifestação de novas formas – o aparecimento fortuito de indivíduos com traços alterados ou diferentes dos traços de seus pais. Eis o primeiro evento necessário à produção de novas espécies. Esses traços são decorrentes de modificações imperceptíveis ocorridas entre as partículas seminais. O meio ambiente (a ação do clima e da alimentação) terá um papel importante na produção desses eventos. Ao garantir que essas formas variantes se entrecruzem, há um progressivo aumento da quantidade de organismos portadores de variações. Em um dado momento, tais organismos fundarão uma nova variedade ou raça.

Como se dá a reversão desse processo, isto é, a volta ao modelo originário? Primeiramente é preciso compreender que aos olhos de Maupertuis

cada indivíduo possui tanto partículas análogas como não análogas em seus líquidos seminais. A primeira fonte possível de produção de partículas não análogas são, como vimos, alterações acidentais nos órgãos corporais cujos efeitos serão transferidos às partes seminais. Quando um tal acidente ocorre com um organismo, teremos duas formas de variação: aquela adquirida, que se expressa diretamente nas partes corporais ou órgão, e aquela hereditária, transferida às partes seminais e, assim, não observável nesse indivíduo. Se tal organismo, ou dois organismos na mesma situação, produzirem novos descendentes, poderá ocorrer, na formação destes, a expressão das partes não análogas transmitidas na mistura dos licores e, assim, eles nascerão com o mesmo traço alterado presente em um ou ambos os pais. A alteração que é assim produzida no embrião não é mais adquirida, mas hereditária.⁸⁹⁶

Para que a criança albina tenha nascido, portanto, seus pais negros devem ter-lhe transmitido partículas seminais brancas. Segundo Maupertuis, a única possibilidade disso ocorrer é terem seus pais retidos partículas ancestrais no sêmen ao longo das gerações.

⁸⁹⁶ Ramos, Maurício de Carvalho. *A geração dos corpos organizados em Maupertuis*. São Paulo: Associação Filosófica Scientiae Studia; Editora 34, 2009, p. 252.

Essas partículas ancestrais foram produzidas por um organismo cuja pele era obrigatoriamente branca. Isso já nos dá uma indicação de que a raça primordial é a branca e que a partir dela originou-se a raça negra⁸⁹⁷. Sobre a criança negra albina, a cor branca de sua pele é a expressão de partículas seminais herdadas e, portanto, não se trata de um caráter adquirido, mas sim de um fenômeno hereditário. A criança albina não é senão um retorno da cor ancestral após várias gerações.

Não obstante, não poderia se dar o contrário e, com isso, não poderia acontecer da raça negra ser a ancestral e a branca apenas uma variedade inicialmente accidental que tenha se desenvolvido em um determinado momento da história? Ora, para que essa possibilidade tenha a mesma base empírica que a primeira, é necessário que crianças negras nasçam de pais brancos. É a cor ancestral que tende sempre a reaparecer. A resposta do autor é simples: não vemos acontecer esse fenômeno; “não vemos nascer crianças negras de ancestrais brancos”. Ou melhor, “se nascem negros de pais brancos, esses nascimentos são incomparavelmente mais raros do que os nascimentos de crianças brancas de pais negros”. Nessa perspectiva, dos “nascimentos súbitos de crianças brancas entre os povos negros poderíamos talvez concluir que o branco é a cor primitiva dos homens e que o negro é apenas uma variedade que se tornou hereditária após vários séculos, mas que não apagou inteiramente a cor branca, que tende sempre a reaparecer”⁸⁹⁸.

Desta feita, e retornando ao pensamento de Buffon, vemos que o branco também pode retornar no interior de populações negras. Um retorno diferente da condição originária, pois será, doravante, símbolo de corrupção, degradação e degenerescência. Ele reaparece, segundo Buffon, em certas ocasiões, mas de tal maneira alterado que não se parece mais com o branco primitivo. Tal é o caso dos negros albinos, os brancos nascidos de pai e mãe negros. Estes indivíduos não passam de “negros degenerados de sua raça”⁸⁹⁹. Esta hipótese é plausível aos olhos de Buffon, uma vez que esses indivíduos são mais fracos e menos vigorosos do que os outros e, além disso, têm os olhos extremamente debilitados. Ainda de acordo com ele, os albinos não chegam a fundar uma variedade, um grupo racial. Eles formam indivíduos isolados, “não são uma espécie de homens particular e constante, são indivíduos singulares que formam apenas uma variedade

⁸⁹⁷ Idem, p. 260.

⁸⁹⁸ Maupertuis. *Vénus Physique* suivie de la *Lettre sur le progres des sciences*. Paris: Édition Aubier-Montaigne, 1980, pp. 141-143.

⁸⁹⁹ Buffon. *Histoire naturelle*. “Variétés dans l’espèce humain”. T. III, 2009, p. 545.

acidental”⁹⁰⁰. Há, portanto, o branco primitivo e o branco degenerado, o primeiro é signo de beleza e de virtude, ao passo que o segundo é o símbolo de distanciamento e de degenerescência:

em tudo, os dois extremos quase sempre se aproximam: de um lado, a natureza tão perfeita quanto pode ser fez homens brancos, de outro, a natureza alterada tanto quanto possível torna-os ainda brancos; mas o branco natural ou branco da espécie é muito diferente do branco individual ou acidental; nota-se exemplos nas plantas, bem como nos homens e nos animais, a rosa branca, o goiveiro (*Giroflée*) branco, etc., são muito diferentes [...] das rosas ou goiveiros vermelhos, que no outono se tornam brancos, quando sofrem o frio das noites e as pequenas geadas desta estação.⁹⁰¹

Dito isso, é fácil ver que Buffon, ao refletir sobre a dicotomia entre a natureza humana, pura, primitiva e vigorosa, de um lado, e a natureza alterada, signo de corrupção e degeneração, de outro, preserva em sua concepção antropológica um caráter, fundamentalmente, etnocêntrico. Não convém entrar no debate de Léon Poliakov de 1971 e perguntar se Buffon seria um racista *avant la lettre*⁹⁰². Muitos autores já responderam esta questão (Michèle Duchet, Jacques Roger, Claude Blanckaert)⁹⁰³.

Além da problemática da cor primitiva, do elogio da beleza e virtude de um certo grupo europeu – coincidentemente aquele no qual se insere o senhor de Montbard –, ninguém questiona que o discurso etnocêntrico de Buffon se manifesta em muitos de seus julgamentos sobre a inércia dos selvagens, sobre a preguiça dos povos que se contentam em viver de caça e pesca, sobre a estupidez dos habitantes da Guiné que vivem “em lugares selvagens, e em terras estéreis”, já “que cabe apenas a eles viver em belos vales, montes agradáveis cobertos de árvores, e campos verdes, férteis e cortados por rios e córregos agradáveis”⁹⁰⁴. Os exemplos são muitos.

⁹⁰⁰ Idem, p. 545. Maupertuis, após citar os diversos casos conhecidos de negros brancos, acrescenta, nas páginas da *Vénus física*, o testemunho de alguém que lhe assegurara “que foram encontradas no Senegal famílias inteiras desta espécie e que, nas famílias negras, não era sem exemplo nem muito raro ver nascer negros brancos” (Maupertuis. *Vénus Physique suivie de la Lettre sur le progres des sciences*. Paris: Édition Aubier-Montaigne, 1980, p. 137).

⁹⁰¹ Buffon. *Histoire naturelle*. “Variétés dans l’espèce humain”. T. III, 2009, p. 546.

⁹⁰² Léon Poliakov. *O mito ariano: ensaio sobre as fontes do racismo e dos nacionalismos*. São Paulo: Perspectiva; Ed. da Universidade de São Paulo, 1974, p. 144.

⁹⁰³ Sobre isso, ver Doron, Claude-Olivier. *Races et dégénérescence. L’émergence des savoirs sur l’homme anormal*. Histoire, Philosophie et Sociologie des sciences. Université Paris-Diderot, 2011, pp. 788 e sequência. Repassamos já os textos de Duchet e de Roger; ver o interessante artigo de Blanckaert “Les conditions d’émergence de la science des races au début du XIXe siècle”. In: *L’Idée de “race” dans les sciences humaines et la littérature (XVIIIe-XIXe siècles)*. Paris: L’Harmattan, 2003, pp.133-149.

⁹⁰⁴ Buffon. *Histoire naturelle*. “Variétés dans l’espèce humain”. T. III, 2009, pp. 502-503.

No entanto, a atitude de Buffon não vai num único sentido. Ele utiliza também os costumes dos povos ditos selvagens para criticar os hábitos europeus, sugerindo inclusive a superioridade dos primeiros perante os últimos. O conhecimento etnológico intervém em seu julgamento a respeito de sua sociedade e seus hábitos. Muito antes do capítulo sobre as variedades encontradas na espécie humana, mais precisamente nos quatro capítulos do tomo II dedicados aos estágios da vida (infância, puberdade, idade viril e velhice), ele já indica uma infinidade de informações que são mobilizadas para refletir sobre os usos e a cultura dos povos, inclusive do seu próprio. Em muitas ocasiões, ao evocar os hábitos observados em outras culturas, Buffon critica os usos de seu tempo, partilhados por seus conterrâneos, por exemplo, o hábito de enfaixar os recém-nascidos e a prática dos banhos. No capítulo dedicado à infância, Tomo II, vemos que os lapões, os indígenas e outros povos do norte mergulham os recém-nascidos na água fria e as mães se banham com suas crianças logo após o nascimento. “Com esse uso, que encaramos como bastante perigoso, as mulheres raramente perecem no pós-parto, ao passo que, apesar de todos os nossos cuidados, vemos perecer um grande número entre nós”⁹⁰⁵. No que toca à prática do enfaixamento, sobre a qual já falamos no segundo capítulo, alguns povos se contentam apenas em cobrir os bebês ou até mesmo, nos países quentes, os deixam totalmente nus: “os nativos do Sião [*siamois* – tailandeses], os japoneses, os indígenas, os negros, os selvagens do Canadá, aqueles de Virgínia, do Brasil e da maior parte dos povos da parcela meridional da América” não compartilham desse costume de enfaixar suas crianças. “Não agem eles melhor do que a gente?” Seus usos, continua Buffon, “não estão sujeitos a tantos inconvenientes quanto o nosso”⁹⁰⁶.

Rousseau lança mão de parte da explicação buffoniana para dar conta das variedades encontradas na espécie humana. Seguindo os passos do senhor de Montbard, ele atribui essas variações às diferenças de climas, de alimentos e de costumes. Aumentando ainda mais os paralelos entre os dois, Rousseau chega a sustentar nas páginas do *Emílio* uma hipótese que pode ser considerada etnocêntrica, pois parece sugerir a superioridade de certo povo ou de certos homens (sem, contudo, associar a

⁹⁰⁵ Buffon. *Histoire naturelle*. “Histoire naturelle de l’homme”. T. II, 2008, p. 476.

⁹⁰⁶ Idem, p. 477.

referência cultural/moral ao aspecto físico, como algumas passagens de Buffon parecem indicar⁹⁰⁷).

Outros textos de Rousseau sugerem uma sutil diferença, uma inversão de perspectiva. Ler Rousseau de uma maneira próxima à leitura que aqui fazemos da obra de Buffon (de um tipo originário e um desvio) é viável apenas na condição de levarmos em consideração não mais um povo (por exemplo, o europeu) como modelo, mas o homem do puro estado de natureza. Diferentemente do senhor de Montbard – e isso é fundamental –, Rousseau não identifica um povo ou um agrupamento humano ao tipo primitivo originário. Ele apenas diz que os indivíduos que se aproximam desse modelo (inatingível) não são os europeus das regiões temperadas que habitam entre os paralelos 40° e 50° de latitude norte, mas sim as populações ditas selvagens ou não-europeias. Se correta essa interpretação, poderíamos pensar que a originalidade de Rousseau estaria em inverter os termos dicotômicos da hierarquia estabelecida por Buffon. O europeu não seria mais o modelo primitivo – ou o mais próximo disso, tal como sugerem algumas passagens⁹⁰⁸ –, mas sim o mais afastado dessa origem.

Muitos textos do cidadão de Genebra reforçam esta interpretação. A história para ele se apresenta enquanto história da queda, da corrupção e da degeneração humana – de certa humanidade, pois parte-se de um dado preciso da Europa (a tirania) e explica-se o processo histórico que levou até ele, permanecendo a maioria dos povos selvagens bastante aquém deste estado. De um lado, portanto, estaria a natureza humana pura, original e primitiva, de outro, a natureza degenerada e corrupta. As sociedades históricas estariam abarcadas em uma escala que vai do máximo grau de pureza até o grau maior de corrupção ou afastamento do tipo primitivo, sem que nenhuma delas jamais alcance ou jamais tenha alcançado o modelo originário. A história dessa degeneração, a história da queda, seria propriamente a marca da humanidade. Em seus escritos, Rousseau gostaria mesmo que houvesse uma origem única e absoluta que paulatinamente corromper-se-ia e

⁹⁰⁷ Há em Rousseau uma separação radical e uma não comunicação entre aspectos físicos e morais, sendo o segundo *Discurso* a sistematização desse hiato.

⁹⁰⁸ De acordo com Buffon, “assim que o homem começou a mudar de céu e se espalhou de clima em clima, sua natureza sofreu alterações, foram leves em regiões temperadas, que supomos estarem próximas ao local de sua origem: mas elas aumentaram à medida em que ele se afastava; e quando, após séculos passados, continentes atravessados e gerações já degeneradas pela influência das diferentes terras, ele quis se acostumar a climas extremos e povoar as areias do sul e os gelos do norte; as mudanças tornaram-se tão grandes e tão sensíveis que haveria razões para acreditar que o negro, o lapão e o branco formam espécies diferentes, se, de um lado, não se estivesse assegurado que houve apenas um Homem criado e, de outro, que este homem branco, este lapão e este negro, tão dissimilares entre si, podem, no entanto, unir-se juntos e propagar em comum a grande e única família de nosso gênero humano” (Buffon. *Histoire naturelle*. “De la dégénération des animaux”. [T. XIV]. In: *Œuvres*, 2007, p. 1016).

se degeneraria, até atingir o estágio da tirania (último grau da desigualdade). Algo semelhante se passa em Buffon se considerarmos que os povos se corrompem e se degeneram ao se afastarem do modelo primitivo e de certas latitudes. A proximidade acontece na medida em que os dois autores retraçam, no fundo da multiplicidade e da variabilidade, uma identidade de origem e ambos pensam em um afastamento do tipo primitivo. Assim, do mesmo modo que, para Rousseau, a história da humanidade é a história de uma decadência, para Buffon, a história da vida é a história de uma degeneração.

Lévi-Strauss diz, em *Raça e cultura* (1952), que o estudo das línguas (acrescenta-se ainda o da música) é interessante para compreender os processos de diversidade cultural e humana⁹⁰⁹, assim como sugere o mito de Ajimarihi (alguns povos falam línguas feias e incompreensíveis, outros falam línguas bonitas e compreensíveis). Como então interpretar a diversidade cultural e a variedade linguística e musical apresentadas por Rousseau? Ora, a sequência deste capítulo tem como objetivo mostrar que as análises linguístico-musicais também podem operar na lógica binária do tipo primitivo e no seu correlato defletivo, degenerado e corrompido tal como formulada por Buffon. Há uma língua primitiva que se degenera e se altera: um processo de formação do tipo ideal e uma deformação. Para Rousseau, portanto, o movimento de desenvolvimento da linguagem é coextensivo em seu modo e em seu plano ao da humanidade e sua história⁹¹⁰, ou seja, reproduz a história natural do homem, indo da identidade primitiva à variedade atual. À medida que Rousseau identifica em suas reflexões – seja na origem seja na estrutura – música e linguagem, a perda de força expressiva que se verifica nas línguas acomete também a música e estas duas corrupções caminham juntas, de modo que ambas se afastam da língua musicada ou da palavra cantada do início.

Feitas tais considerações, talvez seja a hora de reler o *Ensaio* em vista de analisar mais detidamente as peculiaridades da teoria da linguagem de Rousseau, procurando assinalar algumas singularidades de suas reflexões sobre a linguagem e o que elas dizem sobre sua antropologia.

⁹⁰⁹ Lévi-Strauss, Claude. “Raça e História”. In: *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p. 360.

⁹¹⁰ Lévi-Strauss, Claude. “Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem”. In: *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify, 2013, pp. 50-51.

4.2 - A concepção de linguagem de Rousseau⁹¹¹

Começamos com Lévi-Strauss que, na abertura de *O cru e o cozido*, afirma que a música está do lado da cultura e não do lado da natureza (física) e, além disso, que não há uma verdadeira paridade entre música e pintura ou entre as artes gráficas e a arte musical, pois cada uma delas visa a uma certa relação com a temporalidade, o que revela uma diferença de natureza entre o domínio da música e o da pintura. As reflexões de Lévi-Strauss expressam bem a teoria de Rousseau em seus textos linguístico-musicais, sendo interessante começar as nossas por elas, citando uma passagem que aparece em nota.

Se excetuarmos, porque inverossímil, o silabar do vento nos juncos do Nilo, invocado por Deodoro, restará na natureza apenas o canto dos pássaros, caro a Lucrécio – *liquiditas avium voces* –, para servir de modelo à música. Embora os ornitólogos e os peritos em acústica concordem em reconhecer às emissões vocais dos pássaros o caráter de sons musicais, a hipótese, gratuita e inverificável, de uma relação genética entre o gorjeio e a música nem merece ser discutida. O homem não é o único produtor de sons musicais, ele compartilha esse privilégio com os pássaros, mas essa constatação não afeta nossa tese, já que, à diferença da cor, que é um modo da matéria, a tonalidade musical – tanto entre os pássaros quanto entre os homens – é um modo da sociedade. O pretendido “canto” dos pássaros situa-se no limiar da linguagem; serve à expressão e à comunicação. Os sons musicais continuam, portanto, do lado da cultura. É a linha de demarcação entre a natureza e a cultura que já não segue tão exatamente quanto se acreditou no passado traçado de nenhuma das linhas que servem para distinguir a humanidade da animalidade.⁹¹²

Anunciamos uma aproximação e, no entanto, vemos uma diferença, uma grande diferença. Para Lévi-Strauss, ao contrário do que se passa em Rousseau, a oposição entre o homem e o animal não mais coincide com a oposição cultura e natureza. A música deixa de indicar apenas a humanidade dos homens, contudo, ainda permanece do lado da cultura. Sem desdobrar todas estas questões, passemos à investigação da concepção linguística e musical de Rousseau, mostrando a inscrição da música ao sistema sociocultural dos homens.

⁹¹¹ Grande parte das reflexões a serem aqui apresentadas já foi desenvolvida, com outros propósitos, em nossa dissertação de mestrado. Por isso, retomaremos alguns dos seus pontos que interessam neste momento para nosso argumento. O leitor desejoso de obter mais informações sobre o pensamento linguístico-musical de Rousseau poderá recorrer a esta dissertação: Arco Júnior, Mauro Dela Bandeira. *A palavra cantada ou a concepção de linguagem de Jean-Jacques Rousseau*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo/SP, 2013.

⁹¹² Lévi-Strauss. *Mitológicas I. O Cru e o Cozido*. São Paulo, Cosac Naify, 2004, pp. 38-39, nota 6.

4.2.1 - A palavra cantada ou o discurso sobre a origem

Para iniciarmos nossa investigação, imaginemos um leitor desavisado que pega ao acaso o *Ensaio* de Rousseau e a partir do título arrisca formular algumas hipóteses sobre o conteúdo do livro e fazer um plano de leitura. Seu título completo é *Ensaio sobre a origem das línguas: no qual se fala da melodia e da imitação musical*. O filósofo anuncia duas partes, a primeira concernente às línguas e a segunda à música sob dois aspectos precisos: a melodia e a imitação. A mesma divisão de matérias aparece na disposição dos capítulos: alguns versam sobre a linguagem e as línguas e outros abordam questões fundamentalmente musicais. Esse leitor imaginário provavelmente se surpreenderá com a relação entre reflexões sobre a linguagem e teoria musical. O que significa, questionará ele, afirmar que a música e a língua possuem entre si alguma afinidade ou algum laço que as une? Ou melhor, qual é o lugar da música no quadro da teoria da linguagem de Jean-Jacques Rousseau e na economia do *Ensaio*? Será que se poderia pensar que se trata apenas de um paralelo sem maiores consequências para a argumentação do autor ou essa aparente confusão de temas esconde uma lógica profunda e rigorosa?

Para melhor elucidar esse ponto, vale a pena citar uma passagem em que Paul Valéry anuncia a separação existente entre as palavras e a música. Citemos:

que se evoque a linguagem e a melodia primitiva, a separação das palavras e da música, a arborescência de cada uma, a invenção dos verbos, da escrita, a complexidade figurada das frases tornando-se possível, a intervenção tão curiosa das palavras abstratas e, de outra parte, o sistema dos sons se formando, estendendo-se da voz à ressonância dos materiais, aprofundando-se pela harmonia, variando-se pelo uso dos timbres⁹¹³.

Rousseau nos oferece, a propósito da relação entre música e linguagem, uma concepção que se encontra nos antípodas daquela apresentada na *Introdução ao método de Leonardo da Vinci*. Ele não admite “a separação das palavras e da música”, tal como evocada acima por Valéry. A seu ver, música e língua formavam um todo original e necessariamente coeso, de modo que não se sabia mais até que ponto se fazia “cantar a língua e falar a música”⁹¹⁴. A relação fraternal envolvendo língua e canção – que só se

⁹¹³ Valéry, Paul. *Introduction à la Methode de L. de Vince*. Paris: Ed. Gallimard, 1957, p. 44.

⁹¹⁴ *Lettre à M. Burney et fragments d'observations sur l'Alceste de Gluck*. OC, V, 1995, p. 445. Quando a palavra eclodiu, no início da sociabilidade humana, não haveria distinção entre música, poesia e discurso. Todos esses elementos derivariam das paixões que proporcionam as variações das inflexões da voz: “Assim, a cadência e os sons nascem com as sílabas: a paixão faz falar todos os órgãos e confere à voz todo o seu brilho; assim, os versos, os cantos, a palavra, têm uma origem comum. [...] os primeiros discursos foram as primeiras canções: os retornos periódicos e compassados do ritmo, as inflexões

separaram no desenrolar de um processo de degeneração por conta das aquisições técnicas (as articulações, a escrita e a harmonia) e dos progressos históricos, econômicos, políticos e sociais⁹¹⁵ – é a característica mais marcante da teoria linguística apresentada nas páginas do livro de Rousseau.

Posto isto, inversamente ao que esse sobredito leitor poderia pensar, é notório que o *Ensaio* não reúne duas matérias distintas. O livro não aproxima dois temas diversos e heterogêneos, mas, ao contrário, música e língua participam de um duplo movimento na obra de Rousseau, a saber: elas descrevem uma gênese única e constituem uma única e mesma estrutura. De acordo com as palavras de Bento Prado Júnior,

a música ocupa, de fato, um lugar central na economia do *Ensaio*: ela se encontra, ao mesmo tempo, no ponto de partida da gênese ideal e em um dos polos da reflexão sistemática. [...] Em sua ubiquidade, ao longo do *Ensaio*, a música se apresenta como o paradigma segundo o qual a história e a essência da linguagem são pensadas⁹¹⁶.

Música e língua possuem uma origem comum. Essa tese também é compartilhada por Catherine Kintzler: “não somente música e língua derivam da mesma fonte, não somente elas são da mesma natureza, mas, ainda, uma é redutível à outra”⁹¹⁷. Para desvendar as implicações dessa relação, não é todo fora de propósito continuar nossa análise pelo detalhamento da ideia de *acento*. Adentramos ao coração do sistema linguístico desenvolvido por Rousseau, já que o acento é justamente o princípio ou o elo sobre o qual o autor situa as relações entre a língua e a música. É sobre ele que se apoia a tese de uma indistinção inicial entre língua e música. Estabeleçamos algumas questões que guiarão nossa análise neste momento do trabalho.

Primeira: o que o acento é exatamente? Pergunta cuja resposta não poderá ser encontrada de forma satisfatória ao longo do *Ensaio*, pois por mais que apareça em quase

melodiosas dos acentos, fizeram nascer, com a língua, a poesia e a música, ou melhor, tudo isso não era outra coisa senão a própria língua” (*Essai sur l’origine des langues*. OC, V, 1995, p. 410; ed. brasileira, p. 192).

⁹¹⁵ “Tendo o estudo da filosofia e o progresso do raciocínio aperfeiçoado a gramática, excluíram também da língua aquele tom vivo e apaixonado que a princípio a tornara tão cantante. [...] Assim, a melodia, começando a não permanecer tão intimamente ligada ao discurso, insensivelmente tomou uma existência à parte e a música se tornou mais independente das palavras. Então, cessaram também, pouco a pouco, esses prodígios que produzira quando não passava de acento e de harmonia da poesia e que lhe dava, sobre as paixões, o império que, depois, a palavra deixou de possuir sobre a razão” (Idem, p. 425; ed. brasileira, p. 202).

⁹¹⁶ Prado Júnior, Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008, pp. 152-153.

⁹¹⁷ Kintzler, Catherine. “Rameau et Rousseau: le choc de deux esthétiques”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Préface aux Écrits sur la musique*. Paris: Éditions Stock, 1979, p. XXXII.

todos os principais momentos e que se reconheça sua importância para a teoria rousseuniana da linguagem, o acento ainda é um conceito que aí permanece pouco esclarecido e jamais se deixa reduzir a uma acepção simples. Portanto, faz-se necessário recorrer a outros textos de Rousseau sobre música e linguagem que, juntamente com o *Ensaio*, “compõem um corpo de doutrina”.⁹¹⁸ Nesta perspectiva, vemos que no verbete homônimo do *Dicionário de música* Rousseau define o acento como “toda modificação da voz falante na duração ou no tom das sílabas e das palavras pelas quais o discurso é composto; isso mostra uma relação muito exata entre os dois usos dos *Acentos* e as duas partes da Melodia, a saber, o Ritmo e a Entonação”.⁹¹⁹ O acento introduz o fracionamento da duração e a modificação da altura do som. Em outras palavras, ele é a modificação da voz falante na duração e no tom, culminando em uma voz cantante. É justamente o elemento que faz da fala uma música.

O sentido que a palavra *acento* adquire no texto de Rousseau não é unívoco. O *Dicionário de música* diz que existem três tipos de acentos presentes no simples discurso, a saber, o “acento gramatical”, o “acento lógico ou racional” e o “acento patético ou oratório”. Citemos:

o acento gramatical que contém a regra dos acentos propriamente ditos, pelos quais o som das sílabas é grave ou agudo, e aquele da quantidade, pelo qual cada sílaba é breve ou longa; o acento lógico ou racional – que muitos confundem erroneamente com o precedente – é uma segunda espécie de acento e indica a relação, a conexão maior ou menor que as proposições e as ideias têm entre si. Este acento se marca em parte pela pontuação. Por último, o acento patético ou oratório, que, por diversas inflexões de voz, por um tom mais ou menos elevado, por um falar mais apressado ou mais lento, exprime os sentimentos pelos quais aquele que fala é agitado e os comunica àqueles que o escutam⁹²⁰.

Desnecessário dizer que é essa última acepção de acento, o acento patético ou oratório, que está presente e que importa às reflexões de Rousseau sobre as línguas primevas. No entanto, as definições de acento gramatical e acento oratório são muito similares (variações tonais e de duração), de modo que é difícil decidir o que as distingue.

⁹¹⁸ Lefebvre, Philippe. *L'esthétique de Rousseau*. Paris: Editions SEDES, 1997, p. 16. Tal expediente se justifica, pois uma peculiaridade interessante dos textos de Rousseau concernentes à música e à linguagem é que cada um deles se contamina com elementos dos demais. O *Ensaio sobre a origem das línguas*, o *Princípio da melodia*, o *Exame de dois princípios*, os artigos da *Enciclopédia*, a *Carta sobre a música francesa*, o *Dicionário de música*, entre outros escritos, são todos textos que se comunicam entre si, trocam vez ou outra fragmentos, implicam-se e confundem-se.

⁹¹⁹ *Dictionnaire de musique*. OC, V, 1995, pp. 613-614.

⁹²⁰ Idem, p. 614.

Neste ponto, as observações de Charles Duclos (1704-1772) sobre a *Gramática geral e razoada* de Port-Royal (*Remarques sur la grammaire générale et raisonnée*), publicada em 1754, podem nos ajudar a esclarecer esse embaraço. Por meio delas notamos que o acento oratório influi menos sobre as sílabas de uma palavra em relação às demais do que sobre a frase ou a fala como um todo. Citemos as *Remarques* de Duclos:

não se deve confundir acento oratório com o acento prosódico. O acento oratório influi menos sobre cada sílaba de uma palavra em relação às outras sílabas, do que sobre a frase toda em relação ao sentido e ao sentimento: modifica a própria substância do discurso, sem alterar sensivelmente o acento prosódico. A prosódia particular das palavras de uma frase interrogativa não é diferente da prosódia de uma frase afirmativa, embora o acento oratório seja muito diferente em uma e em outra. Indicamos na escrita a interrogação e a admiração; mas quantos movimentos de alma nós temos e, por consequência, quantas inflexões oratórias que não têm sinais escritos e que somente a inteligência e o sentimento podem captar! Tais são as inflexões que denotam a cólera, o desprezo, a ironia, etc. O acento oratório é o princípio e a base da declamação⁹²¹.

Duclos distingue acento oratório de acento prosódico – chamado por Rousseau de acento gramatical. Sem levar em consideração as diferenças existentes entre os dois autores, é interessante ver que ambos consideram o acento oratório como o responsável por animar todo o discurso.

A partir dessa definição, podemos investigar qual função propriamente o acento ocupa na economia do *Ensaio* e, com isso, chegar à nossa segunda questão. Ele serve para comover e emocionar outra pessoa a partir de uma emoção ou comoção previamente experimentada pelo emissor, dirá Rousseau, sendo o elo entre duas paixões: uma do emissor e outra do ouvinte.

Tudo se passa como se os primeiros sons emitidos pelos homens fossem convenientes aos sentimentos vivenciados. Tal como sugere Horácio nas páginas da *Arte poética* – ao refletir sobre a construção de um personagem, o autor precisa cuidar para que seja garantida a conveniência que a ação desse personagem deve ter em relação à sua

⁹²¹ Duclos, Charles Pinot. *Observações de M. Duclos sobre a gramática geral*. In: Arnould, Antoine; Lancelot, Claude. *Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal*. Genève: Slatkine Reprints, 1993, p. 28. Recorremos à obra de Duclos por uma simples razão: sabe-se que ela exerceu um papel decisivo para Rousseau no momento da redação do *Ensaio* e que, inclusive, ele a cita em vários momentos ao longo do livro. Aliás, Jean-Jacques se refere a Duclos, no Livro VII das *Confissões*, como seu único e verdadeiro amigo entre os homens de letras (*Les confessions*. OC, I, 1959, p. 290; ed. brasileira, p. 193).

idade⁹²² – também em Rousseau, cada tipo de sentimento e de paixão deve possuir um determinado acento que lhe seja conveniente. Nesta perspectiva, o acento funciona na teoria da linguagem de Rousseau como o meio pelo qual as inflexões de voz são moduladas em função do gênero de paixão ou sentimento que se experimenta e que se exprime (involuntariamente) àqueles que escutam – num sistema que recorda o apresentado por Condillac ao longo de seu *Ensaio sobre os conhecimentos*, abordado no capítulo anterior.

“Os acentos são mais frequentes ou mais raros e as inflexões mais ou menos agudas segundo o sentimento que a eles se liga”⁹²³. Para evidenciar isso, o autor enumera vários exemplos em suas obras. No *Exame de dois princípios*, afirma que não existe nenhum homem no mundo demasiadamente frio e desprovido de sentimento para dizer coisas apaixonadas sem jamais adocicar ou reforçar a voz⁹²⁴; o *Ensaio* de Rousseau complementa asseverando que “para comover um jovem coração, para repelir um agressor injusto, a natureza dita acentos, gritos, lamentos”, ou ainda, “as paixões têm seus gestos, mas elas também têm seus acentos” e esses acentos “nos fazem tremer”⁹²⁵.

Na concepção de linguagem de Rousseau, portanto, os acentos são utilizados para atingir e comover outra pessoa, de modo a fazer com que ela sinta aquilo que foi exprimido. Isso acontece uma vez que suas inflexões são os sintomas das paixões e, assim, penetram no fundo dos corações dos ouvintes portando movimentos análogos às paixões que os arrancaram do emissor. Tais movimentos fazem com que os ouvintes sintam aquilo que ouviram, sem que seja necessário articular um sentido às palavras. Não por acaso Saint-Preux define na carta XLVIII da primeira parte da *Nova Heloísa* “o acento oratório e patético” como “a arte de falar ao ouvido e ao coração em uma língua que não articula as palavras”⁹²⁶. Nesses termos, a concepção de linguagem de Rousseau “toma aqui o estado puro da palavra cantada”⁹²⁷; acompanha o próprio movimento da emoção; não se contentando em exprimi-lo, é sua parte integrante já que os acentos e as

⁹²² Horácio. *Arte Poética*. In: *A poética clássica/ Aristóteles, Horácio, Longino*. São Paulo: Cultrix, 2005, p. 60.

⁹²³ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 410; ed. brasileira, p. 192.

⁹²⁴ *Examen de deux principes avances par M. Rameau*. OC, V, 1995, p. 357. A mesma passagem pode ser encontrada, com algumas variantes, no texto *Princípio da melodia ou resposta aos erros sobre a música (Du Principe de la mélodie*. In: Wokler, Robert. *Rousseau on society, politics, music and language [Texte imprimé]: an historical interpretation of his early writings*. New York: Garland, 1987, pp. 454-455), já que o *Princípio da melodia* é uma versão preliminar do *Ensaio sobre a origem das línguas* e do *Exame de dois princípios desenvolvidos pelo Sr. Rameau*.

⁹²⁵ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, pp. 380 e 378, respectivamente; ed. brasileira, pp. 170 e 167.

⁹²⁶ *Julie ou la nouvelle Héloïse*. OC, II, 1961, p. 133; ed. brasileira, p. 128.

⁹²⁷ Lefebvre, Philippe. *L'esthétique de Rousseau*. Paris: Editions SEDES, 1997, p. 21.

vibrações da voz nascem diretamente das paixões e podem evocar nos ouvintes paixões idênticas às primeiras, isto é, idênticas àquelas que os fizeram nascer. Isto mostra porque o sentimento é transmitido tão fidedignamente: “o acento”, nos diz o *Emílio*, “mente menos que a palavra”⁹²⁸.

De acordo com essa teoria, os acentos possuem uma relação íntima com os sentimentos e as paixões, de sorte que não nos surpreendemos quando Rousseau afirma que o Crátilo de Platão não é tão absurdo e ridículo quanto possa parecer⁹²⁹. O acento das paixões que ofereceu à linguagem original suas primeiras palavras imitativas não está de forma alguma separado dessas paixões: “ele é o signo mal representativo; ele é antes o índice, ou seja, o sintoma”⁹³⁰. Desse modo, os acentos não estão ligados às paixões por meio de uma relação representativa. Percebemos que a arbitrariedade convencionalista da função representativa da linguagem – de acordo com a qual certos sons representam determinadas ideias por convenção – é colocada de lado nesse momento das reflexões de Jean-Jacques Rousseau. Como bem notou André Wyss:

no começo (do homem; extrapolemos: da humanidade) não é o sentido que faz o objeto da comunicação, mas o “acento”, ou seja, é possível que a “primeira palavra” tenha um significado, mas isso não pode ser outra coisa senão aquilo que sugere a maneira de dizer; em suma, o acento antecedeu o sentido, e se houvesse em seguida um sentido, ele não faria senão suprir um acento que desapareceu. [Rousseau] situa o “acento” não somente no coração do significante, mas no lugar do significado, no momento original em que o signo ainda não está dividido em “significante” e “significado”, no momento em que a expressão, simples “acento”, é o índice da paixão que comunica (melhor: que traduz), no momento em que a expressão não está ainda separada do referente, portanto, onde o signo como tal, *stricto sensu*, não existe!⁹³¹

Ou ainda, como lembrou Starobinski:

no início, a palavra não é ainda o sinal convencional do sentimento; é o próprio sentimento. Transmite a paixão sem transcrevê-la. A palavra não é um parecer distinto do ser que designa: a linguagem original é aquela em que o sentimento *aparece* imediatamente como *é*, em que a essência do sentimento e o som proferido são uma e mesma coisa. Rousseau não esquece de mencionar o *Crátilo* de Platão, pois sua descrição da *primeira língua* não faz mais que retomar, aplicando-a à

⁹²⁸ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 296; ed. brasileira, p. 65.

⁹²⁹ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 383; ed. brasileira, p. 172.

⁹³⁰ Wyss, André. *Jean-Jacques Rousseau: l'accent de l'écriture*. Neuchâtel: Editions de la Baconnière, 1988, p. 26.

⁹³¹ Idem, p. 28.

paixão e ao sentimento, a hipótese das “denominações naturais” e dos “nomes primitivos”: “O nome contém por natureza uma certa retidão”.⁹³²

Desse modo, pode-se facilmente estender à língua em sua origem (à língua originária) o que, em determinado momento do *Ensaio*, Rousseau afirmara acerca das línguas orientais, a saber: “toda sua força está nos acentos”.⁹³³ O substancial de uma língua – e é justamente isso o que interessa – está nos tons e nos ritmos, nas vibrações e inflexões da voz, isto é, na cadência dos acentos ou na musicalidade da fala. Não se trata do sentido ou do significado das palavras. Em um primeiro patamar elevam-se a língua musicada pelos acentos e seus efeitos sobre as pessoas, ou seja, sua força evocativa. Em certa medida e mesmo que sejam – ou tenham se tornado – representativas, as línguas históricas ainda guardam, umas mais do que outras, certos resquícios da língua originária. Por isso, as línguas orientais possuem maiores proximidades com a língua original do que as línguas modernas europeias.

Não encontramos somente no *Ensaio* uma associação da análise musical a uma reflexão sobre a natureza e as características próprias das línguas. A mesma dinâmica é expressa em muitos momentos do *corpus* rousseauiano, desde os verbetes escritos para a *Encyclopédie* à publicação de seu *Dicionário de Música*. Muitos de seus textos linguístico-musicais partem do mesmo princípio, qual seja: o caráter de toda música nacional provém dos acentos de suas línguas.

No verbete “Melodia” do *Dicionário de música*, a presença do acento em uma determinada língua é o elemento responsável por fazer com que ela seja própria para a música. Se existe acento, a língua convém à música. Ou seja, sua presença determina o caráter vivo, melodioso e rítmico de uma língua; em contrapartida, sua ausência faz com que a língua tenha uma melodia fria, monótona e estéril⁹³⁴. Ou ainda, no verbete “Acento”:

⁹³² Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 155.

⁹³³ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 409; ed. brasileira, p. 192.

⁹³⁴ “É o acento das línguas que determina a melodia de cada nação; é o acento que faz com que se fale cantando e que se fale com mais ou menos energia, de acordo com mais ou menos acento a língua possuir. Aquela cujo acento é mais marcado deve dar uma melodia mais viva e mais apaixonada; aquela

Denis de Halicarnasse observa, com razão, o acento em geral como a semente de toda música. Nós também devemos admitir como uma máxima incontestável que a maior ou menor recorrência do acento é a verdadeira causa que deixa as línguas mais ou menos musicais: pois qual seria a relação da música ao discurso, se os tons da voz cantante não imitam os acentos das palavras?⁹³⁵

Sendo a música da mesma natureza que a língua, sua qualidade varia de acordo com o tipo de inflexão próprio a cada gênio nacional, segundo o grau de acentuação de sua língua própria. Se a presença do acento torna a língua própria para a música, qual seria, indaga Rousseau em 1752, o caso da França e da língua francesa? Seria ela própria para a música?

Na *Carta sobre a música francesa*, o autor também havia associado sua análise musical a uma reflexão sobre a natureza e a característica de cada uma das línguas envolvidas no debate da época – conhecido como a querela dos Bufões –, no caso, a língua francesa e a língua italiana⁹³⁶. Neste texto, Rousseau diz claramente seu princípio: “toda música nacional extrai seu principal caráter da língua que lhe é própria” e que “é principalmente a prosódia da língua que constitui esse caráter”⁹³⁷. A partir dessas premissas, ele conclui de forma categórica que “não há nem ritmo nem melodia na música francesa, porque a língua não os admite”. Já que o francês não é uma língua *acentuada*, pode-se afirmar que “os franceses não possuem música e não podem possuí-la”⁹³⁸. O texto de Rousseau consagra por via de consequência a superioridade da música italiana sobre a música francesa. Se houver na Europa “uma língua própria à música, é certamente a italiana; pois esta língua é doce, sonora, harmoniosa e acentuada como nenhuma outra, e essas quatro qualidades são precisamente as mais convenientes ao canto”⁹³⁹. Já o francês – que substituiu o acento pela afetação no falar acreditando, com isso, possuir inflexões na voz⁹⁴⁰ – não se presta, de forma alguma, para a música.

que tem pouco ou nenhum acento só pode ter uma melodia lânguida e fria, sem caractere e sem expressão” (*Dictionnaire de Musique*. OC, V, 1995, p. 885).

⁹³⁵ Idem, p. 614.

⁹³⁶ “Se se perguntar qual de todas as línguas deve ter uma melhor gramática, eu responderia que é a do povo que raciocina melhor; e se perguntarem qual de todos os povos deve ter uma melhor música, eu diria que é aquele cuja língua é mais apropriada a isso” (*Lettre sur la musique française*. OC, V, 1995, p. 297).

⁹³⁷ Idem, p. 294.

⁹³⁸ Idem, p. 328.

⁹³⁹ Idem, p. 297.

⁹⁴⁰ Não se deve confundir, insiste Rousseau, acento oratório com afetação. Esta última somente entra em cena quando o primeiro há muito já deixou de exercer seu papel. Rousseau escreve no *Emílio*: “sendo a primeira lei do discurso a de se fazer ouvir, o maior erro que se possa cometer é falar sem ser ouvido.

Rousseau nem sempre pensou dessa maneira. Na *Carta sobre a ópera italiana e francesa*⁹⁴¹, ele prefere e valoriza a música francesa em relação à italiana. A superioridade da música italiana foi concebida apenas posteriormente, como o próprio autor relata nas páginas do livro VII das *Confissões* sobre suas experiências quando morou em Veneza.

De Paris tinha eu trazido o preconceito contra a música italiana: porém tinha também recebido da natureza aquela sensibilidade contra a qual de nada adiantava os preconceitos. Em breve sentia pela música italiana a paixão que ela inspira a todos os que são talhados para julgar⁹⁴².

Como bem observou Yasoshima, se é verdade que a *Carta sobre a ópera italiana e francesa* pode ser datada entre dezembro de 1744 e setembro de 1745, um de seus elementos mais curiosos “não é propriamente a defesa da ópera francesa”, pois antes de conhecer a Itália, “Rousseau fora um grande admirador da tradição musical da França”, mas justamente o fato de ter iniciado a redação deste mesmo opúsculo logo “após o seu retorno de Veneza” – que se deu em agosto de 1744 (em 1743, Rousseau se tornara secretário do embaixador da França em Veneza) –, “onde seus sentidos haviam se alterado de tal maneira que nosso filósofo passaria a defender a música italiana com inextinguível fervor e entusiasmo”⁹⁴³. Em seus *Fragmentos autobiográficos*, Rousseau precisa que sua completa conversão à música italiana aconteceu apenas no momento em que se deram as primeiras representações dos bufões em Paris, em agosto de 1752.

Vangloriar-se de não ter nenhum acento é vangloriar-se de tirar a graça e a energia da frase. O acento é a alma do discurso, dá-lhe o sentimento e a verdade. O acento mente menos que a palavra; talvez por isso seja tão temido pelas pessoas bem-educadas. É do costume de falar tudo no mesmo tom que veio o hábito de ironizar as pessoas sem que elas o percebam. Sucedem ao proscrito acento maneiras ridículas de pronunciar, afetadas e sujeitas à moda, tais como as que se observam principalmente nos jovens da corte. Essa afetação da fala e das atitudes é o que geralmente torna o contato com o francês repugnante e desagradável para as outras nações. Em vez de pôr acentos no que fala, põe afetação. Não é essa a maneira de despertar a simpatia das pessoas” (*Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 296; ed. brasileira, p. 65).

⁹⁴¹ Ver a este respeito a *Carta sobre a ópera italiana e francesa* (*Lettre sur l'opéra italien et français*. OC, V, 1995, pp. 247-257) – manuscrito inacabado, sem título, não publicado em vida e datado provavelmente entre dezembro de 1744 e setembro de 1745 – em que Rousseau defende e valoriza a música francesa justamente naqueles pontos que mais tarde serão por ele criticados (Pot, Olivier. In: Rousseau, J.J. “Introductions”. OC, V, 1995, pp. LXXIV-LXXXI). Ver também o livro de Philippe Lefebvre, *L'esthétique de Rousseau*, especialmente as páginas 13 e 14.

⁹⁴² *Les confessions*. OC, I, 1959, pp 313-314; ed. brasileira, p. 208.

⁹⁴³ Yasoshima, Fábio. *Entre o canto das paixões e os artifícios da harmonia: o pensamento musical de Rousseau contra o sistema harmônico de Rameau*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo São Paulo/SP, 2017, p. 37.

Desde a infância amei a música francesa, a única que conhecia; ouvi música na Itália e amei-a sem desgostar da outra, a preferência recaía sempre sobre a que ouvia por último. Foi somente após ter ouvido ambas no mesmo dia e no mesmo teatro que a ilusão se desvaneceu e senti até que ponto o hábito pode fascinar a natureza e fazer-nos considerar bom o que é mau, e belo o que é horrível.⁹⁴⁴

A preponderância da música italiana fica bastante clara na *Carta sobre a música francesa*. Esta carta, escrita em 1752, apareceu em novembro de 1753, período em que Paris vivia uma efervescência de debates teóricos em torno da música francesa e italiana. Tais debates ficaram conhecidos como a Querela dos Bufões e não é exagero afirmar que eles dividiram a cidade em dois partidos mais entusiastas do que se tratasse dum negócio de Estado ou religião: de um lado estavam aqueles adeptos da música francesa, de outro, os partidários da música italiana. O livro VIII das *Confissões* relata em uma longa passagem como Paris se dividiu e vivenciou um período de grande debate acerca da música quando da entrada em cena, em agosto de 1752, da ópera bufa.

Algum tempo antes de levarem à cena *Le Devin du village*, haviam chegado a Paris artistas italianos que obtiveram permissão para representar no palco da Ópera e ninguém pôde prever o efeito que ali iam causar. Apesar de detestáveis, e apesar da orquestra, então muito bisonha, estropiar à vontade as peças que lhes davam, os italianos não deixaram de fazer à Ópera francesa um mal que nunca foi reparado. A comparação entre aquelas duas músicas, ouvidas no mesmo dia e no mesmo teatro, desobstruiu os ouvidos franceses: não houve mais quem pudesse suportar o arrastar de sua música depois do tom vivo e marcado da italiana. [...] Os bufões atraíam para a música italiana admiradores ardentes. Paris inteira se dividiu em dois partidos entusiastas, como se tratasse dum negócio de Estado ou de religião. Um, mais poderoso, mais numeroso, composto pelos grandes personagens, os ricos e as mulheres, apoiavam a música francesa; o outro partido, mais ardente, mais altivo, mais entusiasta, era composto pelos verdadeiros conhecedores, pessoas de talento, homens de gênio. O pequeno pelotão se reunia na Ópera, sob o camarote da rainha. O outro enchia todo o resto da plateia e do salão, mas o foco principal ficava sob o camarote do rei. Eis de onde partiram os nomes célebres naquele tempo, de *Coin du Roi* e *Coin de la Reine*. A discussão, ao animar-se, produziu impressos. O *Coin du Roi* quis fazer zombarias: foi alvo dos motejos por meio de *Petit Prophète*; quis meter-se a arengar: foi esmagado pela *Lettre sur la musique française*. Estes dois livros, um de Grimm e outro meu, são os únicos que sobreviveram à disputa: todos os outros já desapareceram. Mas, o *Petit Prophète*, que teimaram muito tempo em atribuir à minha pessoa, foi levado em brincadeira e não causou a menor indignação contra o autor, ao passo

⁹⁴⁴ *Fragments autobiographiques*. OC, I, 1959, pp. 1116-1117. Quem chamou pela primeira vez nossa atenção para essa passagem foi Fabio Yasoshima.

que a *Lettre sur la musique* foi levada a sério e sublevou contra mim a nação inteira, que se julgou ofendida em sua música⁹⁴⁵.

Com a *Carta sobre a música francesa*, Rousseau lança a pá de cal no debate ao criticar virulentamente a música francesa e, com isso, suscita não somente o escândalo do partido que a admirava e a defendia, mas também o mal-estar dos Filósofos e dos partidários do *Coin de la Reine*⁹⁴⁶. Nela, Rousseau atribui ao italiano moderno a musicalidade que, no *Ensaio*, é apanágio da língua originária. Contrariamente ao que afirmara na *Carta*, portanto, o autor não excetua nem mesmo a língua italiana nas páginas do *Ensaio*.

Toda língua em que se pode colocar várias árias de música sobre as mesmas palavras não possui um acento musical determinado. Fosse ele determinado, a ária também o seria. Contanto que o canto seja arbitrário, o acento nada vale. As línguas modernas da Europa estão, todas, mais ou menos no mesmo caso. *Não excetuo sequer a italiana. A língua italiana, tanto quanto a francesa, não é em si mesma musical. A diferença reside unicamente em que uma se presta à música e outra não.*⁹⁴⁷

No *Ensaio*, a língua italiana é apresentada como uma língua que já sofrera certa degeneração e decadência, pois sem musicalidade – o que parece contradizer a argumentação desenvolvida na *Carta sobre a música francesa*. Devemos considerar o contexto específico de cada um destes textos. Como bem lembra Daniela de Fátima Garcia,

sendo o *Ensaio* o texto teórico, podendo até ser considerado um extrato do segundo *Discurso*, sua função é a de investigar historicamente a origem e evolução das línguas, dentro de um contexto amplo levando em consideração todas as causas envolvidas [...]. Inserida em um contexto mais limitado e específico, a argumentação da *Carta* [...] se atém a uma problemática estética bem definida, na qual é preciso “tomar um partido”, encontrando uma solução plausível. Dentre as soluções possíveis, entre as duas que se apresentam, o italiano parece ser a melhor opção, pois representa uma reconciliação, uma união entre os aspectos artificiais e alguns elementos naturais que ainda sobrevivem intrínsecos a essa língua.⁹⁴⁸

⁹⁴⁵ Idem, pp. 383-384.

⁹⁴⁶ Pot, Olivier. In: “Introductions”. *OC*, V, 1995, p. CII.

⁹⁴⁷ *Essai sur l'origine des langues*. *OC*, V, 1995, p. 392 (grifo nosso); ed. brasileira, p. 179.

⁹⁴⁸ Garcia, Daniela de Fátima. *A música sob a perspectiva crítica de Rousseau: uma análise da carta sobre a música francesa*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). IFCH-Unicamp, Campinas/SP, 2008, pp. 90-91.

No *Ensaio*, as línguas modernas europeias (incluindo a italiana) são definitivamente pensadas em termos de decadência em relação à origem⁹⁴⁹. Aliás, diz o *Dicionário de música*, nenhuma língua é perfeitamente musical⁹⁵⁰. Numa perspectiva de história de longa duração, portanto, a língua italiana quando comparada com as línguas orientais ou a grega antiga já apresenta os traços da corrupção e da degeneração. Mesmo se considerarmos que o fim será o mesmo para todas as línguas (não havendo exceções), podemos ao menos pensar em graus de proximidade ou afastamento em relação ao modelo originário traçado. Cada língua atual ocuparia uma posição em uma escala, sendo a italiana melhor posicionada em relação a este modelo do que a francesa.

O título completo do *Ensaio* anuncia dois aspectos concernentes à música (a melodia e a imitação). Devemos na sequência explicar o uso que o autor faz desses dois conceitos antes de passarmos às considerações sobre as alterações sofridas pelas línguas. Com isso, compreenderemos melhor tanto os poderes imitativos da língua originária quanto seu íntimo vínculo de origem com a música. Começemos com a melodia, já que Rousseau havia afirmado no verbete “Acento” de seu *Dicionário* uma relação importante entre ela e este.

Sempre valorizada nos textos de Rousseau, a preeminência da melodia sobre a harmonia se faz ver nitidamente no opúsculo intitulado *Do princípio da melodia*, no *Exame de dois princípios*, no *Ensaio sobre a origem das línguas* e em alguns verbetes de seu *Dicionário de música*. Isso nos leva diretamente ao debate musical entre ele e o renomado compositor de Dijon, Jean-Philippe Rameau (1683–1764) que, por contraste, defendia um modelo harmônico e sua primazia sobre a melodia. Não é o caso de dizer que Rameau não considere a melodia como um elemento importante para a música, nem que Rousseau rejeite pura e simplesmente toda a harmonia de suas reflexões musicais. Ao ler os textos as coisas se revelam nitidamente mais complicadas. Conquanto reconheçamos a importância que uma comparação rigorosa entre as obras de Rousseau e Rameau traria para o presente trabalho, limitaremos nossa análise ao papel ocupado pela

⁹⁴⁹ Durand-Sendrail, Béatrice. “Mythe de la perfection linguistique dans l’*Essai sur l’origine des langues*”. In: *Études Jean-Jacques Rousseau*. Reims: Editions A L’Écart, 1992, p. 86.

⁹⁵⁰ *Dictionnaire de musique*. OC, V, 1995, p. 615.

melodia nas discussões sobre a origem hipotética e ficcional das línguas⁹⁵¹.

No texto *Do princípio da melodia* – versão preliminar do *Ensaio* que se insere entre este e o segundo *Discurso* –, vemos que a melodia nascida com as palavras servia como uma espécie de complemento destinado a suprir as lacunas provocadas pela ausência de articulações nas línguas.

A melodia, nascendo com a língua, enriquece-se, por assim dizer, da pobreza desta. Quando possuíamos apenas poucas palavras para fornecer muitas ideias, era preciso necessariamente dar diversos sentidos a estas palavras, compô-las de diversas maneiras, dar-lhes diversas acepções que somente o tom distinguiu, empregar torneios figurados, e como a dificuldade de se fazer entender permitia dizer coisas interessantes, dizia-se com fogo e por isso mesmo dizia-se com dificuldade; o calor, o acento, o gesto, tudo animava os discursos em que era preciso mais fazer sentir do que entender. É assim que a eloquência precede o raciocínio e que os homens foram oradores e poetas muito tempo antes de serem filósofos.⁹⁵²

Nas palavras de Philippe Lefebvre, “a melodia, nascida com a palavra, tem imediatamente por função completar o que a palavra falada não pode exprimir, sobretudo em uma época em que a linguagem é ainda pobre”⁹⁵³. A melodia e o canto devem nascer e se formar com a língua, pois cada língua necessita “suprir as articulações” que são difíceis de serem feitas “por sons mais modificados”. É preciso, insiste Rousseau, “colocar as inflexões da voz e os acentos no lugar das palavras e das sílabas”⁹⁵⁴. Falar-se-ia menos, cantar-se-ia mais.

De modo similar ao exposto no *Princípio da melodia* – sem, todavia, tratar a língua das origens pela ótica da carência (como se ela ainda não realizasse as melhores performances) –, Rousseau escreve no capítulo II do *Ensaio* que apesar de fazerem “da linguagem dos primeiros homens línguas de geômetras”, “vemos que elas foram línguas de poetas”⁹⁵⁵. Isso significa, precisa o autor no capítulo IV, que

⁹⁵¹ O leitor desejoso de obter mais informações sobre as relações entre Rousseau e Rameau não pode deixar de consultar, em língua portuguesa, o trabalho de Fábio Yasoshima. Este intérprete não reduz o debate a um registro anedótico ou de pura curiosidade biográfica. Entre outras coisas, Yasoshima apresenta os textos de Rameau sem de antemão ter escolhido o partido de Rousseau (*Entre o canto das paixões e os artifícios da harmonia: o pensamento musical de Rousseau contra o sistema harmônico de Rameau*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo São Paulo/SP, 2017).

⁹⁵² *Princípio da melodia*. In: Wokler, Robert. *Rousseau on society, politics, music and language (Texte imprimé): an historical interpretation of his early writings*. New York: Garland, 1987, p. 450.

⁹⁵³ Lefebvre, Philippe. *L'esthétique de Rousseau*. Paris: Editions SEDES, 1997, p. 20.

⁹⁵⁴ *Princípio da melodia*. In: Wokler, Robert. *Rousseau on society, politics, music and language (Texte imprimé): an historical interpretation of his early writings*. New York: Garland, 1987, p. 448.

⁹⁵⁵ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 380; ed. brasileira, p. 169.

como as vozes naturais são inarticuladas, as palavras possuiriam poucas articulações, algumas consoantes interpostas, apagando o hiato das vogais, bastariam para torná-las correntes e fáceis de pronunciar. Em contrapartida, os sons seriam muito variados, a diversidade dos acentos multiplicaria as vozes; a quantidade e o ritmo constituiriam novas fontes de combinações de modo que as vozes, os sons, o acento, o número, que são da natureza, deixando às articulações, que são convenções, bem pouco a fazer, cantar-se-ia em lugar de falar.⁹⁵⁶

A melodia é definida por Rousseau no verbete homônimo do *Dicionário* como a “sucessão de sons ordenados de tal maneira segundo as leis do ritmo” (entendido como diferença na duração e no valor dos sons) “e da modulação”, de sorte “que ela forma um sentido agradável ao ouvido; a melodia vocal se chama canto; e a instrumental, sinfonia”⁹⁵⁷. No *Ensaio*, a sinfonia não tem lugar nas reflexões sobre a língua primeva, mas sim a melodia vocal e o canto. A consubstancialidade da música e do arquétipo de uma língua originária é afirmada logo no final do capítulo II do *Ensaio*, no momento em que Rousseau diz que “as primeiras línguas foram cantantes e apaixonadas”⁹⁵⁸. Elas eram melodiosas, pois promoviam uma sucessão rítmica de sons diversamente modulados. Não poderia ser diferente já que a impressão sucessiva dos acentos formava uma melodia, com tons e ritmos próprios de uma música.

Os textos linguístico-musicais de Rousseau valorizam o aspecto vocálico da melodia, opondo-o ao aspecto surdo e consonântico (incapaz de expressar os sentimentos). Nesses termos, a vocalização se apresenta imediatamente sob a forma da melodização. E a primeira ocorrência da música no *Ensaio* no capítulo II é reveladora sobre o assunto e deve reter toda nossa atenção. Ela confirma que Rousseau privilegia a voz humana e não qualquer tipo de manifestação musical. Como bem observou Catherine Kintzler “não é música como um fenômeno sonoro global que é aqui designado. A distinção entre objeto sonoro e fenômeno vocal toma então sua plena significação.”⁹⁵⁹ A música dessa língua originária se apresenta como o canto e, portanto, está essencialmente vinculada à voz humana e aos elementos morais. De todas as propriedades dessa língua arquetípica, as que dizem respeito ao seu caráter acentuado e vocálico são as mais ricas em consequência. Kintzler continua dizendo que a música “deve seus efeitos a um

⁹⁵⁶ Idem, p. 383; ed. brasileira, p. 172.

⁹⁵⁷ *Dictionnaire de musique*. OC, V, 1995, p. 884.

⁹⁵⁸ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 381; ed. brasileira, p. 170.

⁹⁵⁹ Kintzler, Catherine. *Poétique de l'opéra français de Corneille à Rousseau*. Paris: Minerve, 1991, p. 447.

acontecimento moral e humano. A voz humana, que não se parece com nenhum outro objeto sonoro, é sua essência”⁹⁶⁰.

As línguas primevas não eram nem metódicas nem razoadas, quase não possuiriam articulações, apenas “algumas consoantes interpostas, apagando o hiato das vogais”. Para Rousseau, a presença de articulações é um índice seguro dos processos de racionalização e de desenvolvimento sofridos por uma língua, pois são difíceis de serem produzidas sem o auxílio de exercícios e do aprendizado. Acerca dessa convencionalidade das articulações, em oposição aos acentos (naturais e espontâneos), o início do capítulo IV do *Ensaio* é particularmente instrutivo:

os sons simples saem naturalmente da garganta, permanecendo a boca naturalmente mais ou menos aberta; mas as modificações da língua e do palato que *fazem articular* exigem atenção, exercício; não se as faz sem o querer; todas as crianças têm necessidade de aprendê-las e várias não o conseguem facilmente.⁹⁶¹

Vemos, pois, que as articulações – que não são senão convenções –, possuem pouca coisa a fazer na origem das línguas. Segundo André Wyss,

pertencem à natureza aquilo que concerne ao som e à abertura da boca, isto é, sumariamente, as vogais; necessita de uma aprendizagem tudo aquilo que demanda ser articulado, ou seja, as consoantes: “exercício”, “atenção”, “aprender”, “conseguir”, denotam obstáculos e situam a articulação do lado de uma comunicação voluntária, utilitária, ‘metódica e razoada’, enquanto, por contraste, as vogais aparecem como o elemento essencial de uma comunicação sem esforço e mais passiva.⁹⁶²

A espontaneidade e naturalidade dos acentos vocálicos prevalecem sobre os elementos convencionais. Temos, portanto, os simples sons ou as vozes desarticuladas, de um lado, e as articulações e convenções, de outro. Se para Rousseau as primeiras vozes são simples sons originados de modo natural e espontâneo tendo como fonte anatômica a glote, as vozes das articulações, por sua vez, são originadas a partir de convenções tendo como fonte anatômica os lábios, o palato e a língua. Do lado da voz, temos os simples sons emitidos pela garganta (*gosier*) e modificados pela glote; do outro lado, as articulações derivadas de aquisições técnico-cognitivas.

⁹⁶⁰ Idem, p. 447.

⁹⁶¹ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 382 (grifo nosso); ed. brasileira, p. 171.

⁹⁶² Wyss, André. *Jean-Jacques Rousseau: l'accent de l'écriture*. Neuchâtel: Editions de la Baconnière, 1988, p. 23.

Antes que o leitor se confunda com as terminologias empregadas por Rousseau, é necessário esclarecê-las. A identificação anunciada no capítulo IV entre “simples som” e simples vozes – em oposição às “articulações” – parece se embaralhar ao longo dos demais capítulos que insistem em uma diferença entre sons e vozes. Lemos no capítulo VII o trecho seguinte:

nossos pretensos acentos não passam de vogais ou de sinais de quantidade, *não marcam nenhuma variedade de sons*. A prova está em que todos esses acentos se revelam ou por tempos desiguais ou *por modificações dos lábios, da língua, do palato, que determinam a diversidade das vozes, nenhum pelas modificações da glote, que é o que determina a diversidade de sons*.⁹⁶³

Na sequência, Rousseau sugere – de modo semelhante ao presente no quarto capítulo – que “as modificações da glote” ensejam um tipo de acento e que outros são oferecidos “variando as aberturas da boca ou as posições da língua”⁹⁶⁴. O importante nesse capítulo VII é a distinção que aparece entre som e voz. No capítulo V, o autor já havia afirmado que “se escreve as vozes e não os sons”⁹⁶⁵, sugerindo alguma diferença entre estes termos. Tal emprego é confirmado no capítulo XII:

uma língua que não tenha, pois, senão *articulações e vozes*, possui somente a metade de sua riqueza; na verdade, transmite ideias, mas, para transmitir sentimentos e imagens, *necessitar-lhe-ia ainda um ritmo e sons*, isto é, uma melodia: eis o que a língua grega possuía, e falta à nossa.⁹⁶⁶

No capítulo IV, as simples vozes ou vozes naturais não são articuladas e, por isso, são capazes de expressar os sentimentos, ao passo que nas demais ocorrências o termo “voz” permanece ao lado da articulação. Uma oposição entre “as primeiras vozes” arrancadas pelas paixões, revelando a naturalidade e a espontaneidade da voz humana e, por sua vez, as “vozes” articuladas. Para Kintzler, essa é apenas uma contradição de “pura terminologia”, já que nesse segundo momento, as “vozes” designam “as sonoridades linguísticas posteriores ao trabalho completo do aparelho fonador”⁹⁶⁷, portanto, depois das primeiras vozes. Temos, então, o seguinte esquema: 1) a voz humana: “as primeiras

⁹⁶³ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 391 (grifo nosso); ed. brasileira, pp. 177-178.

⁹⁶⁴ Idem, p. 392; ed. brasileira, p. 178.

⁹⁶⁵ Idem, p. 388; ed. brasileira, p. 176.

⁹⁶⁶ Idem, p. 411 (grifo nosso); ed. brasileira, p. 193.

⁹⁶⁷ Kintzler, Catherine. *Poétique de l'opéra français de Corneille à Rousseau*. Paris: Minerve, 1991, p. 453.

vozes” (naturais); 2) modificações derivadas da glote: “simples sons” (naturais); 3) modificações derivadas dos lábios, da língua e do palato: “as vozes”⁹⁶⁸ (articuladas).

Findo este breve parêntesis, vemos que o *Ensaio* – e não somente ele – encerra uma oposição entre dois elementos, um original (o acento) e outro que vem em seu encaixe, querendo roubar seu lugar, a saber, a articulação. Se o acento é definido como a maneira pela qual a voz modula suas inflexões (sua altura, sua intensidade e seu ritmo), a articulação, por sua vez, engloba os elementos consonantais que introduzem certas fissuras na trama sonora das vogais. Catherine Kintzler afirma que

a articulação se apresenta como uma quebra material e brutal no tecido contínuo da fluidez vocálica; ela o decompõe em unidades distintas, materialmente isoláveis e contáveis. Efeito de uma modificação tardia, se seguirmos a ordem genealógica estabelecida por Rousseau, a articulação aparece como superposta: é um suplemento puramente mecânico, ela se sobrepõe à essência vocal. Nas línguas modernas, acaba invadindo a quase totalidade do material linguístico e oculta em grande parte a essência da voz.⁹⁶⁹

A articulação tende a deslocar ou substituir a espontaneidade da vocalização. No decorrer da história, a energia do acento acaba por se perder. O autor indica que

quem quer que estude a história e o progresso das línguas verá que mais monótonas se tornam as vozes, mais as consoantes se multiplicam e que aos acentos que desaparecem, as quantidades que se igualam são substituídas por combinações gramaticais e por novas articulações. [...] À medida que as necessidades crescem, os negócios se complicam, as luzes se expandem, a língua muda de caráter. Torna-se mais justa e menos apaixonada, substitui os sentimentos pelas ideias, não fala mais ao coração, mas à razão. Por isso mesmo o acento se extingue e a articulação se estende; a língua fica mais morosa, mais surda e mais fria. Tal progresso, [escreve Rousseau] parece-me perfeitamente natural.⁹⁷⁰

Crivadas por elementos convencionais (consoantes mudas e articulações), as línguas tendem a perder suas inflexões acentuadas no decorrer da história, tornando suas vogais monótonas e apagadas. A regra de Rousseau é simples: quanto mais articulações houver, menos acentuada será uma língua.

⁹⁶⁸ O leitor interessado em melhor compreender o funcionamento e a formação da voz humana a partir de sua organização fisiológica e a importância da glote, poderá consultar as *Mémoires sur les causes de la voix de l'homme et de ses différents tons* de Denis Dodart (1634-1707), publicadas nas *Mémoires de l'Académie royale des sciences*, em 1700, 1706 e 1707.

⁹⁶⁹ Idem, p. 452.

⁹⁷⁰ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 384; ed. brasileira, pp. 172-173.

Com a introdução de elementos consonantais, língua e música tomam caminhos próprios – o que representa para o autor uma degeneração. A harmonização é outro elemento, mais um dos mobilizados por Rousseau, responsável pela degeneração da língua musical primitiva. Enquanto as línguas se articulam, a música se harmoniza. A harmonização é para a música o que a articulação é para a língua vocálica. Sobre a harmonização, vemos que

ela vem resolver em unidades calculáveis a continuidade bastante suave do tecido melódico, corrompe sua flexibilidade, corta-o em átomos e introduz ao mesmo tempo o barulho e a razão. Eis o que coloca a melodia, em virtude de seu caráter vocálico, do lado do signo apaixonado e a harmonia, articulada e racional, do lado do mundo físico.⁹⁷¹

Não considerar ou ignorar a melodia vocal implica em sair do quadro referencial estético traçado por Rousseau. Por isso, ver “na harmonia e nas combinações de ‘corpos sonoros’”, na análise física e material dos sons, tal como pretendia Rameau, “a essência da música, é tirá-la do mundo moral que promove toda sua força para lançá-la no mundo material em que ela nada tem a fazer”⁹⁷²; seria renunciar às características dessa língua originária, demasiada e exclusivamente humana, para considerar apenas uma perspectiva físico-matemática. Por isso, o principal argumento da crítica rousseauísta à tentativa ramista de fundar a teoria harmônica sobre as experiências acústicas, sobre o fenômeno da ressonância, consiste em mostrar que o modelo físico-matemático dessa teoria musical não pode fundar uma linguagem. A partir dos trabalhos de Chartrak, sabemos que a crítica de Rousseau não se resume a isso⁹⁷³, mas esse aspecto é suficiente para nosso propósito.

O erro de Rameau é o mesmo dos materialistas que haviam se esforçado em “materializar todas as operações da alma” e, conseqüentemente, retiraram “toda a moralidade dos sentimentos humanos”⁹⁷⁴. O conceito de imitação mobilizado por Rousseau sublinha a dimensão moral dos objetos do gosto, distinguindo-a da dimensão física. Essa orientação responde perfeitamente às formulações presentes tanto em seus escritos sobre música quanto no *Emílio*. Os grandes efeitos da música provêm das

⁹⁷¹ Kintzler, Catherine. *Poétique de l'opéra français de Corneille à Rousseau*. Paris: Minerve, 1991, p. 452.

⁹⁷² Idem, p. 447.

⁹⁷³ Para Chartrak, a teoria musical de Rousseau não se refugia inteiramente no modelo linguístico da imitação. É interessante remeter o leitor a dois de seus artigos: “Rousseau et la musique: passivité et activité dans l'agrément”. Paris: *Archives de philosophie*. Avril-juin, 2001, t. 64, cahier 2, pp. 325-342; “Le versant physique de la musique selon Rousseau”. In: *Rousseau et les sciences*. Paris: L'Harmattan, 2003, pp. 33-44.

⁹⁷⁴ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 419; ed. brasileira, p. 198.

impressões morais, por isso, é preciso afastar “as impressões puramente sensuais” que constituem as “causas ocasionais”⁹⁷⁵. Seguindo essa recomendação, é importante estudar as causas morais das afeições que sancionam uma verdadeira imitação, a saber, as propriedades expressivas da língua (os acentos da voz humana) que a música se encarrega de imitar⁹⁷⁶.

Parte-se de uma distinção, comum à época, entre aspectos físicos e aspectos morais ou mundo físico e mundo moral⁹⁷⁷. No capítulo II do *Ensaio* já se sugere que as línguas não são a expressão de nossas necessidades físicas, mas de nossas necessidades morais, derivadas das paixões. Do mesmo modo, a partir do capítulo XIII, vemos que a potência da música sobre o espírito humano não pode se explicar unicamente pela causa física do som e seu efeito sobre nossa sensação. A causa física das vibrações e das relações harmônicas produz somente um efeito físico, mas imitando e evocando as paixões humanas pela voz humana, a melodia constitui uma causa moral que produz um efeito moral.

Rousseau aproxima pintura e música visando sobretudo inseri-las no âmbito das belas-artes, retirando-as das “ciências naturais” e insistindo na importância de se considerar os aspectos morais presentes na música e na pintura. O mesmo recurso aparece no livro IV do *Emílio*, onde se estabelece uma distinção concernente aos objetos que interessam ao julgamento de gosto: de um lado, estariam aqueles que só fornecem um prazer físico e, de outro, aqueles que tocam verdadeiramente a alma humana, pois não ignoram as impressões morais.

Devemos distinguir também suas leis no que diz respeito às coisas morais e suas leis no que diz respeito às coisas físicas. Nestas últimas, os princípios do gosto parecem absolutamente inexplicáveis. Mas

⁹⁷⁵ Idem, p. 418; ed. brasileira, p. 198.

⁹⁷⁶ O aspecto físico e sensualista do objeto de gosto – aqui, da experiência estética da produção musical – funciona como causa ocasional das impressões morais. Por isso, pode-se considerar e indagar o que na impressão puramente física, dada pelos sentidos e que não ultrapassam o nível da excitação do órgão, pode servir de ocasião às afeições da alma. Isso evidentemente não significa dizer que quaisquer sensações podem aí ter lugar, mas que em algumas circunstâncias algumas afeições da sensibilidade física são ocasião das afeições morais. Sobre isso, é interessante ver as reflexões de André Charrak em seus dois artigos supracitados.

⁹⁷⁷ O leitor interessado poderá consultar os artigos de Wokler, Robert. “Anthropology and conjectural history in the enlightenment”. (In: *Inventing human science. Eighteenth-century domains*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1995, pp. 31-52); Scott, John T. “‘La morale sensitive’ dans l’*Essai sur l’origine des langues* de Rousseau et ses sources”. (In: *Études Jean-Jacques Rousseau* XVI, “Langues de Rousseau”. Montmorency: Musée Jean-Jacques Rousseau, 2005-2006). Sobre o aparecimento dessa dicotomia do físico e do moral no pensamento de Rousseau, particularmente em sua teoria musical, o artigo de André Charrak, “Le versant physique de la musique selon Rousseau”, se mostra interessante.

importa observar que as coisas morais participam de tudo o que se relaciona com a imitação; assim se explicam as belezas que parecem físicas e na realidade não o são.⁹⁷⁸

Sendo a vocalização o elemento importante, Rousseau diz que não se pode encarar a música única e exclusivamente a partir de uma análise física como, por exemplo, o cálculo de seus intervalos. Por meio dos textos linguístico-musicais e também do *Emílio* é plausível, então, afirmar que tal cálculo é estéril, pois desdenha os aspectos morais fundamentais em uma arte cujo principal predicado é a imitação. Ao contrário do que pensam alguns autores, tais aspectos não são passíveis de serem reduzidos à uma explicação física. De acordo com Rousseau, desta vez no verbete “Música” do *Dicionário de música*,

dever-se-ia ainda dividir a música em *natural* e *imitativa*. A primeira, limitada unicamente à física dos sons e agindo somente nos sentidos, não pode de forma alguma levar suas impressões até o coração e apenas pode dar sensações mais ou menos agradáveis. [...] A segunda, por inflexões vivas, acentuadas e, por assim dizer, falantes, exprime todas as paixões, pinta todos os quadros, evoca todos os objetos, submete a Natureza inteira às suas sábias imitações e, assim, leva até o coração do homem sentimentos próprios para emocioná-lo. [...] É somente nesta música – e não na harmônica ou natural – que se deve procurar a razão dos efeitos prodigiosos que ela produziu outrora. Enquanto se procurar os efeitos morais unicamente na física dos sons, não os encontrará.⁹⁷⁹

As diferenças entre Rousseau e Rameau resultam de duas acepções distintas sobre a ideia de natureza: um sentido físico e outro moral ou humano. Donde se seguem duas noções estéticas bastante distintas. Rameau possui uma concepção eminentemente cartesiana que considera a “natureza das coisas”, a natureza dos físicos e dos geômetras. Com isso, ele almeja apreender as leis que subjazem ao fenômeno sonoro. Rousseau, por sua vez, não se reporta à natureza como objetividade, mas, antes, à “natureza do homem”⁹⁸⁰.

Um se refere à natureza objetiva e física, Galileo-Cartesiana, depois Newtoniana: o objeto sonoro faz parte disso, é analisável a partir deste ponto de vista em harmônicos que fornecem os elementos fundamentais. | O outro, natureza íntima do homem, não é acessível à análise físico-matemática. Seu tecido é puramente psíquico e nenhuma redução

⁹⁷⁸ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, pp. 671-672; ed. brasileira, p. 491.

⁹⁷⁹ *Dictionnaire de musique*. OC, V, 1995, p. 918.

⁹⁸⁰ Kintzler, Catherine. “Rameau et Rousseau: le choc de deux esthétiques”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. Préface aux *Écrits sur la musique*. Paris: Éditions Stock, 1979, p. XIV.

material (calculável) poderia oferecer sua inteligibilidade. É esse tecido psíquico, do qual a instância emotiva é feita, que sozinho explica os efeitos da língua, do efeito da fala que toca o coração humano e move as paixões.⁹⁸¹

Rousseau criticará veementemente Rameau, uma vez que o compositor/teórico dijônês acredita que são as combinações sonoras que excitam as paixões nos ouvintes. Ademais, Rameau pretende fundar a música sobre um princípio evidente, a saber, a ressonância do corpo sonoro, ansiando dar a conhecer as leis que os músicos observam sem saber⁹⁸². Atentar para esses elementos significa esquecer a vocalização e seus poderes na origem das línguas. Sendo coisas físicas e coisas morais elementos heterogêneos, Rameau não percebe que as causas físicas não são capazes de excitar efeitos morais. Portanto, uma causa homogênea (moral) deve agir para excitar ou inspirar uma paixão (um efeito moral). Somente a voz humana ou o que é capaz de evocá-la possui esse poder.

Justamente por isso, Rousseau pode afirmar:

eis como o canto tornou-se gradativamente uma arte inteiramente separada da língua da qual ela se origina; como o sentimento do som e de seus harmônicos fê-lo perder aquele do acento oral, da quantidade numérica e, por conseguinte, da medida e do ritmo; e como, enfim, limitada ao efeito puramente físico do concurso das vibrações, a música se encontrou totalmente desprovida dos efeitos morais que ela havia produzido quando era duplamente a voz da natureza.⁹⁸³

No fim das contas, as palavras se separam da música, tornando-se estrangeiras umas em relação às outras, tal como evoca Valéry; perdem a característica de expressar as paixões e o mundo moral e humano. A articulação, ao introduzir elementos nítidos, fortes e distintos na materialidade das línguas, introduz no mesmo movimento a clareza e a distinção próprias da racionalidade. Paralelamente a um fenômeno físico, acontece um processo de intelectualização. Quanto mais se tornam racionais e articuladas, mais as línguas perdem em poesia, em acento e em sua força evocativa. O espírito do interesse e do cálculo fala através das sonoridades descontínuas, claras e distintas. O acento poético

⁹⁸¹ Kintzler, Catherine. *Poétique de l'opéra français de Corneille à Rousseau*. Paris: Minerve, 1991, p. 447.

⁹⁸² Sobre a tentativa ramista em fundar sobre a natureza (diferente da concepção de natureza da qual Rousseau é partidário) o sistema da harmonia e o sentimento que a manifesta, o leitor poderá consultar, além da tese já citada de Fábio Yasoshima, o trabalho de André Charrak, *Raison et perception: fonder l'harmonie au XVIIIe siècle*. Paris: Vrin, 2001.

⁹⁸³ *Du Principe de la mélodie*. In: Wokler, Robert. *Rousseau on society, politics, music and language [Texte imprimé]: an historical interpretation of his early writings*. New York: Garland, 1987, pp. 436-482, p. 461.

desaparece e é substituído pelo raciocínio. Todas as línguas, sem exceção, sofrem tal degradação⁹⁸⁴. A música segue um caminho não muito diferente. A voz cantante e apaixonada é substituída por um sistema de sons considerados em suas propriedades físicas – eis o processo de harmonização. Paulatinamente, ela perde sua melodicidade, passando a se orientar por outros princípios, buscando, doravante, agir fisicamente sobre as sensações. A corrupção da música corresponde ao apagamento de sua potência expressiva e de sua moralidade, será referida a uma autonomização e proeminência da harmonia artificial, raciocinada e, por isso, inexpressiva sobre a melodia.

Com essa crítica a Rameau, vemos que para Rousseau não é a natureza dos sons que funda a virtude expressiva da música, mas a linha melódica de um discurso marcado pelas inflexões dos acentos: o acento da voz humana diversamente modulada e ritmada. Rousseau faz da música uma arte da imitação, mas uma imitação não descritiva e não figurativa. Para atingir o outro de modo a comovê-lo, as línguas possuíam força e energia, vindas da *imitação musical* (espontânea) – ideia capital na economia do *Ensaio*, não à toa anunciada no próprio subtítulo da obra.

A melodia, imitando as inflexões de voz, exprime os lamentos, os gritos de dor ou de alegria, as ameaças, os gemidos; todos os sinais vocais da paixão são de sua alçada. Ela imita os acentos da língua e as expressões ligadas, em cada idioma, a certos movimentos da alma: ela não somente imita, ela fala; e sua linguagem inarticulada, mas viva, ardente, apaixonada, tem cem vezes mais energia do que a própria palavra. Eis de onde nasce a força das imitações musicais; eis de onde nasce o império do canto sobre os corações sensíveis⁹⁸⁵.

A teoria da imitação musical fornece um quadro de referência de uma concepção da linguagem como imitação, todavia, como se observará, não de qualquer tipo de imitação. Sua definição é feita por oposição ao modelo de representação pictórico – o que em linhas gerais guarda muitas semelhanças com as reflexões de Lévi-Strauss na abertura de *O cru e o cozido*. Por isso, e a despeito de uma primeira aproximação da esfera pictórica em relação à musical – dizendo que o debate sobre a imitação não está alicerçado nas vibrações físicas do som ou na refração da luz, mas nas impressões morais

⁹⁸⁴ Kintzler, Catherine. *Poétique de l'opéra français de Corneille à Rousseau*. Paris: Minerve, 1991, p. 455.

⁹⁸⁵ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 416; ed. brasileira, p. 196.

indispensáveis a qualquer arte imitativa –, Rousseau as distingue no capítulo XVI.

Sublinhemos a distinção entre a noção de imitação de cada uma destas duas artes. Muito embora a pintura tenha a capacidade de tornar presente o ausente, ela se limita a representar o visível (a realidade, a natureza, as imagens do mundo da percepção) e não tem como escapar disso (ela não tem como representar o invisível); a música, por sua vez, por depender do ouvido para ser apreendida, nos instaura, ao contrário da anterior, no universo humano, transcendendo ou transgredindo, dessa forma, a esfera da natureza. Ela transcende a representação pictórica, fadada a apreender o sentido na pura indicação, pois além de ser capaz de presentificar o ausente também tem o poder de representar, ou melhor, evocar o irrepresentável (fundando, desse modo, toda a esfera da arte e do engenho humano):

Uma das maiores vantagens do músico é poder pintar as coisas que não se podem ouvir, enquanto é impossível ao pintor representar aquelas que não se podem ver; e o maior prodígio de uma arte que somente age pelo movimento é o de poder formar até mesmo a imagem do repouso. [...] Sabe-se que o ruído pode produzir o efeito do silêncio e o silêncio o efeito do ruído⁹⁸⁶.

Embora as duas façam parte das belas-artes e não sejam reduzidas aos aspectos materiais como a análise física da refração da luz ou da vibração dos sons, o sentido da noção de imitação é profundamente distinto em cada uma delas. Como aponta Bento Prado Júnior,

é esta definição da natureza própria da linguagem musical [e sua diferença em relação ao paradigma pictórico] que permite a determinação do conceito de imitação. Num sentido, que não é o mais profundo, a música é imitativa da mesma forma que a pintura, quer dizer, no sentido em que pode evocar imagens ausentes no mundo da percepção. Mas se a música tem também, nos quadros que compõe, uma função representativa, esta função sempre é transgredida em direção ao que poderíamos chamar de o “irrepresentável”. Cingindo o universo do visível, o pintor não tem acesso ao invisível, enquanto que ao músico, através de sua linguagem indireta, é capaz de dar voz até ao silêncio⁹⁸⁷.

Enquanto a pintura se limita a imitar a natureza de modo a reproduzi-la e representá-la diante de nossos olhos de uma forma direta, a música, por sua vez, com uma evocação indireta, não reproduz a esfera da natureza, mas, antes, busca transcendê-la e

⁹⁸⁶ Idem, p. 421; ed. brasileira, p. 200.

⁹⁸⁷ Prado Júnior, Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008, p. 157.

ultrapassá-la para, enfim, alcançá-la⁹⁸⁸. Ou seja, o poder das línguas não está em oferecer as imagens das coisas ou em representá-las, mas em pôr a alma em movimento, de modo a excitar sentimentos no ouvinte que ele poderia experimentar em sua vida sem o auxílio da arte. Nas palavras de Rousseau:

a música age mais intimamente em nós, excitando, através de um sentido, afeições semelhantes àquelas que podem ser excitadas por um outro; e como a relação somente pode ser sensível se a impressão for forte, a pintura desprovida desta força não pode devolver à música as imitações que esta última extraiu dela. Que toda a natureza esteja adormecida, aquele que a contempla não dorme, e a arte do músico consiste em substituir à imagem insensível do objeto aquela dos movimentos que sua presença excita no coração do contemplador. Ele não somente agitará o mar, animará as chamas de um incêndio, fará correr os regatos, cair as chuvas e engrossar as torrentes; mas pintará o horror de um deserto medonho, enegrecerá os muros de uma prisão subterrânea, acalmará a tempestade, tornará o ar tranquilo e sereno e a orquestra derramará um novo frescor sobre o arvoredo. *Ele não representará diretamente essas coisas, mas excitará na alma os mesmos sentimentos que experimentamos ao vê-las.*⁹⁸⁹

O sentido de imitação é essencialmente distinto em uma e em outra arte. Encontramos também essa diferença explicitada no verbete “Imitação” do *Dicionário de música* – em uma formulação muito próxima da presente no *Ensaio* (ver também a entrada “Ópera” desse *Dicionário*⁹⁹⁰):

a música dramática ou teatral contribui para a *Imitação* assim como a Poesia e a Pintura: é a esse princípio comum que se relacionam todas as Belas-Artes, como mostrou M. le Batteux [*As belas-artes reduzidas a um mesmo princípio*, 1746]. Mas essa *Imitação* não tem para todas elas

⁹⁸⁸ Acerca desta questão, Bento Prado escreve: “é a natureza indireta da imitação que faz a originalidade desta ideia na obra de Rousseau e que lhe confere um aspecto muitas vezes paradoxal. É esse caráter paradoxal que sublinha J. Derrida ao descrever a dialética das ideias de natureza e de imitação: ‘Em diferentes níveis, a natureza é o solo, o grau inferior: é preciso transpô-lo, excedê-lo, mas também, alcançá-lo. É preciso retornar a ele, mas sem anular a diferença. Esta deve ser *quase nula*: a que separa a imitação do que ela imita. É preciso, pela voz, transgredir a natureza animal, selvagem, muda, infante ou gritante; pelo canto transgredir ou modificar a voz. Mas o canto deve transgredir e imitar os lamentos. De onde uma segunda determinação polar da natureza: esta se torna a unidade – como limite ideal – da imitação e do que é imitado, da voz e do canto. Se essa unidade fosse completa, a imitação seria inútil; a unidade da unidade e da diferença seria vivida na imediatez’. É a obliquidade da imitação que fornece a unidade desses dois movimentos contraditórios, na aparência, da linguagem que ultrapassa e excede a natureza, para alcançá-la. Se a imitação deve ultrapassar a natureza para depois alcançá-la – e aí acreditamos encontrar o ‘paradoxo’ mais profundo da ideia de imitação –, é porque é apenas *pela imitação* que a natureza se mostra e se deixa ver. Invertendo a fórmula de Derrida, podemos dizer que a imitação não pode jamais tornar-se inútil pois, sem a obliquidade de seu trabalho, nenhum espetáculo pode acontecer e ser vivenciado no imediato” (Idem, p. 159).

⁹⁸⁹ *Essai sur l’origine des langues*. OC, V, 1995, pp. 421-422 (grifo nosso); ed. brasileira, p. 200.

⁹⁹⁰ *Dicionário de Música*. OC, V, 1995, pp. 958-959.

o mesmo alcance. Tudo aquilo que a imaginação pode representar diz respeito à Poesia. A Pintura, que não oferece seus quadros à imaginação, mas aos sentidos e somente a um sentido, não pinta senão os objetos submetidos à visão. A música, que aparentemente teria os mesmos limites em relação ao ouvido, pinta, não obstante, tudo, até mesmo os objetos que são somente visíveis: por um prestígio quase inconcebível, ela parece colocar o olho no ouvido, e a maior maravilha de uma Arte, que só age pelo movimento, está em poder formar até mesmo a imagem do repouso. A noite, o sono, a solidão e o silêncio entram no número das grandes pinturas da Música. Sabe-se que o ruído pode produzir o efeito do silêncio, e o silêncio o efeito do ruído⁹⁹¹.

Quando Rousseau aplica o modelo musical aos fenômenos da linguagem, trata-se, pois, de salientar que o valor da linguagem não está na correspondência entre as palavras e as coisas, ou em a palavra ser o sinal convencional de algo, mas na força evocativa e extrarrepresentativa que a cadeia sucessiva de sons é capaz de proporcionar. De acordo com as palavras de Bento Prado Júnior, “quando Rousseau atribui à linguagem uma natureza essencialmente imitativa, constrói uma noção não figurativa da imitação: é no coração do homem, e não diante de seu olhar [como na pintura], que se anima o espetáculo da natureza”. Logo em seguida continua Bento,

a linguagem é imitativa apenas quando é indireta, quando afeta a alma, a disposição do coração, sem necessariamente representar as coisas, que são apenas a ocasião dessas afecções. A *força* da linguagem não reside no poder de fornecer imagens das coisas, mas no poder de pôr a alma em movimento, de colocá-la numa disposição que torne visível a ordem da natureza. A linguagem *imita* a natureza quando *colabora* com a ordem, quando restitui, no interior da humanidade, a ordem que seu nascimento tinha contribuído para apagar⁹⁹².

Ainda segundo Beto Prado Júnior, “a perda da *força*, a degenerescência e a alteração do canto como a da fala são, também, o produto do desvanecimento da imitação”⁹⁹³. As noções de força, energia e de imitação são inseparáveis na configuração da linguagem: a língua só tem força evocativa se é capaz de imitação. Uma imitação espontânea e natural, já que “não se encontra a sangue frio a linguagem das paixões”, diz o *Dicionário de música*⁹⁹⁴. Ao dar-se regras e padrões de imitação, a língua se torna incapaz de imitar e se estiola⁹⁹⁵.

⁹⁹¹ Idem, pp. 860-861.

⁹⁹² Prado Júnior, Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008, p. 161.

⁹⁹³ Idem, p. 153.

⁹⁹⁴ *Dictionnaire de musique*. OC, V, 1995, p. 616.

⁹⁹⁵ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 424; ed. brasileira, p. 202.

A corrupção da música e das línguas corresponde ao apagamento de sua potência expressiva e de sua moralidade, será referida a uma autonomização da harmonia artificial, das consoantes, das articulações, da racionalidade e do caráter não imitativo.

4.2.2 - A fala e a escrita

Língua e música pouco a pouco se tornaram complicadas e degradadas, as vozes ficaram monótonas e os acentos desapareceram, acarretando a perda da expressividade no campo musical. Se a separação entre fala e canto é sintoma da corrupção das línguas, precisamos explicitar o elemento que pode ser considerado um dos efeitos ou uma das causas desse processo. Ainda não podemos decidir o que é causa e o que é efeito: o esvaecimento dos poderes da fala promove os desenvolvimentos da escrita ou o exercício da escrita produz o enfraquecimento da palavra cantada? Veremos nesta seção que esta última hipótese é a mais correta: o progressivo aperfeiçoamento da escrita e a consequente preeminência desta sobre a fala. Trata-se da mudança na natureza e no estatuto das línguas que, segundo o autor, acompanha o aperfeiçoamento e a proeminência da escrita.

No *Ensaio*, Rousseau critica a escrita fonética em benefício da linguagem falada. Em alguns de seus textos, essa escrita é encarada apenas como a representação ou o suplemento da fala. Como diria Jacques Derrida na *Gramatologia*, a escrita (ou escritura) não seria nada além de uma mera “película exterior, o duplo inconsistente de um significante maior, o *significante do significante*”⁹⁹⁶, portanto, poderia ser facilmente descartada. Mesmo Rousseau, com todas as letras, afirma o rebaixamento da escrita em um opúsculo intitulado *Prononciation*, cuja redação data muito provavelmente de 1761:

a análise do pensamento se faz pela fala, e a análise da fala pela escrita; a fala representa o pensamento por signos convencionais, e a escrita representa da mesma forma a fala; assim a arte de escrever é somente uma representação mediata do pensamento, ao menos quanto às línguas vocais, as únicas usadas entre nós⁹⁹⁷.

⁹⁹⁶ Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit, 1967, p. 16; ed. brasileira, p. 8.

⁹⁹⁷ *Prononciation*. In: *Mélanges de littérature et de morale*. OC, II, 1961, p. 1249. “A fala, sendo natural ou ao menos a expressão natural do pensamento, a forma de instituição ou de convenção mais natural para significar o pensamento, a escritura a ela se acrescenta, a ela se junta como uma imagem ou uma representação. Neste sentido, ela não é natural. Faz derivar na representação e na imaginação uma presença imediata do pensamento à fala” (Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit, 1967, p. 207; ed. brasileira, p. 177).

O autor ainda acrescenta: “a escrita é apenas a representação da palavra; é estranho que se dê mais atenção na determinação da imagem do que na determinação do objeto”⁹⁹⁸. Nesta perspectiva, a teoria da linguagem de Rousseau indica a preponderância da fala e ao fazer isso afirma, em seguida, a exterioridade essencial da escrita, seu caráter de suplemento, colocando a primeira ao abrigo dos perigos da segunda. Mas isso não é tudo, nem mesmo trata-se ainda do aspecto mais importante.

Uma interessante passagem sobre uma experiência estética vivida em Veneza, presente no livro VII das *Confissões*, pode ser aqui interessante.

Um dia, no teatro de São Crisóstomo, adormeci, e mais profundamente do que se estivesse na cama. As árias ruidosas e brilhantes não me despertaram; mas quem poderia descrever a sensação deliciosa que me fez sentir a doce harmonia e os cantos angélicos da ária que me acordou? Que despertar, que deslumbramento, que êxtase quando abri ao mesmo tempo os ouvidos e os olhos! Minha primeira ideia foi me supor no paraíso. Aquele trecho encantador, que recordo ainda, e que não esquecerei em minha vida, começava assim: *Conservami la bela / Che si m'accende il cor*. Quis possuir este trecho. E possuí-o, guardei-o muito tempo. *No papel, porém, não estava como na minha memória. Era a mesma nota, mas não era a mesma coisa. Nunca mais essa ária divina pôde ser executada, senão em minha cabeça, como o foi, com efeito, no dia em que me despertou.*⁹⁹⁹

Em diversos momentos de sua obra, a escrita se apresenta como uma tentativa de reapropriação da presença. Não buscaremos, com essa citação, investigar como a escrita e o projeto confessional ou autobiográfico de Rousseau são capazes de recuperar o espaço subjetivo e a interioridade do autor¹⁰⁰⁰, perdidos em meio ao mundo moral. Nos

⁹⁹⁸ *Prononciation*. In: *Mélanges de littérature et de morale*. OC, II, 1961, p. 1252.

⁹⁹⁹ *Les confessions*. OC, I, 1959, p. 314 (grifo nosso); ed. brasileira, p. 208.

¹⁰⁰⁰ Por meio das análises de Derrida, percebe-se que em muitos momentos o cidadão de Genebra condena a escrita como destruição da presença e como doença da fala. Em outros, notamos que ele reabilita-a uma vez que ela promete a reapropriação daquilo pelo qual a fala se deixara expropriar. Do lado da teoria, notamos um requisitório contra a negatividade da letra, no qual é preciso ler a degenerescência da cultura e a disrupção da comunidade. Do lado da experiência, um recurso à literatura como reapropriação da presença e de aproximação em relação ao espaço interior. Aqui a escrita serve para nosso autor exprimir a sua interioridade. Nesse sentido, ela ultrapassa os limites da linguagem já que não representa a palavra falada (Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit, 1967, pp. 203-234 ; ed. brasileira, pp. 173-200). Um exemplo desse segundo momento da escrita pode ser facilmente percebido no livro III das *Confissões*: “teria gostado da sociedade como qualquer outro se não tivesse certeza de ali mostrar-me, não só para desvantagem minha, como bem diferente do que sou. O partido que tomei de escrever e esconder-me é precisamente o que me convém. Comigo presente, jamais teria sabido o que eu valia, nem mesmo o teria suposto” (*Les confessions*. OC, I, 1959, p. 116; ed. brasileira, p. 82). Sobre esse assunto ver o artigo “Sources de la théorie du langage chez Jean-Jacques Rousseau” de Patricia Palácios (In: *Études Jean-Jacques Rousseau* XVI, “Langues de Rousseau”. Montmorency: Musée Jean-Jacques Rousseau, 2005-2006). Em língua portuguesa, remeto o leitor ao livro de Bento Prado Júnior, *A retórica de Rousseau e outros ensaios* (São Paulo: Cosac Naify,

Devaneios do caminhante solitário, Rousseau afirma justamente essa perspectiva, dizendo não escrever este livro para outros, nem mesmo para um leitor futuro que poderia restabelecer sua dignidade e inocência: ele escreve apenas para si mesmo. “Se, na minha velhice, próximo à partida, me mantiver, como o espero, na mesma disposição em que me encontro, sua leitura me lembrará a doçura que experimento ao escrevê-los e, fazendo renascer assim, para mim, o tempo passado, duplicará, por assim dizer, minha existência”¹⁰⁰¹.

A passagem supracitada das *Confissões* assume apenas um valor instrutivo para nosso propósito, qual seja, o modo como a escrita foi incapaz de preservar os encantos vividos por Rousseau durante o referido espetáculo musical em Veneza. Será essa incapacidade que motivará a desqualificação da escrita. No opúsculo *Prononciation*, o autor esclarece a sua recusa da escrita – não vem ao caso discutir em que medida essa concepção exprime uma adesão, não voluntária, à metafísica aos moldes derridianos (a metafísica da presença)¹⁰⁰². “Para os gramáticos, a arte da palavra quase se esgota na arte da escrita, o que se vê ainda mais pelo uso que fazem dos acentos, muitos dos quais fazem alguma distinção ou evitam alguns equívocos para os olhos, mas não para os ouvidos”¹⁰⁰³.

É fácil ver, sobre esse uso dos acentos, que não estamos diante do acento patético ou oratório – isto é, o meio pelo qual as inflexões de voz são moduladas em função do gênero de paixão ou sentimento que se experimenta e que se exprime àqueles que escutam. Esses acentos não são produzidos pelas variações de ritmo e da modulação da voz. Trata-se antes de elementos acrescentados (suplementos) à língua que acabam por tornar sua melodia imperceptível e, portanto, estéril. Os acentos empregados distinguem apenas

2008), e à dissertação de Lucas Ribeiro, *Um homem em toda a verdade da natureza: linguagem e escrita de si em Jean-Jacques Rousseau* (Belo Horizonte: UFMG. Dissertação de Mestrado, 2011).

¹⁰⁰¹ *Les rêveries du promeneur solitaire*. OC, I, 1959, p. 1001; ed. brasileira, p. 27. O herbário também funciona como essa modalidade de escrita: as plantas ali acolhidas também servem para lembrar os prazeres passados. Na sétima caminhada, Rousseau escreve: “eu não verei mais essas belas paisagens, essas florestas, esses lagos, esses bosques, esses rochedos, essas montanhas, cujo aspecto sempre tocou meu coração: mas agora que eu não posso mais correr essas felizes regiões, tenho apenas que abrir o meu herbário e logo ele me transporta para lá. Os fragmentos das plantas que eu lá colhi são suficientes para me lembrar de todo esse magnífico espetáculo” (Idem, p. 1073; ed. brasileira, p. 101). Ver sobre isso o livro de Jean-Marc Drouin, intitulado *L’herbier des philosophes* (Paris: Seuil, 2008, p. 243). Segundo o comentador, Rousseau faz “de seu herbiário um jornal de herborização, mais ainda, um instrumento de ótica, que faz surgir os momentos vividos a propósito de cada espécime”.

¹⁰⁰² Não queremos aqui salvar Rousseau, dizendo (equivocadamente) que ele tenha escapado da metafísica da presença e do rebaixamento da escrita, nem que ele não tenha caído no logocentrismo. Desdobrar essa crítica metafísica da escrita e mapear suas ocorrências nos textos de Rousseau se converte em tarefa fundamental para todo e qualquer trabalho que aborde a linguística do autor. Todavia, esse empreendimento extrapola demasiadamente nossos objetivos. Deixaremos isso para outra ocasião.

¹⁰⁰³ *Prononciation*. In: *Mélanges de littérature et de morale*. OC, II, 1961, p. 1252.

as palavras para o olhar, agindo de modo análogo à pintura e não como uma música; eles em nada as distinguem nas formas da pronúncia, em suas diferenças qualitativas¹⁰⁰⁴.

Sobre isso, a passagem inicial do capítulo VII – parcialmente já citada nesta tese – revela-se bastante instrutiva:

não temos nenhuma ideia de uma língua sonora e harmoniosa que fale tanto pelos sons quanto pelas vozes. Enganamo-nos quando julgamos substituir o acento (*l'accent*) pela acentuação/pelos acentos (*les accens*). Só se inventa a acentuação/os acentos (*les accens*) quando o acento (*l'accent*) já se perdeu. Há mais: cremos ter acentos (*des accens*) em nossa língua e não os possuímos; nossos pretensos acentos (*accens*) não passam de vogais ou de sinais de quantidade, não marcam nenhuma variedade de sons. A prova está em que todos esses acentos (*accens*) se revelam ou por tempos desiguais ou por modificações dos lábios, da língua, do palato, que determinam a diversidade das vozes, nenhum pelas modificações da glote, que é o que determina a diversidade de sons.¹⁰⁰⁵

O leitor precisa ficar atento para não se confundir, pois Rousseau embaralha e confunde as terminologias empregadas. O mesmo termo “acento” – tomado ora no singular, ora no plural – refere-se a coisas bastante diferentes, até mesmo opostas. De um lado, temos o acento patético ou oratório capaz de exprimir os sentimentos e agir sobre eles, tal como o define o *Dicionário de música*; de outro, totalmente diferente, os acentos

¹⁰⁰⁴ Uma relação interessante pode se fazer aqui entre os textos de Rousseau e o *Doutor Fausto* de Thomas Mann. Em determinado momento do livro, o narrador – Serenus Zeitblom, que conta a vida do compositor e amigo Adrian Leverkühn – relata as conferências de Kretzschmar sobre música. Uma dessas conferências tinha como tema “a música e o olho”: “como o título faz perceber, o nosso orador tratava de sua arte, na medida em que essa se dirigia à visão ou pelo menos *também* a ela, o que segundo explanava, já pelo simples fato de que a fixamos no papel pela notação, a escrita de sons, que sempre e com crescente diligência tem sido praticada desde os dias dos antigos neumas, anotações constituídas de traços e pontos suscetíveis de indicarem aproximadamente o movimento sonoro. Os exemplos apresentados por Kretzschmar nos divertiam muito e também nos lisonjeavam, já que criavam em nós, aprendizes e lavadores de pincéis, a ilusão de certa intimidade com a Música. Explicava ele, por exemplo, que muitas locuções do linguajar musical não provinham em absoluto do campo acústico e sim do visual, da imagem oferecida pelas notas. [...] Falou da mera aparência visual da música escrita e afirmou que, para o conhecedor, bastava um único olhar na folha pautada para obter-se uma impressão decisiva do espírito e do valor de uma composição. [...] Descreveu-nos o prazer exímio que a mera imagem óptica de uma partitura de Mozart propicia aos olhos de peritos, a clareza da disposição, a bela disposição dos grupos de instrumentos, a espirituosa e variada conduta da linha melódica. Qualquer surdo, exclamou ele, por inexperiente que seja em matéria de sons, deveria alegrar-se em face dessa suave visão. *Ouvir com os olhos faz parte das sutilezas do amor*, citava de um soneto de Shakespeare, pretendendo até que em todos os tempos os compositores houvessem incluído em seus manuscritos certas alusões secretas, destinadas mais aos olhos do que aos ouvidos” (Mann, Thomas. *Doutor Fausto*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000, pp. 88-89). No *Ensaio*, Rousseau se opõe vivamente a esse paralelo e, apesar de dizer que a escrita chinesa é capaz de “pintar os sons e falar para os olhos” (*Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 384; ed. brasileira, p. 173), ele nega a possibilidade de compor música para os olhos, afirmando ser um contrassenso querer “pintar para os ouvidos” ou “cantar para os olhos” (Idem, p. 419; ed. brasileira, p. 199).

¹⁰⁰⁵ Idem, pp. 390-391; ed. brasileira, pp. 177-178.

que suprem ou substituem os primeiros, sem preencher os mesmos papeis¹⁰⁰⁶. Trata-se de uma substituição capenga e claudicante, incapaz de exprimir os sentimentos. Estes acentos segundos e suplementares assumem duas formas nesse capítulo do *Ensaio*.

1) os acentos gramaticais, dos quais fala o *Dicionário*, sendo um de seus aspectos “aquele da quantidade, pelo qual a sílaba é breve ou longa”¹⁰⁰⁷. Essa modalidade de acento não marca de forma alguma “as variedades de sons”. A continuação do *Ensaio* – na qual o autor pede para o leitor (por exemplo, um francês) fazer um teste, um experimento, tendo em vista provar que as línguas ocidentais contemporâneas não possuem acentos – nos diz que se trata mesmo da oposição entre acento oratório e acento gramatical:

colocai com precisão a voz em uníssono com algum instrumento de música, e sobre esse uníssono pronunciai todas as palavras francesas mais diversamente acentuadas que podereis reunir: como não se trata aqui de um acento *oratório*, mas somente do acento *gramatical*, nem mesmo é necessário que tais palavras tenham um sentido lógico. Observai, ao falar assim, se não estareis marcando nesse mesmo som todos os acentos com tanta sensibilidade, com tanta nitidez quanto teríeis se pronunciásseis à vontade, variando vosso tom de voz.¹⁰⁰⁸

2) acentos ortográficos que não alteram nada “na voz, no som, nem na quantidade”. Eles nada distinguem na pronúncia, apenas especificam algo “para os olhos”¹⁰⁰⁹. A língua francesa é sobre isso bastante instrutiva: esse tipo de acento ortográfico “ora indica uma letra suprimida, como o circunflexo, ora fixa o sentido equívoco de um monossílabo, como o pretense acento grave que distingue *où*, advérbio de lugar, de *ou*, partícula disjuntiva, e *à*, usado como artigo, do mesmo *a*, tomado como verbo”¹⁰¹⁰. Tais acentos, acrescentados às línguas, não favorecem nem expressam as potencialidades musicais da língua primitiva.

O ponto nevrálgico da argumentação é o seguinte: Rousseau considera que quando a arte de escrever começa a ser praticada, há uma mudança, uma alteração na língua, uma degeneração. “Mais a arte de escrever se aperfeiçoa, mais a da palavra é negligenciada”¹⁰¹¹, ou ainda, elas se tornam mais claras quando escritas, porém, mais

¹⁰⁰⁶ Também não se deve confundir, insiste Rousseau nas páginas do *Emílio*, acento oratório com afetação (*Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 296; ed. brasileira, p. 65).

¹⁰⁰⁷ *Dictionnaire de musique*. OC, V, 1995, p. 614.

¹⁰⁰⁸ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 392 (grifo nosso); ed. brasileira, pp. 178-179.

¹⁰⁰⁹ Idem, p. 391; ed. brasileira, p. 178.

¹⁰¹⁰ Idem, p. 391; ed. brasileira, p. 178.

¹⁰¹¹ *Prononciation*. In: *Mélanges de littérature et de morale*. OC, II, 1961, p. 1249.

surdas quando faladas¹⁰¹². Por isso, devem “todas as línguas letradas, por um progresso natural, mudar de caráter e perder força, ganhando clareza”¹⁰¹³. Em outras palavras, a preponderância da escrita numa língua é índice de sua clareza e de sua complexidade lógico-gramatical às expensas de sua força expressiva. Se ela desempenha satisfatoriamente sua função por sua clareza, não serve mais para emocionar ou comover alguém, não pode mais exprimir os sentimentos, nem tem mais um “uso na vida civil”¹⁰¹⁴. O exercício da escrita provoca o enfraquecimento da palavra cantada. As línguas alteradas pela escrita e pelo aperfeiçoamento da sintaxe cessam de ser musicais e perdem sua eloquência originária.

Esse dado é bastante relevante para a argumentação rousseuniana no que tange à sua desqualificação da escrita fonética. Para o autor, os mais diferentes acentos ou dialetos são aproximados e se confundem na e pela escrita por conta do espaço homogêneo no qual ela realoca a língua. Eis o problema percebido por Rousseau.

Os dialetos distinguidos pela palavra aproximam-se e confundem-se pela escrita, tudo se reporta insensivelmente a um modelo comum. Quanto mais uma nação lê e se instrui, mais desaparecem seus dialetos e, por fim, só permanecem como gíria no seio do povo, que lê pouco e nunca escreve.¹⁰¹⁵

Donde a sentença de Rousseau: para tornar “uma língua fria e monótona” basta “estabelecer academias entre o povo que a fala”¹⁰¹⁶. *Grosso modo*, aperfeiçoando-se nos livros, as línguas se alteram nos discursos, fazendo com que se cante menos ao falar:

a escrita, que parece dever fixar a língua, é justamente o que a altera; não lhe muda as palavras, mas o gênio; substitui a expressão pela exatidão. Expressam-se os próprios sentimentos ao falar e as próprias ideias quando se escreve. Ao escrever, é-se obrigado a tomar todas as palavras em sua acepção comum, porém aquele que fala varia suas acepções pelos tons, determina-as como lhe apraz; menos obrigado a ser claro, confere maior importância à força e não é possível que uma língua que se escreve conserve por muito tempo a vivacidade daquela que é somente falada¹⁰¹⁷.

¹⁰¹² Idem, p. 1250.

¹⁰¹³ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 392; ed. brasileira, p. 179.

¹⁰¹⁴ *Prononciation*. In: *Mélanges de littérature et de morale*. OC, II, 1961, p. 1249.

¹⁰¹⁵ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 389; ed. brasileira, pp. 176-177.

¹⁰¹⁶ Idem, p. 392; ed. brasileira, p. 179.

¹⁰¹⁷ Idem, p. 388; ed. brasileira, p. 176.

A escrita desloca, portanto, o lugar próprio da frase, a vez única da frase pronunciada *hic et nunc* por um sujeito insubstituível, e retira o nervo próprio da voz. O acento da língua e seu emprego por um locutor individual em uma determinada situação não podem ser salvaguardados pela escrita.

Escrevem-se as vozes e não os sons; ora, numa língua acentuada são os sons, os acentos, as inflexões de todos os tipos que fazem a maior energia à linguagem e tornam uma frase, comum em outro contexto, própria apenas ao lugar em que se encontra. As maneiras usadas para suprir isso [essa energia] estendem, alongam a língua escrita e, passando dos livros ao discurso, enfraquecem a própria palavra. Ao dizer tudo como se estivéssemos escrevendo, não se faz mais do que ler falando¹⁰¹⁸.

Podem sim existir línguas “que sejam somente escritas e que não se possam falar”. Isso significa serem elas “próprias somente às ciências” e, por conseguinte, impróprias para a política e a vida civil. “Assim é a álgebra, assim foi sem dúvida a língua universal que Leibniz procurava”¹⁰¹⁹. Uma passagem muito semelhante aparece no *Ensaio sobre a origem das línguas*: “seria muito fácil criar, unicamente com consoantes, uma língua muito clara para ser escrita, mas que não se poderia falar. A álgebra possui algo dessa língua”¹⁰²⁰. Ora, a função da palavra falada ou cantada é agir sobre as paixões por meio dos acentos da melodia, já a escrita não promove ou não preserva a sucessão temporal e a variação rítmica e tonal necessárias ao discurso; ela toda ocorre materialmente ao mesmo tempo e em um espaço homogêneo. Como a escrita é sempre atonal, não levando em conta as variações do acento, o essencial na língua é deixado de lado – ou, ao menos, torna-se imperceptível –, qual seja: prestar ouvidos às diferenças qualitativas de acentos que articulam melodicamente a linguagem oral. A língua perde, portanto, sua força evocativa.

A oposição entre falar e escrever não se funda na contraposição entre presença e ausência – presença a si do sentido na voz e representação ou afastamento do sentido imediato na linguagem escrita. Não é a ausência do sujeito falante que desqualifica a escrita – argumento meramente secundário. Segue-se que poderíamos até mesmo pensar que – e somente nessa condição –, se a escrita pudesse garantir a heterogeneidade dos

¹⁰¹⁸ Idem, p. 388; ed. brasileira, p. 176.

¹⁰¹⁹ *Prononciation*. In: *Mélanges de littérature et de morale*. OC, II, 1961, p. 1249.

¹⁰²⁰ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 393; ed. brasileira, p. 179.

acentos capaz de exprimir sentimentos e agir sobre as paixões, ela seria reabilitada ao longo do *Ensaio*.

O que promove a desqualificação da escrita é a atonia ou a homogeneidade dos signos visuais. Ou seja, a desqualificação se funda na incapacidade da escrita em garantir a essência da fala quando da sua transcrição fonética. O mais importante e que deve ser levado em consideração é a consequência que Rousseau tira da monotonia imposta às línguas pelos efeitos da escrita. As línguas ocidentais contemporâneas expressam essa monotonia, privadas do acento, do calor e da sonoridade das línguas primitivas. Elas são boas para a leitura. Constitui um sinal seguro de uma língua ser “mais escrita do que falada” quando ela “é mais clara por sua ortografia do que por sua pronúncia”¹⁰²¹. Nas palavras de Bento Prado Júnior,

na leitura, o olho treinado do Gramático ou do Lógico deve subordinar-se a um ouvido atento à melodia que dá vida aos signos: estar surdo à modulação da voz significa estar cego às modalidades do sentido. [...] Se a essência da linguagem escapa à Gramática, é porque esta desdobra a linguagem num elemento essencialmente homogêneo. A força da linguagem reside, para uma perspectiva oposta à da Gramática, na subordinação da diferença de grau à diferença de qualidade, da clareza intelectual à qualidade moral.¹⁰²²

Há uma diferença muito grande entre os sinais que determinam as formas da escrita e as inflexões vocais (os acentos) da pronúncia. Na oposição realizada pelo texto entre a arte de falar e a arte de escrever, vislumbramos de forma privilegiada a indicação do estatuto que Rousseau confere à linguagem. O aspecto da linguagem como uma imitação musical não figurativa é o que inspira a crítica acerca da escrita. O privilégio concedido à linguagem oral decorre de sua potência evocativa, único meio de exprimir sentimentos. O próprio título do *Ensaio* já anuncia o que interessa nas línguas. Rousseau expressa o objeto de suas reflexões da seguinte maneira: “no qual se fala” e não “no qual se escreve” ou ainda, para se referir aos usos mais frequentes da época, “no qual se trata”¹⁰²³.

¹⁰²¹ Idem, p. 393; ed. brasileira, p. 179.

¹⁰²² Prado Júnior, Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008, pp. 129-130.

¹⁰²³ Launay, Michel. “Préface”. In: Bourdin, Dominique. *Essai sur L’Essai sur origine des langues de Jean-Jacques Rousseau: pour une approche pragmatique du texte*. Editions Slatkine: Genève – Paris 1994, p. 10; Launay, Michel. “Préface”. In: Bourdin, Dominique / Launay, Michel. *Index-concordance de l’“Essai sur l’origine des langues” de J.-J. Rousseau*. Genève-Paris: Editions Slatkine, 1989, p. III.

A escrita não é o elemento importante, razão dos esforços em demonstrar sua exterioridade absoluta em relação ao sistema interno da língua. De acordo com o autor, “a arte de escrever não decorre da arte de falar. Decorre de uma necessidade de outra natureza que nasce mais cedo ou mais tarde, segundo circunstâncias totalmente independentes da duração dos povos e que poderiam nunca ter acontecido em nações muito antigas”¹⁰²⁴.

Existem povos que tomaram de outros o sistema de escrita. Por conseguinte, a escrita não pode ser a representação exata da palavra falada deste povo em particular, sendo independente da estrutura interna da linguagem¹⁰²⁵. Saussure também exclui a escrita do sistema interno da língua¹⁰²⁶. Desse modo, Jacques Derrida afirma em *Margens da filosofia* – num ensaio que havia aparecido em 1967 intitulado “A linguística de Rousseau”¹⁰²⁷ – que tanto Rousseau quanto Saussure concedem um privilégio à voz: “ambos estabelecem a inferioridade e a exterioridade da escrita em relação ao ‘sistema interno da língua’”¹⁰²⁸.

Embora tendo uma história independente e a despeito da desigualdade de seus desenvolvimentos, a escrita marca definitivamente a história da fala, de tal modo que “nossas línguas valem mais escritas do que faladas e leem-nos com maior prazer do que nos escutam”¹⁰²⁹. Trata-se, portanto, de uma adição contingente que age no interior, corrompendo-o: a alteridade da escrita pode afetar de fora o que está dentro, pode alterar a fala viva, melodiosa e acentuada desviando-a do caminho originário. O paralelo com Saussure prossegue à medida que há uma contaminação e uma corrupção da linguagem por um vírus localizado no âmbito externo. O envenenamento e a contaminação efetuados pela escrita são denunciados pelo linguista: a escrita “influi na língua e a modifica”¹⁰³⁰. Rousseau também considera que as línguas modernas ocidentais estão alteradas, corrompidas, degeneradas e corroídas pela escrita. A língua perde vida e calor, e a

¹⁰²⁴ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 386; ed. brasileira, p. 174.

¹⁰²⁵ Segundo Starobinski, “a noção corrente da adoção por parte dos gregos do alfabeto dos fenícios, povo comerciante, permite considerar a escrita assim utilizada como um empréstimo, ligado a transações de tipo monetário, donde todo calor vital está ausente” (Starobinski, Jean. “Introductions”. In: Rousseau. OC, V, 1995, p. CLXXX).

¹⁰²⁶ Ferdinand de Saussure, no *Curso de linguística geral*, afirma que “língua e escrita são dois sistemas distintos de signos; a única razão de ser do segundo é representar o primeiro; o objeto linguístico não se define pela combinação da palavra escrita e da palavra falada; esta última, por si só, constitui tal objeto” (Saussure, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Editora Cultrix, 1995, p. 34).

¹⁰²⁷ Derrida, Jacques. “La linguistique de Rousseau”. In: *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, n. 82, 1967.

¹⁰²⁸ Derrida, Jacques. *Margens da filosofia*. Campinas: Papirus, 1991, p. 190.

¹⁰²⁹ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 409; ed. brasileira, p. 191.

¹⁰³⁰ Saussure, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Editora Cultrix, 1995, p. 41.

heterogeneidade dos traços acentuados da fala apaixonada encontra-se totalmente desgastada pelas consoantes e por caracteres que os distinguem apenas para o olhar. Falam para o olho, nunca para o ouvido. A diferença do acento oratório para esses outros acentos separa a fala da escrita como a qualidade da quantidade, a heterogeneidade da homogeneidade.

Para Rousseau, não atribuir nenhuma necessidade interna à aparição histórica da escrita é pensar os inconvenientes de sua aplicação e a corrupção como adições exteriores e acidentais. O que importa, ressalta o autor, é que o mal vem fundamentalmente de fora e, por conseguinte, não possui o mesmo estatuto ontológico que a língua falada.

4.2.3 - Línguas e corpos políticos

As mudanças que se impõem às línguas – dentre as quais podemos destacar o apagamento de sua força expressiva em prol de clareza e exatidão designativas, a monotonia das vozes e o desaparecimento do acento patético – refletem também modificações na esfera político-social. Portanto, é relevante investigar a relação entre línguas e a organização social. Esse projeto de pesquisa, aliás, anuncia-se com precisão no fragmento sobre a pronúncia. Vemos aí Rousseau assinalar como motivo do descuido com a fala plena e de seu paulatino enfraquecimento justamente a “forma tomada pelos governos”, pois “faz com que não se tenha nada a dizer ao povo, a não ser aquilo que menos o toca e que menos ele se interessa em ouvir, como sermões e discursos acadêmicos”¹⁰³¹.

Em muitos momentos de sua obra, Rousseau assinala com nitidez a função política da linguagem: “persuadir homens reunidos”, “influir na sociedade”, diz o segundo *Discurso*¹⁰³²; possuir um “uso na vida civil”, sugere o texto *Pronúncia*¹⁰³³. No fragmento sobre a eloquência, ao que parece composto em 1735, é dito ser um grande defeito de um discurso “se servir de um estilo demasiadamente florido e doce se, além disso, ele nada significar e não produzir nenhum outro efeito que não o próprio som das palavras”¹⁰³⁴. No *Ensaio sobre a origem das línguas*, notoriamente no capítulo final, encontramos estes mesmos argumentos. Percebemos uma visão otimista acerca do poder

¹⁰³¹ *Prononciation*. In: *Mélanges de littérature et de morale*. OC, II, 1961, p. 1250.

¹⁰³² *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, pp. 148 e 151, respectivamente; ed. brasileira, pp. 254 e 256.

¹⁰³³ *Prononciation*. In: *Mélanges de littérature et de morale*. OC, II, 1961, p. 1249.

¹⁰³⁴ *Sur l'éloquence*. In: *Mélanges de littérature et de morale*. OC, II, 1961, p. 1241.

da eloquência e do uso público da linguagem para o bom andamento de uma república (pelo menos na antiguidade)¹⁰³⁵.

O discurso do orador nos tempos antigos tem seu lugar, não sendo este o caso encontrado nos tempos modernos. Ressaltamos que Rousseau não compartilha do ideário de uma esperança ou aposta no fim da violência pela via da linguagem. Não há no *Ensaio* um combate cuja vitória do razoável e da argumentação esteja garantida antes do início da disputa. No capítulo final, diz Bento Prado Júnior,

é, de fato, pela perda da força persuasiva da linguagem, pela fissura que dissociou o *logos* da *energia*, que a violência pôde vir ao ser e opor-se à linguagem. Não se pode nem mesmo falar de oposição, pois o curso da violência só é possível quando a linguagem não mais existe, quando perdeu sua força. Ao contrário do dualismo corrente, que faz da linguagem o inverso da violência, Rousseau mostra como a violência das coisas, a separação entre o signo ineficaz e a causalidade selvagem da matéria (ou do social tornado pura máquina opressiva) só foi possível ao término de um processo que fez desaparecer a linguagem ao roubar-lhe toda a sua força. A violência das coisas só é possível depois da supressão da força dos signos, da energia da voz humana.¹⁰³⁶

Bento Prado ainda reitera: “a violência não remete mais a pré-humanidade, ao grau zero da História; ao contrário, ela é o seu produto mais refinado, Fim da História e Fim do Discurso”¹⁰³⁷. Feitas estas considerações, procuraremos então analisar quais relações podem existir entre regimes políticos e a fala, de modo a estabelecer a diferença entre o lugar da fala e da eloquência na antiguidade e na idade moderna. O que explica essa alteração?

A inteligibilidade do processo de degenerescência dos poderes e da força da voz humana só é possível se tivermos em mente que as línguas – como os homens – estão profundamente atreladas ao tempo e, por conseguinte, em constantes transformações. Elas seguem “as vicissitudes dos costumes e se altera ou se conserva com eles”, escreve

¹⁰³⁵ Esse otimismo não é observado em outros textos. Por exemplo, ao abordar os critérios para se medir a saúde de um corpo político, no segundo capítulo do livro IV do *Contrato social*, Rousseau afirma que “quanto mais reinar o acordo nas assembleias, isto é, quanto mais se aproximarem as opiniões da unanimidade, tanto mais dominante também será a vontade geral; porém, os longos debates, as dissensões, o tumulto, prenunciam a ascendência dos interesses particulares e do declínio do Estado” (*Du contrat social. OC*, III, 1964, p. 439; ed. brasileira, p. 125). Por isso, nesse momento de sua obra a linguagem é encarada como um risco à saúde do corpo político. No *Contrato*, Rousseau busca incessantemente estabelecer a unidade desse corpo e qualquer manifestação de dissenso é encarada como uma ameaça, sendo todo burburinho na assembleia pública visto com maus olhos.

¹⁰³⁶ Prado Júnior, Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008, pp. 185-186.

¹⁰³⁷ Idem, p. 116.

Rousseau nas páginas do *Emílio*¹⁰³⁸. Ou ainda, citando Charles Duclos no final do *Ensaio*, o autor afirma que “o caráter, os costumes e os interesses de um povo têm influência sobre sua língua”¹⁰³⁹.

As línguas tornaram-se completamente degeneradas e corrompidas, pois destituídas do tom vivo e apaixonado que, a princípio, faziam-nas tão cantantes e enérgicas. Deixaram de possuir aquele poder de emocionar ou de transmitir emoções, já não podem persuadir nem fazer agir. No final da gênese ideal, as línguas cessaram de ter uma função política, uma vez que sofreram uma degradação como consequência das transformações sociais. Não persuadem mais homens reunidos, nem influem na sociedade, não possuem mais um uso para a vida civil. Esse processo de desvanecimento dos poderes da língua é encarado como “perfeitamente natural”¹⁰⁴⁰. Da mesma maneira que as necessidades que promoveram o nascimento da sociedade correspondem à emergência das palavras, o declínio social – a transformação dessas mesmas necessidades – corresponde a uma depravação linguística¹⁰⁴¹. A língua se anulou enquanto instrumento de liberdade. A continuação do excerto citado do *Ensaio* confirma essa hipótese da correlação entre desenvolvimento da língua e processos sociais, econômicos e políticos:

nos tempos antigos, em que a persuasão servia de força pública, a eloquência era necessária. De que serviria ela hoje, quando a força pública substituiu a persuasão? Não se precisa de artifícios nem de figuras de estilo para dizer: *esta é a minha vontade*. Que discursos restam a fazer, portanto, ao povo reunido? Sermões. E que importa aqueles que os fazem se estão persuadindo o povo, visto que não é ele que distribui os benefícios? As línguas populares tornaram-se tão perfeitamente inúteis quanto a eloquência. As sociedades adquiriram sua

¹⁰³⁸ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 346; ed. brasileira, p. 122.

¹⁰³⁹ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 429; ed. brasileira, p. 205. Duclos diz o seguinte: “Permitir-me-ei aqui uma reflexão a respeito da tendência que temos de tornar nossa língua mole, afeminada e monótona. Temos razão para evitar a rudeza na pronúncia, mas creio que caímos por demais no defeito oposto. Pronunciávamos antigamente muito mais ditongos que hoje. [...] Esses ditongos conferiam força e variedade na pronúncia e a livravam de uma espécie de monotonia que vem, em parte, da multidão de *e* mudos [...]. Nossa língua se tornará insensivelmente mais adequada à conversação do que à tribuna e a conversação dá o tom à cátedra, ao tribunal e ao teatro; enquanto entre os Gregos e os Romanos não se submetiam a isso. [...] Isso seria matéria de um exame bastante filosófico: observar o fato e mostrar, por exemplo, quanto o caráter, os costumes e os interesses de um povo têm influência sobre sua língua” (Duclos, Charles Pinot. *Remarques sur la grammaire générale et raisonnée*. In: Arnauld, Antoine; Lancelot, Claude. *Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal*. Genève: Slatkine Reprints, 1993, pp. 9-11). Sobre as relações existentes entre esse último capítulo do *Ensaio* e os *Comentários* de Duclos, ver as interessantes páginas da dissertação de mestrado de Lucas Ribeiro (Ribeiro, Lucas Mello Carvalho. *Um homem em toda a verdade da natureza: linguagem e escrita de si em Jean-Jacques Rousseau*. Belo Horizonte: UFMG. Dissertação (mestrado), 2011, p. 123 e sq.).

¹⁰⁴⁰ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 384; ed. brasileira, p. 173.

¹⁰⁴¹ Idem, p. 428; ed. brasileira, p. 204.

última forma: nelas só se transforma algo com artilharia ou escudos; e como nada mais se tem a dizer ao povo, a não ser *dai dinheiro*, dizemo-lo com cartazes nas esquinas ou com soldados dentro das casas. Não se deve reunir ninguém para isso; pelo contrário, é preciso manter as pessoas separadas; eis a primeira máxima da política moderna¹⁰⁴².

Essa relação entre eloquência e liberdade – e, de maneira mais geral, entre linguagem, costumes e política – ocupa há muito as reflexões de Rousseau. Aparece já no fragmento intitulado *Sobre a eloquência*. Nele Rousseau declara: “se a disciplina de um estado se enfraquece e degenera em delícias, é um motivo para crer que a eloquência aí contrairá, em breve, esse gosto mole e efeminado; o espírito não pode ter uma coloração diferente daquela do coração”¹⁰⁴³.

Se, por um lado, as transformações linguísticas acompanham a corrupção política e social, por outro, os costumes, os governos e as sociedades também se alteram com as mudanças nas línguas. “É impossível que um povo permaneça livre e fale uma tal língua”, diz-nos o *Ensaio*¹⁰⁴⁴. Língua e sociedade participam de um jogo de mútua determinação em que uma reflete a outra e uma age sobre a outra. A marcha evolutiva das línguas se confunde com as etapas da socialização, mantém relações estreitas com os diversos modos de subsistência e de produção dos povos. Segundo a afirmação de Bento Prado Júnior,

as figuras da linguagem e da sociabilidade são, rigorosamente, contemporâneas e, se a linguagem pode ser considerada expressão de uma forma de sociabilidade, é também verdade que todas as formas de sociabilidade podem ser descritas como a versão material das diferentes formas da linguagem¹⁰⁴⁵.

Como pensar a questão da liberdade política a partir deste quadro? De acordo com Rousseau, é preciso distinguir qualitativamente as línguas, atribuindo-lhes um maior ou menor potencial servil. Trata-se de construir uma história da liberdade e da escravidão

¹⁰⁴² Idem, p. 428; ed. brasileira, pp. 204-205.

¹⁰⁴³ *Sur l'éloquence*. In: *Mélanges de littérature et de morale*. OC, II, 1961, p. 1241.

¹⁰⁴⁴ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 429; ed. brasileira, p. 205.

¹⁰⁴⁵ Prado Júnior, Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008, p. 177. Existe uma complementaridade entre o *Ensaio* e o segundo *Discurso*, tal como sugerido por Jean Starobinski: “Textos complementares, às vezes ligeiramente dissonantes, mas que propõem ao leitor a mesma história sob uma dupla versão: o *Discurso sobre a origem da desigualdade* insere uma história da linguagem no interior de uma história da sociedade; inversamente, o *Ensaio sobre a origem das línguas* introduz uma história da sociedade no interior de uma história da linguagem” (Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 310).

dos povos a partir da análise de suas línguas¹⁰⁴⁶ e vice-versa: analisar cada língua a partir da investigação da história e das condições sociais, políticas e econômicas de cada povo. Dois aspectos entram em cena nessa diferenciação e nessa determinação do nível de liberdade ou de servidão de uma determinada língua: 1) as características constitutivas da língua falada e 2) o regime de organização política do povo que a fala.

1) uma língua propícia à liberdade deve necessariamente ser ouvida pelo povo reunido num ambiente aberto de grande extensão: “existem línguas favoráveis à liberdade, são as sonoras, prosódicas, harmoniosas, cujo discurso de bem longe se distingue [...]. Afirmo ser uma língua servil toda aquela com a qual não se pode fazer-se ouvir pelo povo reunido”¹⁰⁴⁷. Aos olhos de Rousseau, o francês é justamente uma dessas línguas extenuadas, desprovidas de qualquer inflexão verdadeira e inaudíveis para o uso político em um espaço público¹⁰⁴⁸ – não por outra razão ela foi duramente criticada ao longo da *Carta sobre a música francesa*. Nas palavras do autor,

as nossas [línguas] são feitas para o murmúrio dos divãs. Nossos pregadores atormentam-se, suam nos templos, sem que nada saibamos do que disseram. Após terem-se esgotado de tanto gritar durante uma hora, saem do púlpito meio mortos. [... Em contrapartida,] Heródoto lia sua história aos povos da Grécia reunidos ao ar livre e tudo ressoava com os aplausos. Hoje, o acadêmico que lê uma memória, num dia de assembleia pública, mal é ouvido no fundo da sala¹⁰⁴⁹.

¹⁰⁴⁶ Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 122.

¹⁰⁴⁷ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, pp. 428-429; ed. brasileira, p. 205. De acordo com Duclos, “uma pronúncia mantida e uma prosódia fixa e distinta devem ser conservadas de modo especial nos povos que estão obrigados a tratar publicamente matérias interessantes para todos os ouvintes, porque, como aliás em todas as outras situações, um orador, cuja pronúncia é firme e variada, deve ser compreendido mais longe que um outro que não tivesse as mesmas qualidades na língua, ainda que falasse em um tom igualmente elevado” (Duclos, Charles Pinot. *Remarques sur la grammaire générale et raisonnée*. In: Arnauld, Antoine; Lancelot, Claude. *Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal*. Genève: Slatkine Reprints, 1993, pp. 10-11).

¹⁰⁴⁸ No texto *Prononciation*, Rousseau afirma que a língua francesa é própria para a filosofia. Como tivemos a oportunidade de observar na seção anterior, “a língua, aperfeiçoando-se nos livros, altera-se no discurso”. Isso significa que “ela é mais clara quando se escreve mais surda quando se fala, a sintaxe se purifica e a harmonia se perde, a língua francesa se tornando dia a dia mais filosófica e menos eloquente, logo só será boa para ler, e todo seu preço estará nas bibliotecas” (*Prononciation*. In: *Mélanges de littérature et de morale*. OC, II, 1961, pp. 1249-1250).

¹⁰⁴⁹ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, pp. 428-429; ed. brasileira, p. 205. O termo *divan* (“les nôtres sont faites pour le bourdonnement des Divans”) diz respeito, de acordo com o *Dictionnaire de l'Académie française*, ao Conselho do Grande Senhor na Turquia. Quem chamou nossa atenção para esse fato foi Lucas Ribeiro: “a única acepção do termo ‘divan’ que consta no *Dictionnaire de l'Académie Française* de 1762 – acepção ainda encontrada, embora não prevalente, tanto no francês quanto no português contemporâneos –, refere-se ao nome dado, no Império Turco-Otomano, ao “Conseil du Grand Seigneur” (Conselho de Estado, presidido pelo sultão) e, por extensão, à sala ou edifício onde se davam as reuniões desse Conselho (Cf. *Dictionnaire de l'Académie Française*, 1762. Disponível online em: <http://artfl-project.uchicago.edu/node/17>). Dessa maneira, quando Rousseau fala de uma língua própria apenas ao ‘bourdonnement des Divans’, ele alude a uma linguagem que corre tão somente entre quatro paredes e vela pelo interesse particular de alguns poucos poderosos; linguagem,

Quanto mais sonora, acentuada, prosódica e harmoniosa uma determinada língua for, mais próxima se encontra do modelo fictício-originário e mais condizente com a liberdade se torna. Isso sozinho não basta. 2) se as línguas antigas gozavam de uma força retórica é porque a organização social assim o exigia. Já as línguas modernas ocidentais perderam seus acentos e, conseqüentemente, seu caráter público e sua força persuasiva, uma vez que elas refletem uma nova configuração social e política, diferente daquela vivenciada na antiguidade. Com isso, i) se a língua for acentuada e enérgica, mas o povo viver sob a égide de um tirano, logo ela perderá suas características constitutivas; ii) se a língua for monótona e fria, mas se tratar de uma república, rapidamente o povo perderá sua liberdade. Nesse sentido, a mútua dependência envolvendo a linguagem e os regimes políticos se expressa da seguinte maneira: uma República exige uma língua acentuada e melodiosa, ao passo que um regime despótico requer uma língua silenciada e sem vida, algo parecido com a “novafala” de Orwell¹⁰⁵⁰.

A partir disso, Rousseau pontua o caráter propriamente político da eloquência nos tempos antigos e seu não lugar nas sociedades ocidentais modernas. Como diria Duclos, as línguas modernas se tornaram insensivelmente mais adequadas “à conversação do que à tribuna”, já as línguas antigas – Rousseau elogia sobremaneira a música grega e seus extraordinários poderes ao longo do capítulo XII –, extremamente acentuadas e imbuídas de um caráter público, são próprias para serem utilizadas a céu aberto e bastante convenientes para uma República, pois levavam ao longe: “entre os antigos”, afirma o cidadão de Genebra, “podia-se ser ouvido com facilidade na praça pública; falava-se um dia inteiro sem grande incômodo. Os generais arengavam suas tropas, eram ouvidos e de

portanto, que não precisa, nem mesmo deve ser ouvida em praça pública pelo povo reunido. Para cumprir ao sobredito propósito, a ‘surdez’ da língua, sua carência de acentos e força expressiva, longe de ser um defeito, é bastante conveniente” (Ribeiro, Lucas Mello Carvalho. *Um homem em toda a verdade da natureza: linguagem e escrita de si em Jean-Jacques Rousseau*. Belo Horizonte: UFMG. Dissertação (mestrado), 2011, p. 127, nota 254).

¹⁰⁵⁰ “O vocabulário da Novafala foi elaborado de modo a conferir expressão exata, e amiúde muito sutil, a todos os demais significados que um membro do Partido pudesse querer apropriadamente transmitir, ao mesmo tempo que excluía todos os demais significados e inclusive a possibilidade de a pessoa chegar a eles por meios indiretos. [...] A palavra *livre* continuava a existir na Novafala, porém só podia ser empregada em sentenças como: ‘O caminho está livre’ ou: ‘O toalete está livre’. Não podia ser usada no velho sentido de ‘politicamente livre’ ou ‘intelectualmente livre’, pois as liberdades políticas e intelectuais já não existiam nem como conceitos, não sendo, portanto, passíveis de serem nomeadas. Por outro lado, embora fosse vista como um fim em si mesma, a redução do vocabulário teve alcance muito mais amplo que a mera supressão de palavras hereges: nenhuma palavra que não fosse imprescindível sobreviveu. A Novafala foi concebida não para ampliar, e sim *restringir* os limites do pensamento, e a redução a um mínimo do estoque de palavras disponíveis era uma maneira indireta de atingir esse propósito” (Orwell, George. 1984. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, pp. 348-349).

modo algum se esgotavam”¹⁰⁵¹. Portanto, essas línguas diferiam profundamente das modernas (ocidentais) adequadas somente aos ambientes fechados e restritos, mais íntimas e menos populares. Podemos citar Condillac, outra grande influência – ao lado de Duclos – para Rousseau nesse domínio. O elogio do caráter público das línguas antigas, em contraposição ao caráter privado das modernas, também é apresentado por Condillac em seu *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*: percebo ainda, diz o abade,

na prosódia dos antigos, a razão de um fato que ninguém, creio eu, tenha explicado. Trata-se de saber como os oradores romanos, que arengavam na praça pública, podiam ser ouvidos por todo o povo. Os sons de nossa voz chegam facilmente às extremidades de uma praça de grande extensão; toda a dificuldade é impedir que os confundamos. Mas esta dificuldade deve ser menor na proporção que, pelo caráter da prosódia de uma língua, as sílabas de cada palavra se distinguem de maneira mais sensível. No latim, elas diferiam pela qualidade do som, pelo acento que, independentemente do sentido, exigia que a voz se elevasse ou se abaixasse, e pela quantidade; faltam-nos acentos, nossa língua praticamente não possui quantidade, e muitas de nossas sílabas são mudas. Um romano podia então, se fazer compreender distintamente em uma praça onde um francês não o poderia senão dificilmente ou, talvez, de maneira nenhuma.¹⁰⁵²

Nos tempos antigos, havia uma força de convencimento da fala oriunda dos poderes dos acentos. A participação ativa em uma República supõe uma língua viva e acentuada, a capacidade oratória e o uso público da linguagem. Só assim o cidadão participará ativamente do corpo político, tendo em vista garantir o bom andamento dos assuntos comuns. Contudo, quando a sociedade atinge “sua última forma”, não se deve mais reunir os cidadãos para que decidam conjuntamente os rumos da cidade. Cabe, antes, separá-los. Essa “última forma” da sociedade se caracteriza pelo absolutismo centralizador¹⁰⁵³ e não condiz mais com uma língua acentuada própria para tratar de

¹⁰⁵¹ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 428; ed. brasileira, p. 205.

¹⁰⁵² Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin, 2014, pp. 217-218. O leitor interessado sobre as relações entre Rousseau e Condillac no que diz respeito à questão aqui posta poderá consultar os trabalhos de Evaldo Becker. *Política e linguagem em Rousseau*. São Paulo, FFLCH-USP. Tese de doutorado, 2008, pp. 66-97 (posteriormente publicado em livro: *Política e linguagem em Rousseau*. São Cristóvão: Ed. UFS, 2016, pp. 72-102); e “Política e linguagem em Rousseau e Condillac”. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 52, n. 123, p. 49-74, 2011.

¹⁰⁵³ De fato, a expressão, utilizada por Rousseau no *Ensaio*, “esta é a minha vontade” (*tel est mon plaisir*) representa bem o governo monárquico absolutista, onde a persuasão encontra-se aniquilada e não se espera mais nada do povo, afinal, como o próprio autor afirma nos *Princípios do Direito da Guerra*: “o povo não dá nem pensões, nem empregos, nem cátedras, nem vagas nas academias; em virtude de que protegê-lo-íamos? [...] Oprimi o povo com a consciência tranquila” (*Princípios do Direito da Guerra*. Marília: Trans/Form/Ação. Vol. 34, nº.1, 2011). Como se lê no *Contrato social*, “o interesse pessoal [dos monarcas] é primeiramente que o povo seja fraco, miserável, e nunca possa oferecer-lhes

assuntos públicos. Neste estágio, o próprio imperativo escrito e colocado nas placas, “dai dinheiro” (*donnez de l’argent*), oblitera os imperativos orais originais: *aimez-moi* ou *aidez-moi*.

A mesma ideia de *separação*, presente na “primeira máxima da política moderna”, também aparece no final do *Discurso sobre a origem da desigualdade*:

ver-se-ia fomentado pelos chefes tudo quanto, desunindo-os, pudesse enfraquecer os homens reunidos, tudo quanto pudesse dar à sociedade um ar de concórdia aparente e semear-lhe um germe de divisão real, tudo quanto pudesse inspirar às diferentes ordens uma desconfiança e um ódio mútuos mediante a oposição de seus direitos e de seus interesses e, conseqüentemente, fortalecer o poder que os abarca a todos.¹⁰⁵⁴

O ponto final do *Ensaio sobre a origem das línguas* em que “as sociedades adquiriram sua última forma” se harmoniza perfeitamente com a conclusão do segundo *Discurso*, isto é, com o último grau de desigualdade representado pelo estado formado por senhor e escravos:

é este o último termo da desigualdade, o ponto extremo que fecha o círculo e toca o ponto de que partimos; é nele que todos os particulares voltam a ser iguais porque nada são, e que, já não tendo os súditos outra lei além da vontade do senhor, nem o senhor outra regra além das suas paixões, se esvaem mais uma vez as noções do bem e os princípios da justiça. É nele que tudo se resume apenas à lei do mais forte e, por conseguinte, a um novo estado de natureza diferente daquele por que começamos.¹⁰⁵⁵

Tanto em um quanto em outro livro, a massa amorfa é controlada pelo monstro do absolutismo centralizador. Nesta perspectiva, a semelhança entre o *Ensaio* e o *Discurso sobre a desigualdade*, perseguida por tanto tempo pelos mais diversos comentadores, dá-se no término das duas histórias. Jean Starobinski diz ainda que se o segundo *Discurso* termina com “um novo estado de natureza diferente daquele por que começamos”, o *Ensaio*, de modo similar, desemboca em um novo silêncio, diferente daquele que antecedeu a eclosão das palavras:

da mesma maneira que a história humana, tal como a retrata o *Discurso*

resistência” (*Du Contrat social; ou, principes du droit politique*. OC, III, 1964, p. 409; ed. brasileira, p. 95).

¹⁰⁵⁴ *Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, p. 190; ed. brasileira, p. 285.

¹⁰⁵⁵ Idem, p. 191; ed. brasileira, p. 286.

sobre a desigualdade, desemboca na desordem de um “novo estado de natureza”, “fruto de um excesso de corrupção”, ela termina, no *Ensaio sobre a origem das línguas*, como um novo silêncio. [...] Para a história da linguagem como para a da sociedade, há um ponto extremo que fecha o círculo e toca o ponto de onde partimos.¹⁰⁵⁶

Em resumo, após ter evocado o surgimento e as características das primeiras palavras, Rousseau descreve a história progressiva e irreversível de uma corrupção. As línguas perdem sua força, as entonações e as inflexões, tornam-se lógicas, frias e monótonas, afastando-se do modelo originário. A música, por seu turno, caminha para um fim parecido, sua melodia desvanece em virtude dos progressos da harmonia e da valorização das relações físicas sobre as morais. A poesia, por fim, confinada à escrita, perde o poder soberano de que gozava quando não passava de linguagem oral. Se o movimento da linguagem reproduz, a seu modo e em seu plano, o da humanidade, eis então o fim da história e o fim do discurso, o momento preciso em que as histórias da sociedade e da língua caem no estágio máximo de corrupção e degenerescência. Eis a gênese da linguagem e sua posterior degeneração, sendo que a variabilidade das línguas (históricas) expressa diferentes graus de aproximação e distanciamento em relação ao modelo musical primitivo.

Isso vale para as línguas e também para os homens. Assim, seja qual for o objeto ou fenômeno que se apresentar diante de nossos olhos (o homem, os homens, a música, as línguas, as regras do direito, a desigualdade, a tirania, etc.), remontamos – através do pensamento – ao que fora outrora, ou melhor, ao que deve ter sido em outros tempos, na origem. Vamos do presente ao passado originário, fictício ou mítico, remontando da existência atual e desnaturada a essência fundadora e natural. Nestes termos, a multiplicidade e a variabilidade escondem ou encobrem uma identidade de origem. As línguas e os homens existentes são pensados enquanto um afastamento desse tipo originário e primitivo.

¹⁰⁵⁶ Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 321. Podemos ler a mesma temática do silêncio nas páginas do *Contrato social*. Assim como acontece no *Ensaio*, existe no *Contrato* um movimento de passagem entre dois silêncios: um saudável e necessário para o bom andamento das coisas públicas e outro nefasto, já que imposto por um governo despótico.

Há dentre os diversos intérpretes de Rousseau (sendo Jean Starobinski um bom exemplo) uma tendência latente, por vezes, declarada em enxergar sua concepção de homem calcada em um elemento estático originário, em uma natureza humana fixa que, paulatinamente, corromper-se-ia com as aquisições técnico-cognitivas e o desenvolvimento econômico, social e político. Uma lógica de tipo primitivo-defletivo.

De forma semelhante, também há uma interpretação análoga dos textos linguístico-musicais de Rousseau: de um lado, haveria um tipo primitivo e originário de língua e, de outro, a(s) história(s) das alterações e dos desvios desse tipo, a degeneração e corrupção desse modelo originário. Depois de Rousseau ter detalhado a natureza e os elementos distintivos da língua patética e acentuada dos primeiros tempos, de duração meramente ficcional, descobrimos que as línguas reais se afastam cada vez mais deste ideal em virtude do apagamento de sua força expressiva em prol de clareza e exatidão designativas, da monotonia das vozes e do desaparecimento do acento patético.

Poderíamos ainda alargar esta leitura para outros âmbitos do pensamento do autor, por exemplo, a questão das dietas alimentares. O segundo *Discurso* apresenta a passagem entre o tipo de alimentação originário e sua degeneração e desvio. Tudo na organização fisiológica humana se mostra favorável a uma dieta herbívora, indicando que o homem deveria ser (natural e originariamente) colocado ao lado dos animais herbívoros – o que, de carona, garantiria um estado de paz, contrário a belicosidade hobbesiana. Não obstante, o homem mudou e alterou seu regime alimentar, sendo esta alteração também interpretada como uma degeneração.

Todos esses exemplos (da dieta, da língua e do homem) sugerem a existência de dois polos distintos, a saber, o da formação ou da origem e o da deformação ou da degeneração.

Todavia, a questão das dietas, tal como abordada no primeiro capítulo, mostra que a lógica de tipo primitivo-defletivo não é a única nem a melhor expressão do pensamento do autor. O regime herbívoro é apenas um dos casos de dietas alimentares, não sendo possível elegê-lo como a dieta primeira, pura ou originária. A existência desta dieta se dá apenas ao se supor um estado de fertilidade natural da Terra, isto é, condições materiais precisas de existência. Portanto, não revela nenhuma conformidade do homem a uma fisiologia natural. A perfectibilidade opera transformações em nossas disposições ditas originárias e, deste modo, impossibilita o estabelecimento de qualquer posição ou disposição definitivamente fixa.

No que diz respeito às questões linguísticas e antropológicas, a aparição originária da língua setentrional (fria e articulada) e do homem do norte coloca um problema para a chave interpretativa de tipo primitivo-defletivo, já que eles não podem ser considerados apenas como uma língua e um homem corrompidos – diga-se de passagem, que já nascem corrompidos –, sob o risco de pensarmos que a antropologia de Rousseau resolve-se inteiramente num modelo no qual somente em determinadas regiões geográficas o homem poderá ser verdadeira e efetivamente homem (os homens do sul) e somente alguns lugares seriam favoráveis à boa expressão cultural (as línguas e as músicas do sul).

O modelo da primeira língua é um tipo de abstração das condições histórico-materiais, ou melhor, a suposição de um quadro no qual se encontram condições materiais de existência bastante precisas. Em relação a ele, as línguas nórdicas representam um grau maior de afastamento se comparadas com as do sul. Mas como essa primeira língua (perfeitamente musical) talvez jamais tenha realmente existido e nenhuma língua histórica acomoda-se plenamente a ela¹⁰⁵⁷, é necessário pensar modelos plurais de origem que possam abarcar e explicar a variabilidade e a diferença em outros termos que não os de degenerescência. Portanto, em relação aos modelos de origens disponíveis que a reflexão antropológica pode acessar, a origem setentrional é apenas mais um dos modelos possíveis.

Por isso, a contrapelo da tendência exegética de tipo primitivo-defletivo, afirmamos que a adequada compreensão de certos conceitos e temas do pensamento antropológico de Rousseau segue por um caminho no qual nenhuma natureza humana fixa, originária e estática pode ser admitida – tal foi o percurso do primeiro capítulo sobre a problemática das dietas alimentares. A questão da origem única se dilui em uma profusão de origens distintas. Tal será o objetivo do quinto (e próximo) capítulo: compreender a variabilidade como diversidade física e cultural, e não como mera degeneração.

¹⁰⁵⁷ *Dictionnaire de musique. OC*, V, 1995, p. 615.

CAPÍTULO V: A ANTROPOLOGIA DE ROUSSEAU E A ALTERAÇÃO DE ORIGEM

[...] um homem de sistema frequentemente enxerga o que deseja enxergar (Rousseau. *Examen de deux principes*)¹⁰⁵⁸.

Bento de Espinosa, cuja família se exilara em Amsterdã, capital mundial do comércio colonial, com tantas outras famílias judias que logo iriam povoar o nordeste brasileiro, escrevia ao mui sábio e mui prudente Peter Balling para lhe confiar uma singular alucinação visual: a imagem tinhosa, ao despertar, ainda mais viva por vasquear a atenção, de um brazuca negão e sebento, que, Bento queria deixar claro, nunca tinha, cruz credo, dantes visto. [...] seres fantásticos continuam assombrando os brancos. E eles, coitados, não sabem o que pensar destes desconhecidos (Goddard. *Brazuca, negão e sebento*)¹⁰⁵⁹.

5.1 - O jogo das origens

Duas frases abrem o livro I do *Emílio* e podemos dizer que ambas expressam o pensamento de Rousseau: “tudo está bem saindo das mãos do Autor das coisas” e, em seguida, “tudo degenera entre as mãos dos homens”¹⁰⁶⁰. O autor declara que “o homem é naturalmente bom”¹⁰⁶¹ e, por conseguinte, algo outro (não inscrito em sua natureza) o depravou. O mal nada mais seria do que um advento, uma exterioridade que vem alterar a natureza humana. Nesses termos e segundo a já clássica leitura de Starobinski (1957), o mal “não terá o mesmo estatuto ontológico que a ‘bondade natural’ do homem”¹⁰⁶². O mesmo se passa no segundo *Discurso*, uma vez que a natureza é perdoada ou absolvida no processo que julga a história humana: “sejam quais forem essas origens, vê-se pelo menos, no pouco cuidado que teve a natureza em aproximar os homens por necessidades mútuas e em lhes facilitar o uso da palavra, quão mal ela preparou a sociabilidade deles e quão pouco de si mesma colocou em tudo quanto eles fizeram para lhes estabelecer os laços”¹⁰⁶³. Na *Carta a Beaumont*, por sua vez, Rousseau diz que “o homem foi criado

¹⁰⁵⁸ *Examen de deux principes avances par M. Rameau. OC, V, 1995, p. 365; ou Rousseau. Du Principe de la mélodie. In: Wokler, Robert. Rousseau on society, politics, music and language [Texte imprimé]: an historical interpretation of his early writings. New York: Garland, 1987, p. 479.*

¹⁰⁵⁹ Goddard, Jean-Christophe. *Brazuca, negão e sebento*. São Paulo: n-1 edições, 2017, pp. 19-20.

¹⁰⁶⁰ *Émile ou de l'éducation. OC, IV, 1969, p. 245; ed. brasileira, p. 7.*

¹⁰⁶¹ Idem, p. 525; ed. brasileira, p. 327; *Discours sur l'origine de l'inégalité. OC, III, 1964, p. 202; ed. brasileira, p. 297.*

¹⁰⁶² Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 35.

¹⁰⁶³ *Discours sur l'origine de l'inégalité. OC, III, 1964, p. 151; ed. brasileira, p. 256.*

bom”, mostrando em seguida como o ser humano veio a ser mau¹⁰⁶⁴. A mudança em todos esses textos é apresentada como uma corrupção e uma degeneração, de sorte que no curso do tempo o homem vem a ser desfigurado e depravado. De uma bondade natural passa-se a uma maldade adquirida, da transparência passa-se ao obstáculo. O advento do mal foi, portanto, um fato histórico. Não por outra razão, para Starobinski, a história em Rousseau “adquire o andamento de uma *queda* acelerada na corrupção”¹⁰⁶⁵. Existe, bem dizendo, “duas eras: uma, tempo estável da inocência, reino tranquilo da pura natureza; a outra, história em devir, atividade culpada, negação da natureza pelo homem”¹⁰⁶⁶.

Poderíamos também citar o exemplo da leitura de Axel Honneth que propõe uma passagem do ideal monológico à degeneração promovida pela interação social¹⁰⁶⁷.

¹⁰⁶⁴ *Lettre à Christophe de Beaumont. OC, IV, 1969, p. 940.*

¹⁰⁶⁵ Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, pp. 23-24.

¹⁰⁶⁶ *Idem*, p. 24.

¹⁰⁶⁷ Axel Honneth, em seu texto “As patologias do social”, sustenta que os ideais de boa vida e de plenitude propostos por Rousseau estariam no estado de isolamento ou de solidão do homem natural, em oposição à alienação promovida pela interação social. Claro que Honneth não propõe uma volta ao puro estado de natureza (um retorno à floresta), mas estipula que o ideal monológico, caracterizado por uma forma de relação a si mesmo individual e independente de toda orientação intersubjetiva, é onde se localiza a plenitude do homem. Nesta perspectiva, toda interação social é encarada a partir de um viés essencialmente negativo (Honneth, Axel. “Les pathologies du social. Tradition et actualité de la philosophie sociale”. In: *La société du mépris: vers une nouvelle Théorie critique*. Paris: La découverte/Poche, 2015). No entanto, na *Carta a Christophe de Beaumont*, Rousseau nos diz ser imprescindível ascender ao conhecimento moral: “o homem não é um ser simples; é composto por duas substâncias. Se nem todo mundo concordar com isso, concordamos você e eu, e tenho como tarefa provar isso aos outros. Isto provado, o amor próprio não é mais uma paixão simples; mas tem dois princípios, a saber, o ser inteligente e o ser sensível, cujo bem-estar não é o mesmo. O apetite dos sentidos tende ao bem-estar do corpo, ao passo que o amor da ordem ao da alma. Este último amor desenvolvido e tornado ativo tem o nome de consciência; mas a consciência se desenvolve e age apenas com as luzes do homem. É somente por essas luzes que ele consegue conhecer a ordem e é somente quando a conhece que sua consciência o leva a amá-la. A consciência é, portanto, nula no homem que nada comparou e que não viu suas relações” (*Lettre à Christophe de Beaumont. OC, IV, 1969, p. 936*). A consciência da ordem e o amor da ordem são fundamentais na teoria política de Rousseau. Esse amor pressupõe a capacidade de conhecer as relações morais e a ordem que resulta destas relações. Por isso, é fundamental sair da condição puramente natural na qual se limitava a vida humana. É preciso ascender à vida moral e sair do isolamento e, para tanto, é preciso olhar e encarar os outros, considerar as relações intersubjetivas. Pierre Cretois, em um texto intitulado “Rousseau comme précurseur de la philosophie sociale: dépasser la lecture honnethienne de Rousseau”, critica os argumentos apresentados por Honneth. Cretois elogia parte da leitura de Honneth, mas aponta limites para ela, pois o mais interessante do ponto de vista da filosofia social, aos seus olhos, seria o ideal comunitarista presente no *Contrato social* (ver Cretois, Pierre. Consultado em 14/11/2016. In: http://www.academia.edu/25087790/Rousseau_comme_pr%C3%A9curseur_de_la_philosophie_sociale_d%C3%A9passer_la_lecture_honn%C3%A9thienne_de_Rousseau). Blaise Bachofen, sem entrar propriamente na discussão, pode ajudar a esclarecer tais aspectos, já que, em sua interpretação, o homem não pode ser feliz nem realizar sua humanidade na solidão. Em seu ponto de vista, “toda socialização implica uma forma de desnaturação e, portanto, a questão não é saber se esta desnaturação deve ou não ter lugar, mas como ela deve ser feita” (Bachofen, Blaise. *La condition de la liberté: Rousseau, critique des raisons politiques*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2002, p. 44). Sobre isso, remeto também o leitor aos textos de Viroli, Maurizio. *La théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1988; e Nascimento, Milton Meira. *Opinião*

Insistindo um pouco nas interpretações sobre a teoria da história em Rousseau, vale a pena citar o trabalho de Maria das Graças de Souza. De acordo com a autora, os temas do declínio, degeneração, degradação e corrupção dos povos estão presentes desde o início da carreira literária de Rousseau, ou seja, desde o *Discurso sobre as ciências e as artes*¹⁰⁶⁸, perpassando também seus escritos linguístico-musicais e tantos outros. Nos dizeres de Rousseau, “nossas almas corromperam-se na medida em que nossas ciências e nossas artes avançaram em direção à sua perfeição”¹⁰⁶⁹. A história dos homens segue um trajeto linear. Para Souza, trata-se da “história da queda”¹⁰⁷⁰, indo da pureza primitiva/antiga/selvagem à depravação atual/moderna/civilizada. O último grau desse processo de declínio é a tirania (marca dos regimes europeus modernos). Podemos, por nossa conta, dizer que todos os povos, mais cedo ou mais tarde, chegarão ao mesmo ponto ou ao mesmo grau de corrupção (diagnosticado na Europa) por conta da tendência constante à homogeneização. No fim da História, todos os povos tornar-se-iam degenerados. Mas mesmo que as sociedades projetem uma imagem homogênea, chegam a isso por vias diferentes que têm de ser levadas em consideração em uma investigação antropológica e histórica.

Retomemos a leitura de Starobinski. Para ele, Rousseau hesita entre duas respostas sobre a recuperação da transparência originária: uma versão pessimista e uma versão otimista sobre o mito da origem. Enquanto a primeira se constrói a partir da noção de natureza perdida, a segunda se vale da ideia de natureza oculta.

A primeira afirma que a alma humana *degenerou*, que se desfigurou, que sofreu uma alteração quase total, para jamais reencontrar sua beleza primeira. A segunda versão, em lugar de uma deformação, evoca uma espécie de encobrimento: a natureza primitiva persiste, mas *oculta*, cercada de véus superpostos, sepultada sob os artifícios e, no entanto, sempre intacta.¹⁰⁷¹

Ambas as versões aparecem nos textos do autor, de modo que não é evidente decidir sobre uma delas. A estátua de Glauco, seguindo ainda a leitura do comentador, representa

pública e revolução: aspectos do discurso político na França revolucionária. São Paulo: Nova Stella; Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

¹⁰⁶⁸ Souza, Maria das Graças de. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001, p. 53.

¹⁰⁶⁹ *Discours sur les sciences et les arts*. OC, III, 1964, p. 9; ed. brasileira, p. 345.

¹⁰⁷⁰ Souza, Maria das Graças de. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001, p. 71.

¹⁰⁷¹ Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, pp. 27-28.

bem essa hesitação: lendo-a, não sabemos escolher com segurança se seu rosto foi corroído e mutilado para sempre ou se ele foi apenas recoberto por uma camada espessa de sal e algas, sob a qual a face divina ainda conserva seu original.

O comentador pretende conciliar (sob a perspectiva da queda e da corrupção) a “mobilidade do desenvolvimento real da história”¹⁰⁷² com a imagem de uma natureza humana estável. Interessa-nos o fato de Starobinski fundar sua leitura a partir de uma crença na “estabilidade da natureza humana”¹⁰⁷³. Nós concordamos, convém dizer, tanto com as leituras deste comentador quanto com as de Souza sobre a história da degeneração e sobre a ideia de formação e de deformação (sendo o capítulo anterior um exemplo e uma confissão). Elas focam em um ponto importante da teoria de Rousseau, a saber, a crítica ao fenômeno da recorrência, que consiste em projetar sobre as origens características do presente ou determinações historicamente adquiridas. Ressaltamos que não é nosso criticar a história da queda, tampouco a ideia de fim da história. Mesmo que o fim seja o mesmo para todos os povos, os pontos de partida (as origens) e os caminhos percorridos por cada um deles são radicalmente diferentes. Por isso, a questão nuclear de nossa análise reside na crítica à ideia, sustentada por Starobinski, de homem natural dotado de uma natureza estática e imutável. Diz respeito ao mito de origem única. Em certos textos de Rousseau, pensar a origem é descobrir que ela definitivamente não existe, ao menos não no singular nem como algo homogêneo e fixo que pode ser reclamado como um reduto da pureza.

Outro exemplo da leitura passível de nossa crítica se faz ver no livro de Bertrand Binoche, *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, publicado em 1994. Para o autor, a opinião habitual que postula a necessidade de partir do paradigma empirista da gênese para compreender a filosofia da história desenvolvida no final do século XVIII é, fundamentalmente, errônea. Aos seus olhos, a hipótese de que a história seria a radicalização ontológica da gênese não se sustenta. O objetivo do primeiro capítulo da primeira parte de seu livro é o seguinte:

demonstrar não apenas que a *gênese* não é a história, nem somente *ahistórica*, no sentido em que sua possibilidade requer uma natureza humana imutável a partir da qual ela se desdobra retroativamente em uma duração essencialmente estrangeira à história empírica, mas ainda,

¹⁰⁷² Idem, p. 36.

¹⁰⁷³ Idem, p. 36.

que ela é *anti-histórica*, no sentido em que ela tem por fim interditar à história toda pretensão em determinar o que é legítimo e o que não é.¹⁰⁷⁴

Não convém para nosso propósito discutir a pertinência ou não dessa leitura. O objeto de nosso interesse não é a relação (ou a não relação) da gênese (praticada por alguns autores do século XVIII) e a filosofia da história. Mas sim o pressuposto visto por Binoche em uma *démarche* de gênese ou genealógica. Este pressuposto ou a condição de possibilidade para a gênese – o modelo visado é o hobbesiano – consiste na permanência de uma natureza¹⁰⁷⁵, sua imutabilidade¹⁰⁷⁶. Essa *démarche* genética seria radicalizada por Rousseau no momento em que ele decide “afastar todos os fatos”, situando seu discurso no plano conjectural e não no plano histórico. Ainda de acordo com Binoche, “se a conjectura pode suprir, na segunda parte do segundo *Discurso*, na ausência de fatos averiguados, ela autoriza, em sua primeira parte, sua eliminação pura e simples”¹⁰⁷⁷. Para o comentador, essa exclusão dos fatos não diz respeito somente aos fatos bíblicos, ela abrange também “todas as ‘verdades históricas’”¹⁰⁷⁸.

Há uma complicação no texto de Rousseau – que, por esse mesmo motivo, faz com que ele seja mais radical e mais interessante. Os fatos que Rousseau afasta são, sobretudo, aqueles da natureza humana, tal como ela foi constantemente evocada pela tradição da filosofia política moderna. Os teóricos desse período foram criticados por caírem no erro da recorrência e, por conseguinte, por não terem ido longe o suficiente em suas reconstruções conjecturais da origem, já que eles apenas tomaram como modelo da natureza humana homens observados empiricamente. Com isso, Rousseau não pode simplesmente identificar – como seus antecessores – os homens atuais que se apresentam aos olhos do observador, provenientes do mundo degradado do artifício, com o homem tal como feito pela natureza¹⁰⁷⁹. Ele precisa ser mais radical que seus antecessores.

Rousseau afasta os fatos (a abstração do homem e da sociedade civil tais como eles são), justamente para fazer a gênese desses fatos (a gênese da desigualdade, da sociedade, da linguagem, da tirania, etc.), reconstruindo-os hipoteticamente. Para Binoche, o ponto de apoio escolhido para fundar essa gênese, mesmo que teoricamente inadmissível, é encontrado no próprio Jean-Jacques Rousseau (vimos esse aspecto ao

¹⁰⁷⁴ Binoche, Bertrand. *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994, p. 14.

¹⁰⁷⁵ Idem, p. 19.

¹⁰⁷⁶ Idem, p. 20 e p. 29.

¹⁰⁷⁷ Idem, p. 23.

¹⁰⁷⁸ Idem, p. 24.

¹⁰⁷⁹ Idem, p. 25.

longo do capítulo três, particularmente em sua seção final). Rousseau descobre em si mesmo, meditando na floresta de Saint-Germain, “a imagem dos primeiros tempos”¹⁰⁸⁰. Portanto, as “experiências” necessárias, outrora reclamadas a fim de nos fazer “conhecer o homem natural”, são realizadas numa viagem interior e subjetiva. Por meio de um exercício intelectual, o autor toma por natureza humana a sua própria¹⁰⁸¹. Isto acaba por atestar, de acordo com Binoche, “a impossibilidade de escapar do *fato* que obstinadamente se reintroduz na origem”¹⁰⁸², uma vez que Rousseau estabelece sua natureza individual e singular como ponto de partida ou de referência para redescobrir a natureza humana. Esta estaria preservada em seu coração.

O importante a ser retido da análise de Binoche é que Rousseau também preserva uma concepção – lembremos, pressuposto de toda e qualquer gênese – de natureza humana imutável, mesmo que temporalizada e nem tão imóvel assim. Não há nenhuma dúvida, diz Binoche, de que Rousseau mantenha esse postulado de “uma natureza humana imutável”,

na exata medida em que ele mantém o projeto de uma gênese: vimo-lo, ele pretende “formar conjecturas, tiradas unicamente da natureza do homem e dos seres que o circundam”, e se a alma humana é semelhante à estátua de Glauco, isso significa que, mesmo que seja bastante desconhecida, ela permanece idêntica a si mesma por pouco que saibamos reencontrá-la por trás dos sedimentos artificiais que a recobrem. De outro lado, também não há nenhuma dúvida de que essa estabilidade da natureza humana se encontra distendida por conta da recusa da recorrência, a tal ponto que ameaça implodir: pois o objeto do segundo *Discurso* é descrever “como a alma e as paixões humanas se alteram insensivelmente, mudam, por assim dizer, de natureza”. Tal declaração significa a manutenção embaraçosa da categoria de natureza humana, sua manutenção e seu deslocamento. É Rousseau, e não Locke ou Helvétius, quem inventou o termo *perfectibilidade*: ela designa precisamente uma “natureza humana” que não é mais imóvel, inscreve esta em uma temporalidade que se pensa sobre o modo de uma atualização contingente e perversa – de tal modo que, em troca, essa

¹⁰⁸⁰ *Les confessions*. OC, I, 1959, p. 388; ed. brasileira, p. 257.

¹⁰⁸¹ Lembremos que, para reconstituir o estado de natureza e o homem natural, não era necessário estudar os fatos históricos. Rousseau encontrava esse homem e esse estado em seu próprio coração. De acordo com Radica, comentando essas passagens de Binoche, “no lugar de seus contemporâneos, ele toma por natureza humana a sua, aquela que o indivíduo Rousseau descobre no momento de suas meditações na floresta de Saint-Germain. Rousseau propõe assim um empreendimento contraditório segundo Bertrand Binoche: uma gênese que, à força de se querer radical, torna-se impossível e se priva de um ponto de partida. Não é questão nessa leitura de chamar de “história” a narrativa de Rousseau. Daí, Rousseau se vê relegado ao lado dos “contratualistas”, esses homens das luzes mais à vontade em sua reconstrução teórica do que nos fatos aos quais eles dão apenas um valor anedótico” (Radica, Gabrielle. *L’histoire de la raison: anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris: H. Champion, 2008, p. 67).

¹⁰⁸² Binoche, Bertrand. *Les trois sources des philosophies de l’histoire (1764-1798)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994, pp. 28-29.

natureza humana se encontra reinterpretada em termos de “inclinações naturais”, o que, paradoxalmente, conduz Rousseau a declarar a sociedade “natural à espécie humana”. Nesse sentido, a radicalização da gênese conduz a uma *temporização* da natureza humana, isto é, a seu estiramento na duração específica da gênese assim redefinida; mas essa temporização pode apenas se dizer acoplada a sua negação, isto é, ela é indissociável da afirmação de uma natureza humana imutável que Rousseau encontra em si mesmo e que continua a fundar a própria possibilidade da gênese¹⁰⁸³.

A conclusão de Binoche estabelece que, com essa gênese radical, Rousseau não pode possuir nenhuma filosofia da história¹⁰⁸⁴. Opinião, aliás, bastante divergente das hipóteses de Bronislaw Baczko – que mostra ser a natureza humana justamente a possibilidade de se fazer uma história¹⁰⁸⁵ – e de Jean-Marie Beyssade, em seu artigo “Rousseau et la pensée du développement: Facultés virtuelles et développement”. Para este último intérprete, há sim “uma verdadeira história” em Rousseau, “mesmo se uma história filosófica ou hipotética”¹⁰⁸⁶.

Gabrielle Radica, em seu livro *L'Histoire de la raison*, é uma referência importante para nosso debate. Como observamos, Binoche não vê uma continuidade entre as filosofias da história do final do século XVIII e o método filosófico da gênese e da genealogia presente em alguns autores. Nesses termos, uma filosofia da história, isto é, um pensamento capaz de dar sentido aos fatos empíricos em seu encadeamento, desenvolve-se apenas na condição de ter previamente rompido com todo o método de reconstrução genético. É preciso, sentencia, “romper com Rousseau”¹⁰⁸⁷. Ao contrário de Binoche, Gabrielle Radica – filiando-se à concepção de Sylvain Auroux presente em seu livro *La sémiotique des encyclopédistes* – prefere ver uma continuidade e uma complementariedade entre história e gênese ao longo do século XVIII, sobretudo nos escritos de Rousseau¹⁰⁸⁸. Todavia, tal como dissemos anteriormente, não nos interessa esse ponto, e sim a ideia de natureza humana imutável. Sobre isso, Radica critica exatamente o ponto basilar que, aos olhos de Binoche, funda a gênese, a saber: o caráter

¹⁰⁸³ Idem, pp. 29-30.

¹⁰⁸⁴ Idem, p. 31.

¹⁰⁸⁵ Baczko, Bronislaw. *Rousseau, solitude et communauté*. Paris, La Haye: Mouton, 1974, pp. 57-154. Baczko parece, todavia, também acreditar nessa natureza humana imutável e uniforme, pelo menos é o que ele sugere em muitas passagens (ver, por exemplo, as páginas 74 e 87 deste livro).

¹⁰⁸⁶ Beyssade, Jean-Marie. “Rousseau et la pensée du développement: Facultés virtuelles et développement”. In: *Entre forme et histoire: la formation de la notion de développement à l'âge classique*. Paris: Meridiens Klincksieck, 1988, p. 206.

¹⁰⁸⁷ Binoche, Bertrand. *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994, p. 31.

¹⁰⁸⁸ Radica, Gabrielle. *L'histoire de la raison: anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris: H. Champion, 2008, p. 72.

imutável da natureza humana. Antes dela, Beyssade foi enfático no início de seu artigo: “o pensamento de Rousseau é incontestavelmente um pensamento da alteração”¹⁰⁸⁹ e do desenvolvimento. De acordo com Radica:

Rousseau certamente apela para uma natureza humana, mas ele nunca a qualifica como imutável, uma vez que seu objetivo não é exibir apenas a gênese do direito natural a partir da natureza humana, mas também a variabilidade desta mesma natureza, o que obviamente complica a gênese do próprio direito. É, portanto, muito delicado afirmar que Rousseau supõe uma natureza humana estável para efetuar sua gênese, uma vez que sua gênese é notavelmente a gênese da variabilidade da natureza humana. Há certamente algo que Rousseau chama de natureza, mas quando ele finalmente consente em lhe dar um conteúdo, a saber, as duas disposições, a piedade e o amor de si, descobre-se que uma delas, a piedade, desaparece assim que é refletida pelo indivíduo. Quanto ao amor de si, transforma-se a ponto de tornar-se irreconhecível, pois às vezes se volta contra o indivíduo que ele deveria preservar, ao se tornar amor-próprio. Se existe natureza humana, ela não é imutável. Ou a entendemos como origem sempre já ultrapassada, ou somos forçados a aceitar que a noção de natureza que Rousseau propõe inclui necessariamente o dado de um desenvolvimento, do qual a história é o suporte: a natureza que descreve e segue Rousseau é irredutivelmente história. Nesse caso, a natureza não é, então, nem somente a origem da gênese, nem somente seu resultado, do qual poderíamos então abstrair-la. Quanto à gênese da variabilidade da natureza humana, ela se baseia em uma premissa que é uma forma vazia, um ponto de partida necessário, mas puramente teórico: a perfectibilidade. Nada muito constante ou imutável é dado por isso.¹⁰⁹⁰

Se Rousseau diz que “não é um empreendimento fácil separar o que há de original e o que há de artificial na natureza atual do homem”¹⁰⁹¹ ou que “o gênero humano de uma época” não é o “de uma outra época”, devemos compreender que existe uma natureza humana atual, distinta da natureza humana de um outro período histórico e de um outro lugar. Ou seja,

a razão pela qual Diógenes não encontrava um homem é que ele procurava entre seus contemporâneos o homem de um tempo que já não mais existia. Catão [...] pereceu com Roma e com a liberdade porque estava deslocado em seu século, e o maior dos homens não fez senão surpreender o mundo que teria governado quinhentos anos antes. Em suma, [...] a alma e as paixões humanas, alterando-se insensivelmente, mudam, por assim dizer, de natureza; [...] nossas necessidades e nossos

¹⁰⁸⁹ Beyssade, Jean-Marie. “Rousseau et la pensée du développement: Facultés virtuelles et développement”. In: *Entre forme et histoire: la formation de la notion de développement à l'âge classique*. Paris: Meridiens Klincksieck, 1988, p. 195.

¹⁰⁹⁰ Radica, Gabrielle. *L'histoire de la raison: anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris: H. Champion, 2008, p. 68-69.

¹⁰⁹¹ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 123; ed. brasileira, p. 234.

prazeres mudam de objetos com o passar do tempo; [...] esvaindo-se gradualmente o homem natural, a sociedade já não oferece aos olhos do sábio senão uma reunião de homens artificiais e de paixões factícias que são obra de todas essas novas relações e não têm nenhum fundamento real na natureza.¹⁰⁹²

Rousseau fala em uma “natureza atual do homem” diferente de outra natureza de outro lugar ou de outros tempos. Parafraseando uma carta do autor endereçada a d’Alembert (que originalmente fala da variabilidade e de uma casuística da ideia de verdade), vemos que o homem, seja ele qual for, muda de forma segundo a época e os lugares, e que se pode dizer sobre o homem em Paris o que, em dias mais felizes, não se poderia dizer sobre o homem em Genebra¹⁰⁹³. É ainda a d’Alembert que Rousseau se dirige, desta vez em sua *Carta sobre os espetáculos*. Neste texto, Rousseau diz a d’Alembert, a respeito do teatro e do homem, o que ele repetiria na carta de 1761 a respeito da ideia de verdade.

Perguntar se os espetáculos são bons ou maus em si mesmos é fazer uma pergunta demasiado vaga; é examinar uma relação antes de ter fixado seus termos. Os espetáculos são feitos para o povo e é apenas pelos efeitos sobre ele que se pode determinar suas qualidades absolutas. Pode haver espetáculos de uma infinidade de espécies; há, de um povo a outro, uma prodigiosa diversidade de costumes, de temperamentos, de caracteres. O homem é uno, admito, mas o homem modificado pelas religiões, pelos governos, pelas leis, pelos costumes, pelos preconceitos, pelos climas torna-se tão diferente de si mesmo que não se deve mais procurar entre nós o que é bom para os homens em geral, mas o que é bom para eles em tal época ou em tal país.¹⁰⁹⁴

Todos estes textos sugerem a existência de uma natureza humana no interior da qual as transformações e alterações deverão ser apreendidas. Esta natureza não é, portanto, incompatível com o fato de ser transformada irremediavelmente, de sorte que, no segundo *Discurso*, o autor rompe com a ideia de estabilidade. Como disse Radica, “o homem não é mais uma essência, nem o sujeito dotado de certas faculdades, mas uma natureza submetida a variações, de modo que indivíduos desprovidos de razão podem

¹⁰⁹² Idem, pp. 191-192; ed. brasileira, pp. 286-287.

¹⁰⁹³ “Sabeis que a verdade, seja qual for, muda de forma segundo a época e os lugares, e que se pode dizer em Paris o que, em dias mais felizes, não se poderia dizer em Genebra” (*Lettre de Rousseau à d’Alembert*, 15/02/1761. In: *Correspondance Générale de J.-J. Rousseau*, t. VI, Paris: A. Colin, 1926, pp. 26-27).

¹⁰⁹⁴ *Lettre à d’Alembert*. OC, V, 1995, p. 16; ed. brasileira, p. 40.

mesmo participar da humanidade”¹⁰⁹⁵. Nesses termos, vemos que a natureza humana não é o que explica o homem de uma maneira imediata, como um termo pronto que pode ser exibido a todo o momento e em todo lugar. Ela é, antes – e isso que a torna mais interessante –, o que no homem se modifica, se altera, o que explica o homem apenas indiretamente¹⁰⁹⁶. O homem não possui uma natureza estável, nem todos são percebidos – do mesmo modo que nem todos percebem – da mesma maneira. É, pois, na mudança, na formação e interação que o homem deve ser compreendido; por meio de suas diferenças e pela maneira como eles as engendram (ou como elas são engendradas por fatores externos), e não em relação a uma natureza humana pura e imutável, recuperada psicologicamente.

A passagem sobre a estátua de Glauco expressa a intenção declarada de Rousseau, qual seja, perseguir e pesquisar a origem (discursar sobre a origem), conciliando-a com a ideia da mutabilidade ou de inconstância da condição humana, discernindo o que há de essencial dos acidentes que fazem as variações. Citemos:

como o homem chegará ao ponto de ver-se tal como o formou a natureza, através de todas as mudanças produzidas na sua constituição original pela sucessão do tempo e das coisas, e separar o que pertence à sua própria essência daquilo que as circunstâncias e seus progressos acrescentaram em seu estado primitivo ou nele modificaram? Como a estátua de Glauco, que o tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado de tal modo que se assemelhava mais a um animal feroz do que a um deus, a alma humana, alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, por assim dizer mudou de aparência a ponto de tornar-se quase irreconhecível e, em lugar de um ser que age sempre por meio de princípios certos e invariáveis, em lugar dessa simplicidade celeste e majestosa com a qual o seu autor a tinha marcado, não se encontra senão o contraste disforme entre a paixão que crê raciocinar e o entendimento delirante.¹⁰⁹⁷

O segundo prefácio da *Nova Heloísa* também ilustra bem esse ponto conciliatório entre origem e alteração. Ao definir o homem pela perfectibilidade e abrir possibilidades

¹⁰⁹⁵ Radica, Gabrielle. *L'histoire de la raison: anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris: H. Champion, 2008, p. 82.

¹⁰⁹⁶ Idem, p. 315.

¹⁰⁹⁷ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 122; ed. brasileira, p. 233.

para alterações e variações, Rousseau não pode traçar limites para sua natureza, sob a condição de que não se confunda essa possibilidade quase que indefinida com a origem.

R. [...] Sabeis até onde os homens diferem uns dos outros? O quanto os caracteres são opostos, o quanto os costumes, os preconceitos variam de acordo com os tempos, os lugares, as idades? Quem ousa determinar limites precisos à natureza e dizer *eis até onde o homem pode ir e não vai além?*

N. Com esse belo raciocínio, os monstros desconhecidos, os gigantes, os pigmeus, as quimeras de todas as espécies, tudo poderia ser admitido especificamente na natureza, tudo seria desfigurado, não teríamos mais um modelo comum. Repito, nas pinturas da humanidade cada um deve reconhecer o homem.

R. Concordo, *desde que se saiba também discernir o que produz as variedades do que é essencial à espécie*. O que diríeis àqueles que reconheceriam a nossa apenas em uma vestimenta de estilo francês?¹⁰⁹⁸

Na seção das *Variedades na espécie humana*, terceiro volume da *História natural* (1749), Buffon já havia sustentado essa dificuldade de apreender o homem saído diretamente das mãos da natureza, destituído de suas aquisições. De todos os animais, diz o autor, o homem selvagem “é o mais singular, o menos conhecido e o mais difícil de descrever”.

Distinguimos tão pouco o que a natureza sozinha nos deu daquilo que a educação, a imitação, a arte e o exemplo nos comunicaram, ou o confundimos tão bem, que não seria nada surpreendente que nós nos ignorássemos totalmente diante do retrato de um selvagem, se ele nos fosse apresentado com as verdadeiras cores e os únicos traços naturais que devem dele fazer o caráter.¹⁰⁹⁹

Quem poderia rigorosamente sustentar ter conhecido ou divisado esse homem saído diretamente das mãos da natureza? Talvez Lévi-Strauss, ao ter afirmado que “por detrás do véu demasiado erudito dos Caduveo e dos Bororo”, prosseguira sua procura

de um estado que – dizia ainda Rousseau – “não existe mais, talvez jamais existisse, que provavelmente não existirá jamais e do qual é entretanto necessário ter noções exatas para bem julgar do nosso estado presente”. Mais feliz do que ele, eu [diz Lévi-Strauss] acreditava havê-lo descoberto numa sociedade agonizante, mas de que era inútil indagar se representava ou não um vestígio: tradicional ou degenerada, ela me punha apesar de tudo em presença de uma das formas de organização social e política mais pobres que seja possível conceber. Eu não tinha necessidade de me dirigir à história particular que a mantivera nessa

¹⁰⁹⁸ *Julie ou la nouvelle Héloïse*. OC, II, 1961, p. 12 (grifo nosso); ed. brasileira, p. 26.

¹⁰⁹⁹ Buffon. *Histoire naturelle*. “Variétés dans l’espèce humain”. T. III, 2009, p. 533.

condição elementar ou que, mais verossimilmente, para ela a reconduzira. Bastava considerar a experiência sociológica que se desenrolava sob os meus olhos. | Mas era ela que se furtava. Eu procurava uma sociedade reduzida à sua expressão mais simples. A dos Nhambiquara o estava a tal ponto que nela só encontrei homens.¹¹⁰⁰

Lévi-Strauss afirma ter tido – ou acreditara ter tido – mais sorte que Rousseau, ou mesmo que Buffon, pois em meio aos Nhambiquara encontrara o tão procurado homem num estágio mais puro de natureza. Lévi-Strauss não é ingênuo; sabe que os Nhambiquara não são exemplos do homem natural¹¹⁰¹: a sociedade Nhambiquara talvez já seja uma sociedade marcada pela alteração e degeneração. Sabe que, aos olhos de Rousseau, um homem real ou qualquer agrupamento de homens, observados por viajantes ou etnógrafos, já se encontra socializado e, por conseguinte, modificado. Por certo, nenhuma das sociedades ditas selvagens descritas pelos viajantes mostra o homem da natureza em sua integridade: os caraíbas e os hotentotes já estão, por assim dizer, desnaturalizados ou diferenciados pela cultura¹¹⁰². A maioria dos povos conhecidos, escreve ele no segundo *Discurso*, está “já longe do primeiro estado de natureza”¹¹⁰³. Encontram-se a meio caminho entre esse puro estado de natureza e a civilização; “um meio termo entre a indolência do estado primitivo e a petulante atividade de nosso amor-próprio”. Fica claro, para Lévi-Strauss, “que esse estado médio não é de modo algum um estado primitivo”, pois “supõe e tolera certa dose de progresso; e que nenhuma sociedade descrita apresenta a imagem privilegiada disso”¹¹⁰⁴.

Desta feita, a insistência de Rousseau em perseguir o homem puro e não alterado pelos caprichos da história talvez revele apenas uma impossibilidade real de encontrá-lo. Expliquemos.

A sequência da passagem da estátua de Glauco afirma a existência de “mudanças sucessivas na constituição humana” que foram ocasionadas por “diversas causas físicas”. Evidentemente, esse movimento não se dá em bloco, isto é, os homens não são alterados

¹¹⁰⁰ Lévi-Strauss, Claude. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Editora Anhembi, 1957, p. 337.

¹¹⁰¹ Sobre isso, ver o artigo de Eduardo Viveiros de Castro. “Une société réduit à sa plus simple expression”. In: *Le siècle de Lévi-Strauss*. Paris: Saint-Simon; CNRS Éditions, 2008, p. 81.

¹¹⁰² Rousseau se interessa, sobretudo, pelos Caraíbas e pelos Hotentotes por acreditar que eles estão menos afastados do estado de natureza. Todavia, esses povos já estão bem distanciados desse estado original, desse verdadeiro estado de natureza, mas ainda oferecem algumas similaridades com o homem natural, possibilitando assim construir uma ideia mais justa do homem tal como saiu das mãos da natureza.

¹¹⁰³ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 170; ed. brasileira, p. 270. Diz-se a maioria, pois, de direito, pode haver alguns que não estejam tão longe desse estado; e, de fato, resta ainda testar a humanidade dos orangotangos ou *pongos*. Talvez eles sejam homens no puro estado de natureza ou aqueles que se encontram o mais próximo possível dele.

¹¹⁰⁴ Lévi-Strauss, Claude. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Editora Anhembi, 1957, p. 370.

todos do mesmo modo nem se alteraram ao mesmo tempo, pois lidamos com inúmeras causas dispostas em regiões diferentes. Por isso, elas agem de maneiras distintas nos homens: em uns são mais intensas, em outros, menos acentuadas – como naqueles que supomos estarem mais próximos das (hipotéticas) condições de existência do homem do puro estado de natureza.

É fácil ver que é nessas sucessivas mudanças da constituição humana que se deve procurar a primeira origem das diferenças que distinguem os homens, os quais, na opinião comum, são naturalmente tão iguais entre si quanto o eram os animais de cada espécie, antes que diversas causas físicas houvessem introduzido em algumas as variedades que nelas observamos. De fato não é concebível que essas primeiras mudanças, sejam quais forem os meios pelos quais se deram, tenham alterado, a um só tempo e da mesma maneira, todos os indivíduos da espécie; mas, tendo-se uns aperfeiçoado ou deteriorado e adquirido diversas qualidades boas ou más que não eram inerentes a sua natureza, os outros permaneceram mais tempo em seu estado original, sendo essa a primeira fonte da desigualdade, que é mais fácil de demonstrar assim, em geral, do que lhe apontar com precisão as verdadeiras causas.¹¹⁰⁵

Ainda que seja possível pensar (de modo conjectural) em um homem que escape incólume às causas físicas que formam as identidades e as diferenças (um ser puro e neutro, sem coloração e fisionomia bem definidas) ou ainda que seja hipoteticamente admissível ter um acesso à coisa em si, é preciso admitir que diversas causas agem continuamente para variar a constituição humana e produzir toda a multiplicidade observada de conformações físicas (diversidade de fisionomias, cores e tamanhos), de costumes, de línguas, de paixões, de regimes alimentares e de modos de vida, etc. Até mesmo a existência (ou possibilidade teórica) do homem natural só é admissível ao preencher determinadas condições materiais mínimas, a saber, a fertilidade ou abundância natural da terra e a primavera perpétua sem transtornos nem reveses, derivadas, de acordo com as hipóteses das teorias da terra do período, de um estágio bastante específico na formação do planeta terra, não possuindo duração permanente. Ou seja, o homem do estado de natureza não deixa de refletir (ou de ser reflexo de) certas condições materiais de existência.

Nesse sentido, o *dépouillement* antropológico deve ser mais radical. Não basta apenas chegar ao homem do puro estado de natureza, é indispensável levar em consideração as condições materiais que o tornam possível.

¹¹⁰⁵ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 123; ed. brasileira, pp. 233-234.

A questão é saber se ainda existem as condições materiais necessárias ou adequadas para a produção do homem (fictício) originário. Para Rousseau, é muito provável que não. Mais ainda, talvez nunca tenha verdadeiramente existido uma “primavera perpétua” (*Ensaio*), tampouco céus clementes e terrenos pródigos espalhados por todos os lados (segundo *Discurso*) – o que, se exato, é capaz de atestar o carácter ficcional do homem natural.

O esquema de Rousseau é relativamente simples. 1) ao homem natural associam-se certas condições materiais de existência (dadas de forma homogênea). As variedades humanas e distinções culturais não são apresentadas no quadro teórico-fictício dos homens dos primórdios, pois, hipoteticamente, todos eles viveriam em condições homogêneas. Se as condições fossem em todos os lugares as mesmas, produziriam homens homogêneos. Um homem natural ou homens que “permaneceram mais longamente em seu estado original” poderia(m) ainda existir se – e somente se – vivesse(m) em regiões específicas que não tenham sofrido quaisquer alterações. 2) às variedades encontradas na espécie humana vinculam-se condições materiais de existência variadas. Devido às condições de existência serem distintas em cada rincão da Terra (seja por conta da migração para outros cantos distintos do *locus* originário de nascimento da humanidade, seja provocada pelas catástrofes, acidentes naturais ou as ações antrópicas que fizeram variar a superfície terrestre e os climas de cada região), distintos também serão os homens e seus grupos. Neste segundo quadro, o processo de variação começa no exato momento em que o homem se encontra no mundo; as causas agem assim que o homem vem a ser, ou até mesmo antes, no período de gestação, considerando a influência da alimentação e do clima para a formação do embrião. Portanto, todo homem observado já é um “homem do homem” inscrito em um sistema e em uma situação particular que o distingue cultural e fisicamente de outros seres humanos.

É bastante reveladora a passagem ou a alteração de uma estrutura de origem homogênea e adequada para pensar a formação do homem do puro estado de natureza para outras estruturas heterogêneas – que consideram um sem número de variáveis, como as diferenças dos climas, a variedade dos terrenos, das estações, dos regimes das águas, das formas de socialização, a fertilidade ou aridez da terra, etc. –, mais convenientes para abarcar a variabilidade humana e sua diferença cultural. Portanto, o discurso único sobre a origem se apaga enquanto tal, interditando considerar o homem como algo puro, unívoco, homogêneo, fixo e imutável. Por isso, pensamos na passagem de um discurso sobre a origem (e uma primeira alteração que perverteu a origem, ou seja, uma alteração

da origem ou origem da alteração) para outro sobre a alteração de origem ou alterações originárias.

O mesmo vale para as línguas: não há simplesmente uma origem pura da língua e da linguagem – e sua consequente degeneração –, mas sim, diversas línguas derivadas de modelos de origem distintos. Segue-se que da língua de origem e originária chegamos às origens distintas das línguas.

Ler Rousseau numa chave analítica que busca a origem do homem e seu desvio não se mostra mais tão interessante. As alterações e diferenças do homem não podem indicar – e as páginas da *Gramatologia* de Derrida nos ensinaram isso¹¹⁰⁶ – pura e exclusivamente a degenerescência de uma natureza humana fixa. Não há dúvidas de que um processo de degenerescência se faz notar nos escritos de Rousseau – principalmente em sua concepção de história e de linguagem e, sobretudo, no diagnóstico que ele desenvolve da Europa dos tempos modernos. O que não há em Rousseau é um quadro único no qual se inscrevem as condições materiais de existência originárias e a partir das quais podemos, de um lado, pensar o homem natural da origem e, de outro, o afastamento e o desvio. Por isso, todo homem já é, para nos valermos da expressão de Claude-Olivier Doron, um “homem alterado”¹¹⁰⁷. Todo homem reflete em sua constituição condições materiais heterogêneas de existência.

O que funda essa vertente da(s) antropologia(s) de Rousseau é a exigência de se falar apenas de homens no plural, de sociedades e agrupamentos com suas idiossincrasias e seus processos próprios de socialização e de diferenciação. Falamos de mundos de homens e não mais do homem natural no singular. Trata-se de um método capaz de preservar as diferenças, sem anulá-las ou apagá-las.

Rousseau constrói uma maneira de pensar em um conceito geral que abarque todas as variações de homens; o homem em geral ou abstrato. Quais experiências, então,

¹¹⁰⁶ “Falar de origem e de grau zero é comentar, efetivamente, a intenção declarada de Rousseau e esta corrige a este respeito mais de uma leitura clássica e precipitada. Mas, apesar desta intenção declarada, o discurso de Rousseau se deixa coagir por uma complexidade que tem sempre a forma do suplemento de origem. Sua intenção declarada não é anulada, mas *inscrita* num sistema que ela já não domina. O desejo da origem torna-se uma função indispensável e indestrutível, mas situada numa sintaxe sem origem. Rousseau desejaria separar a originalidade da suplementariedade. Tem a seu favor todos os direitos constituídos por nosso *logos*: é impensável e intolerável que o que tem o nome de *origem* não seja mais do que um ponto situado no sistema da suplementariedade. Esta rouba, com efeito, a língua à sua condição de origem, ao seu condicional ou futuro de origem, ao que ela *ter(i)á devido* ser e nunca foi: ela só pode nascer ao suspender sua relação com toda a origem. A sua história é a do suplemento de origem: do suplente originário e do suplente da origem”. (Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit, 1967, p. 345; ed. brasileira, p. 296).

¹¹⁰⁷ Doron, Claude-Olivier. *L’homme altéré: Races et dégénérescence (XVIIe-XIX siècles)*. Paris: Champ Vallon, 2016.

seriam necessárias para se chegar a conhecer o homem tomado em sua generalidade? E como realizar esse programa e essas experiências no seio da sociedade?

Para apreender o homem em geral, dirá Rousseau, faz-se primeiro necessário conhecer as regras de modulação das diferenças. Em segundo lugar, é indispensável mapear e inventariar as diferenças observáveis a fim de compreender até que ponto as condições de existência produziram e ainda produzem variações na espécie humana. O conceito de homem em geral, se aparecer, vem apenas posteriormente, como uma síntese (não se trata de uma soma) do inventário de todos esses processos de diferenciação ou como resultado de uma operação de generalização. Antes disto, toda e qualquer tentativa de definição de homem ou de natureza humana encobre perspectivas etnocêntricas que, aos olhos do autor, em nada contribuiriam para o desenvolvimento da antropologia ou da ciência do homem.

Nesse sentido, os esforços de Rousseau se direcionam para apreender não exclusivamente o homem imaculado da natureza ou o grau zero de cultura (como vimos no terceiro capítulo), mas também as variações ou os meios pelos quais cada agrupamento humano inventa a si mesmo ao perseguir as condições de sua própria existência¹¹⁰⁸. A imagem do homem em geral, por sua vez, não será mais encontrada por meio de uma introspecção ou meditação numa floresta qualquer, mas será imanente ao tecido social, por mais estranho e contraditório que possa parecer aos estudos rousseauístas ou às declarações do autor. Teremos, portanto, ao longo dos textos de Rousseau, três sentidos distintos de objeto antropológico: 1) o homem natural; 2) os homens atuais (“homem do homem”); e 3) o homem em geral, que não se reduz a nenhuma das duas acepções anteriores.

É importante alcançar o homem em geral, pois não há nenhuma modalidade humana possível que se instaure enquanto força originária. O que se anuncia nos textos de Rousseau de modo bastante explícito é que nenhuma acepção particular de homem (o rico, o branco, o europeu, o francês, o parisiense, o clérigo, o nobre, etc.) pode impor-se enquanto norma da humanidade, nem como o princípio de constituição de um sistema jurídico, moral, social, cultural, etc. Uma cultura não pode se afirmar como a única verdadeira e digna de ser vivida, ignorando as outras ou negando a elas o estatuto de culturas (diversas e diferentes). No âmbito jurídico, isso não faria senão legitimar um direito abusivo, como aquele de Hobbes ou o do rico relatado no segundo *Discurso*.

¹¹⁰⁸ Bachofen, Blaise. *La condition de la liberté: Rousseau, critique des raisons politiques*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2002, pp. 41-42.

A ocorrência de particulares que se veem como universais não se coloca apenas quanto às culturas ou sociedades consideradas em suas relações recíprocas, existe também no interior de cada sociedade, nos grupos que a constituem. Lê-se na carta XVII da segunda parte da *Nova Heloísa* a seguinte passagem sobre os frequentadores dos teatros e sobre o desdém que eles demonstram a respeito das pessoas ou personagens que estão numa condição social mais baixa do que a deles:

eles são como os únicos habitantes da terra: todo o resto não é nada a seus olhos. Ter uma carruagem, um porteiro, um mordomo é ser como todo mundo. Para ser como todo mundo é preciso ser como bem pouca gente. Aqueles que vão a pé não são do mundo; são burgueses, homens do povo, gente do outro mundo; e alguém diria que uma carruagem não é tão necessária para se conduzir quanto para existir.¹¹⁰⁹

Para Rousseau, o fato não permite falar, ou melhor, fundamentar o direito, o presente não se confunde com o passado e o aqui não diz grandes coisas sobre o alhures. A distinção entre presente e passado (originário ou não) caminha junto com aquela entre o aqui e o distante: devemos levar em conta as formas da vida social que se sucederam no tempo e cujo conhecimento nos é vedado por experiência direta e, simultaneamente, considerar que estamos diante de sociedades contemporâneas justapostas no espaço (umas próximas, outras longínquas). Confundir esses termos (o alhures com o aqui, o passado com o presente) significa assumir perspectivas etnocêntricas e naturalizar uma condição particular e construída.

Em muitos momentos, o autor acusa as inúmeras tentativas de universalização de uma perspectiva particular. Por isso, a revolução rousseauísta, prefigurando e abrindo o caminho para o saber etnológico, consiste em recusar a identificação obrigatória de uma cultura à natureza ou mesmo à própria Cultura – se aventarmos (o que não é o caso) a possibilidade de uma cultura expressar um ideal de pureza originária. O discurso etnocêntrico é apontado explicitamente, de sorte que nenhuma das realidades observadas do homem pode se instituir enquanto parâmetro de leitura da condição humana, da humanidade ou como norma para a construção de um saber ou uma ciência. Como já sugerimos, metaforicamente, o problema do etnocentrismo é fundamentalmente um problema de ordem oftalmológica (o que, para nosso propósito, extrapola o vocabulário médico); uma catarata (construída culturalmente) que impede a visão nítida das coisas e dos seres.

¹¹⁰⁹ *Julie ou la nouvelle Héloïse*. OC, II, 1961, p. 252; ed. brasileira, p. 228.

Em contraste a esse quadro etnocêntrico, grande parte da antropologia de Rousseau fundamenta-se em um olhar distanciado, afastado de toda e qualquer sociedade particular, de toda e qualquer realidade particular para com isso acessar o conhecimento do homem, de modo a enxergá-lo em sua generalidade. É justamente nesse sentido que a seguinte passagem da carta a Charles Bonnet (nomeado Philopolis), de outubro de 1755, deve ser lida:

os homens diferem tanto de acordo com os tempos e os lugares que com tal lógica seria possível extrair do particular ao universal consequências bastante contraditórias e muito inconclusivas. Seria preciso apenas um erro de geografia para perturbar toda essa pretensa doutrina que deduz o que deve ser daquilo que se vê. Se os castores, dirá o indígena, são feitos para se enterrarem em suas tocas, o homem, por sua vez, deve dormir ao ar livre sobre uma rede pendurada nas árvores. Não, não, dirá o tártaro, o homem é feito para dormir em uma carruagem. Pobres pessoas, exclamarão nossos Philopolis com um ar de piedade, vós não vedes que o homem é feito para construir cidades! Quando se trata de raciocinar sobre a natureza humana, o verdadeiro filósofo não é nem indígena, nem tártaro, não é de Genebra, tampouco de Paris, no entanto, ele é um homem.¹¹¹⁰

Voltaire, nas “dúvidas sobre o homem” que abrem o *Tratado de metafísica* (1734), põe a questão sobre a natureza do homem nos seguintes termos: “poucas pessoas afirmam ter uma noção bem compreendida do que é o homem”¹¹¹¹. Dito isto, ele passa a elencar as concepções de homem – contraditórias entre si – de um camponês, um rei, uma jovem parisiense, um jovem turco, um padre, etc. Todos eles – salvo algumas exceções (notadamente alguns filósofos) – dão uma opinião particular sobre o homem. Voltaire então se propõe a estudar o homem como naturalista, pretendendo fazer sua história natural e, por meio da observação dos fatos humanos tais como eles se distribuem no espaço, deduzir uma definição de homem adequada.

Para tanto, ele imagina um ser de outro planeta que chega à Terra e é confrontado pela diversidade das formas humanas. “Desembarco” – quem fala é uma espécie de Micrômegas – “perto da costa do oceano, no país da cafraria e, em um primeiro momento, começo a procurar um homem”. Ao ser confrontado com os negros, eis a noção de homem deduzida: “o homem é um animal negro com lã sobre a cabeça, andando sobre duas pernas, quase tão hábil quanto um macaco, menos forte do que outros animais de seu tamanho, tendo um pouco mais de ideias do que eles e mais facilidade para expressá-las;

¹¹¹⁰ *Lettre de J.J. Rousseau à monsieur Philopolis. OC*, III, 1964, p. 234.

¹¹¹¹ Voltaire. *Traité de métaphysique. Mélanges*. Paris: Éditions Gallimard, 1961, p. 157.

sujeito, aliás, a todas as mesmas necessidades, nasce, vive e morre assim como eles”¹¹¹². Posteriormente, ele passa às Índias Orientais e se surpreende com o fato do homem ser aí “absolutamente diferente”. Isso o faz mudar sua definição anterior “e organizar a natureza humana sob duas espécies, a amarela com crinas (*crins*) e a negra com lã”. Os Europeus são “brancos” e não possuem “nem crina nem lã, mas cabelos loiros bastante soltos com barba de queixo”. Há ainda os povos americanos que “não têm barba”¹¹¹³. A partir desse lugar-comum de constatação da diferença entre os homens, conclui-se, pelo menos aos olhos de Voltaire, a necessidade de se considerar diferentes espécies de homens.

Para Rousseau, cada povo ou agrupamento humano relativiza a noção de humanidade ao restringi-la a si mesmo ou aos membros que lhe são mais próximos, assim como os personagens acima elencados ou como esse outro Micrômegas voltairiano que deduz a humanidade a partir dos exemplares que se encontram diretamente diante de seus olhos. Mais uma vez, nenhuma realidade humana pode impor-se como modelo de leitura e observação das outras realidades e Rousseau não aceita a hipótese de diferentes espécies de homens. Com isso, salta aos olhos do leitor que a obra de Rousseau não possa ser lida enquanto um conjunto de indicações de uma natureza humana fixa e imutável – seja no âmbito das características físicas, seja no domínio cultural. Ao contrário, a perfectibilidade obriga a encarar o modo de existência do homem como um estado de perpétua recomposição e suscetível de assumir diversas formas – o que acaba por refutar a tese poligenista de Voltaire, segundo a qual existiriam diferentes espécies de homens.

Rousseau se vale da teoria dos climas para dar conta da variabilidade da espécie humana, mas sua explicação incorpora uma nova vertente que ressignificará esta teoria. Em vez de manejar as teorias de Buffon e de Montesquieu que explicam, sobretudo, a variação fisionômica e fenotípica verificada nos homens, o autor partirá da influência dos climas e dos terrenos na determinação de um caráter essencialmente econômico e não fisiológico. Em seus textos, a fisiologia aparece apenas em um segundo plano. O que interessa, quando da abordagem da influência dos climas e das condições geográficas, é uma discussão econômica, entendida como as relações que os homens estabelecem entre si e com a natureza a fim de perseguir seus meios de subsistência. Rousseau se preocupa

¹¹¹² Idem, pp. 159-160.

¹¹¹³ Idem, p. 160.

em explicar o peso que as forças modeladoras do clima e do terreno exercem sobre a maneira como os povos dão conta de sua subsistência, sobre o modo como os homens se adaptam ao clima e ao terreno (incluindo aí não só uma adaptação ao meio ambiente, mas também do próprio meio ambiente, promovida pelos homens) – as técnicas que eles utilizam para se proteger dele, para adquirirem água e alimentos, os costumes e hábitos que assumem, etc.

Embora de bastante profícua, a leitura de tipo primitivo-defletivo – que aplicamos à obra de Buffon e sobre a qual Rousseau discorre no início dos *Diálogos*¹¹¹⁴ – não é única. Ela não dá conta de abarcar toda a complexidade e todos os sentidos que podemos atribuir ao termo antropologia em Rousseau. Ao deixar de lado esta chave interpretativa, o autor funda uma outra, desta vez destituída de um modelo originário fixo e único. Ante a constatação de que os climas e os terrenos variam, compondo condições de existência diferentes em cada lugar, Rousseau estabelece um leque bastante diversificado de fatores e forças que animaram a conformação física de nossos antepassados – e ainda animam a nossa –, que modularam os processos de socialização humana propiciando diferentes origens para os povos, para as paixões e para as línguas, diversas formas sociais e de costumes. Em síntese, as alterações nas condições naturais (no meio ambiente) propiciam mudanças nos métodos de subsistência e de produção – isto é, na economia – que, por sua vez, acarretam transformações no instrumento mental, no desenvolvimento das faculdades e das disposições psicológica do homem. Como essas condições variam de lugar para lugar, de modo que não possa haver uma condição natural de existência fixa elevada como norma ou padrão unitário, segue-se a variabilidade da espécie humana. Nessa estrutura de pensamento, a dicotomia entre origem primitiva e alteração corruptiva já não faz mais tanto sentido.

É preciso compreender que as diferenças entre as sociedades e entre os homens expressam processos distintos de formação e de socialização. Desse modo, Rousseau nos faz ver a diversidade e a contingência das figuras assumidas pela humanidade ao longo dos tempos e das circunstâncias. Estas variedades encontradas não se ordenam em torno da imagem do homem civilizado ou do europeu, nem mesmo em torno de uma natureza humana fixa e estática. Se selvagens e europeus são abarcados na categoria humana, é porque nenhum deles pode instaurar-se enquanto modelo ou referencial de humanidade. Como diria Rousseau na *Carta a Beaumont*, “como seria um abuso fixar, a partir da

¹¹¹⁴ Rousseau juge de Jean-Jacques: *Dialogues*. OC, I, pp. 668-669.

Lapônia, em quatro pés a estatura natural do homem, seria igualmente um abuso fixar, entre nós, a medida das almas humanas a partir das pessoas que vemos ao nosso redor”¹¹¹⁵. Não há modelos na antropologia de Rousseau, encontramos aí apenas variações, uma vez que condições materiais distintas determinaram processos de formação diferentes.

Distinguimos três elementos na antropologia de Rousseau. 1) assinalar, mapear e inventariar as diferenças e as variações da natureza humana. É preciso constatar as sucessões de momentos históricos e as intercalações de lugares. Em outras palavras, evidenciar a natureza temporal e cambiante do ser humano, a variação de possibilidades e o sistema das diferenças. 2) apresentar e explicar a formação das diferenças. Não é suficiente assinalar a inconstância da natureza humana, é preciso também dar as razões objetivas dessas variações: é seu objetivo “procurar as causas dessas variações”¹¹¹⁶; convém demonstrar a formação dos costumes, das técnicas e das instituições pelos quais os grupos humanos se distinguem e se opõem. 3) diluição das diferenças, homogeneização física e cultural. A civilização em escala mundial espalha-se cada vez mais por todos os cantos da terra, diluindo as inúmeras pequenas diferenças por conta do comércio constante, da miscigenação, da padronização dos terrenos, etc. No entanto, cabe lembrar, sempre há espaço na teoria antropológica de Rousseau para o surgimento de novas diferenças, novas originalidades, em formas que não podemos nem imaginar, não sendo ninguém capaz de assegurar definitivamente o termo no qual o homem poderia chegar. Analisaremos cada um destes três pontos da metodologia antropológica de Rousseau, começando pelo segundo.

Faz-se interessante recorrer aos escritos linguístico-musicais do autor, sendo eles fontes indispensáveis para se perguntar a respeito da diversidade cultural humana. A diversidade dos homens se expressa em diferenças culturais ou, nas próprias palavras do autor, em diferenças “morais”, sendo as reflexões linguísticas e musicais formas bem consistentes de marcar essa diversidade. Como diz Rousseau no *Emílio*: “as cabeças se formam sobre as linguagens, os pensamentos tomam as nuances dos idiomas, somente a razão é comum, o espírito tem sua forma particular em cada língua; diferença que poderia bem ser, em parte, a causa ou o efeito dos caracteres nacionais”¹¹¹⁷. O gênio e o caráter das diferentes nações ou dos diversos povos se manifestam de modo notório na

¹¹¹⁵ *Lettre à Christophe de Beaumont*. OC, IV, 1969, pp. 987-988.

¹¹¹⁶ *Les confessions*. OC, I, 1959, p. 408; ed. brasileira, p. 269.

¹¹¹⁷ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 346; ed. brasileira, p. 122.

especificidade constitutiva de suas línguas, de tal forma que “só se conhece de onde vem um homem após ele ter falado”. Música e língua indicam, portanto, o lugar de pertencimento geográfico do homem. Isso não é tudo. Língua e música formam, sobretudo, um lugar simbólico que atribui a cada homem, enquanto um ser de cultura, seu mais íntimo pertencimento¹¹¹⁸. Nesse sentido, questionar os mecanismos de formação das línguas e da música é também questionar os processos de construção das identidades e diferenças entre os homens e entre os grupos humanos. Somente assim divisaremos nitidamente os contornos do sentido de antropologia que perseguimos.

5.1.1 - A variabilidade das origens

Como os acentos musicais – fundamentais na teoria linguístico-musical de Rousseau – são formados? E de onde eles extraem suas características? Tais questões nos levam diretamente ao coração da antropologia rousseuniana. Uma primeira chave de resposta, ainda um tanto quanto insatisfatória, aparece em uma passagem parcialmente já citada do *Princípio da melodia*: o lugar, as condições climáticas e a variedade da vida animal, sustenta o autor, são elementos que determinam as peculiaridades dos acentos de uma região.

Ignoramos tão perfeitamente o estado natural do homem que não sabemos nem mesmo se existe algum tipo de grito que lhe seja próprio; em compensação, nós o conhecemos como um animal imitador que não tarda a se apropriar de todas as faculdades que ele pode extrair dos exemplos dos outros animais. Ele poderá então, de início, imitar os gritos daqueles que o cercam, e segundo as diversas espécies que habitam cada rincão, os homens, antes mesmo de possuírem línguas, puderam ter gritos diferentes de uma região à outra. Além disso, os órgãos estavam mais ou menos soltos e flexíveis segundo a temperatura dos climas e eis aí já a origem do acento nacional mesmo antes da formação da linguagem.¹¹¹⁹

É verdade que Rousseau destaca que a diferença da fauna e a influência dos climas propiciam apenas variações nos gritos ou nos acentos de cada região, sugerindo que isso não participa diretamente da formação da linguagem, já que a antecede cronologicamente e não logicamente. Não pode existir nem música nem língua antes da socialização e da

¹¹¹⁸ Bachofen, Blaise. *La condition de la liberté: Rousseau, critique des raisons politiques*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2002, pp. 83-84.

¹¹¹⁹ *Du Principe de la mélodie*. In: Wokler, Robert. *Rousseau on society, politics, music and language [Texte imprimé]: an historical interpretation of his early writings*. New York: Garland, 1987, pp. 436-482, p. 448.

eclosão das paixões, de sorte que a palavra e o canto aparecem somente em um arranjo humano já organizado em agrupamentos. Não obstante, este excerto poderia fazer o leitor incorrer em erro, pois aponta que as condições climáticas produzem uma conformação fisiológica no homem, capaz de pelo menos indicar quais seriam as principais diferenças entre os acentos nacionais antes mesmo da formação dos primeiros grupos sociais.

O argumento lançado, segundo o qual as diferenças climáticas e geográficas geram diferenças fisiológicas entre os homens, aparece apenas de forma secundária na cadeia de razões construída por Rousseau. O que interessa quando da abordagem da influência dos climas e das condições geográficas é uma discussão de caráter econômico. Somente assim será possível aclarar a variedade e a formação dos diferentes caracteres perceptíveis nas línguas e nos povos que as falam.

Nesse sentido, a compreensão do processo de interação entre homem e natureza – responsável pela instauração da esfera social – é condição essencial para a apreensão da origem das línguas. Os modos como se configuram os processos de socialização e a eclosão tanto das paixões quanto das línguas realizam-se apenas a partir de uma relação entre os homens e seu meio ambiente ou suas condições de existências. Em diversos textos, Rousseau assinala que a pressão da necessidade varia de acordo com o lugar e, por isso, lidamos com formas distintas de interação social e uma diversidade de paixões. Portanto, apenas analisando a formação das diferentes sociedades a partir das condições geográficas e climáticas – e, ao mesmo tempo, estabelecendo uma tipologia das paixões correspondentes a cada uma delas – é que explicaremos as diferenças entre as línguas, entre os acentos e, é claro, entre os homens. Se a teoria linguística de Rousseau funciona de acordo com o esquema Paixão (emissor) → Acento → Paixão (ouvinte), e se cada agrupamento humano experimenta e exprime determinadas paixões, próprias e diferentes das de outros povos, é fundamental compreender, no decorrer deste trabalho, como surge essa paixão primeira e, sobretudo, quais são suas características em cada rincão do globo terrestre.

O princípio essencial da antropologia de Rousseau diz que o estudo conveniente ao homem (enquanto sujeito do conhecimento) é o estudo de suas relações¹¹²⁰. O autor prossegue afirmando que enquanto o homem “se conhece apenas por seu ser físico, deve estudar-se por suas relações com as coisas” e na medida em que “ele começa a sentir seu ser moral, ele deve estudar-se por suas relações com os homens”, sendo o estudo

¹¹²⁰ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 493; ed. brasileira, p. 290.

adequado do homem (enquanto objeto do conhecimento) também o estudo de suas relações, isto é, para estudar o homem é necessário observá-lo e conhecê-lo por meio de suas relações. Este princípio manifesta-se em inúmeras ocasiões. Lemos, por exemplo, uma passagem bastante esclarecedora na carta XVII da segunda parte da *Nova Heloísa*: “meu objetivo é conhecer o homem e meu método é estudá-lo em suas diversas relações”¹¹²¹.

Para melhor compreender o alcance e o significado deste princípio ou deste método, faz-se necessário distinguir o ser da coisa do ser da relação, tais como Rousseau os define nas páginas da *Ideia de método na composição de um livro*:

Eu gostaria, portanto, de começar sempre minhas discussões pela ordem de provas mais fracas. É das matérias onde os argumentos mais convincentes são tirados do fundo mesmo do assunto; tais são as questões físicas. O conhecimento da natureza das plantas pode muito bem, por exemplo, ser auxiliado por aquele do terreno que as produzem, dos sucos que as nutrem, e de suas virtudes específicas, mas jamais se conhecerá bem sua mecânica e seus princípios motores se não se examinar isso nelas próprias, se não se considerar toda sua estrutura interior, as fibras, as válvulas, os condutos, a casca, a medula, as folhas, as flores, os frutos, as raízes e, em suma, todas as partes que entram em sua composição. Nas investigações morais, ao contrário, eu começaria por examinar o pouco que nós conhecemos do espírito humano tomado nele mesmo e considerado como indivíduo, daí eu tiraria de forma hesitante alguns conhecimentos obscuros e incertos, mas abandonando logo este tenebroso labirinto, adiantar-me-ia em *examinar o homem por meio de suas relações*, e é daí que tiraria uma multidão de verdades luminosas que logo fariam desaparecer a incerteza de meus primeiros argumentos, e que seriam ainda mais iluminadas pela comparação. A arte consiste não somente em bem escolher suas provas e em colocá-las em uma boa ordem, mas ainda em lhes dar um aspecto que lhes convém.¹¹²²

As regras para a composição de um livro devem respeitar a peculiaridade das matérias tratadas, de modo que a escolha da ordem dos argumentos da exposição não deve de forma alguma ser exterior ao domínio do saber a que pertencem. Por isso, um livro de física deve traçar um caminho diferente daquele de um livro de moral. Mas, além do método de exposição, o próprio método de conhecimento também é determinado pela natureza do ser conhecido. Se, no exemplo de Rousseau, a inspeção da “estrutura” da planta (debate botânico) em sua individualidade assegura um conhecimento de sua

¹¹²¹ *Julie ou la nouvelle Héloïse*. OC, II, 1961, p. 242; ed. brasileira, p. 219.

¹¹²² *Idée de la méthode dans la composition d'un livre*. OC, II, 1961, pp. 1244-1245 (grifo nosso).

natureza, a experiência imediata dos homens (debate antropológico), por sua vez, não garante o conhecimento da natureza humana.

Logo, quando se pretende em antropologia “estudar o homem, é preciso aprender a conduzir sua vista mais longe; é preciso primeiramente observar as diferenças para descobrir as propriedades”.¹¹²³ Eis a exortação de Rousseau, posteriormente aclamada por Lévi-Strauss. Para compreender essas diferenças é imprescindível levar em consideração as relações que os homens tecem entre si para garantir seus meios de subsistência. Tais relações se constituem a partir de fatores externos que de certa maneira exercem nele uma função formadora. O peso de fatores como o terreno e o clima, cujo papel na determinação do organismo vegetal é desdenhado como algo não essencial, será nuclear na argumentação antropológica de Rousseau ao longo de diversos textos, particularmente no *Ensaio* e no segundo *Discurso*¹¹²⁴.

Do mesmo modo que o conhecimento antropológico (da natureza humana e suas variedades), o conhecimento linguístico (a análise da estrutura e a diversidade das línguas) também se inscreve no interior da ordem moral e, por conseguinte, supõe a consideração de suas relações:

quer, pois, procurando a origem das artes, quer observando os primeiros costumes, vê-se que tudo se liga, em seu princípio, aos meios de atender a subsistência e, no que concerne àqueles meios que reúnem os homens, que são eles determinados pelo clima e pela natureza do solo. Será, pois, pelas mesmas causas que se deve explicar a diversidade das línguas e a oposição de seus caracteres.¹¹²⁵

De acordo com Bento Prado Júnior, se o que vale para as pesquisas morais vale também para as pesquisas linguísticas, o importante “é notar como, por uma espécie de interiorização das diferenças geográficas e das causas físicas, dos fatores ditos externos, é instituída a *unidade* do sistema da língua, uma identidade extremamente diferente daquela

¹¹²³ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 394; ed. brasileira, p. 180.

¹¹²⁴ O mesmo vale para *A influência dos climas sobre a civilização*: “o clima, o solo, o ar, a água, as produções da terra e do mar, formam seu temperamento, seu caráter, determinam seus gostos, suas paixões, seus trabalhos, suas ações de todas as espécies. Se isto não é exatamente verdadeiro nos indivíduos o é incontestavelmente nos povos” (*L'influence des climats sur la civilisation*. OC, III, 1964, p. 530). E também no capítulo VIII do livro III do *Contrato social* (“Que qualquer forma de governo não convém a qualquer país”): toda uma teoria do excedente da produção do trabalho em relação às necessidades compõe-se nele em sistema com uma tipologia das formas de governo e com uma explicação pelo clima (*Du Contrat social; ou, principes du droit politique*. OC, III, 1964, pp. 414-419; ed. brasileira, pp. 100-104).

¹¹²⁵ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 400; ed. brasileira, pp. 184-185.

que define o ser da planta”¹¹²⁶. Convém, pois, abordar as relações existentes entre as formas pelas quais se articulam os processos de socialização – visando perseguir “os meios de atender a subsistência” – e as diferentes estruturas das línguas. Com isso, os principais elementos das reflexões linguísticas e antropológicas de Rousseau serão elucidados. Começemos por esclarecer e, até onde conseguirmos, resolver certos paradoxos e embaraços que o *Ensaio* venha a suscitar.

Existem duas teses opostas no livro: enquanto uma supõe as paixões como a origem única das línguas, a outra, por sua vez, afirma as necessidades e as paixões como representantes de duas origens que se opõem mutuamente. De um lado, um discurso único sobre a origem, de outro, um discurso duplo ou heterogêneo sobre as origens. Os sete primeiros capítulos representam a primeira tese e tratam da língua em sua generalidade, porém eles não representam a totalidade do texto, não ocupam toda sua economia¹¹²⁷. É por isso que se pode discernir uma descontinuidade marcada por duas lógicas distintas: em primeiro lugar aquela dos capítulos I a VII que retraça a evolução das línguas desde sua origem até seu estado atual, lógica que tem seu paralelo nos capítulos concernentes à evolução e à degradação da música (do XII ao XIX) – e que investigamos ao longo do quarto capítulo desta tese –; já a outra lógica é aquela dos capítulos VIII a XI que representa a segunda tese e explica a diversidade das línguas a partir da diversidade dos homens decorrente da variedade dos climas, dos terrenos e dos processos de socialização.

Nesse segundo conjunto de capítulos consta uma história da sociedade, ou da socialização humana, no interior de uma reflexão sobre a linguagem¹¹²⁸. O problema não reside no fato de Rousseau circunscrever a estrutura das línguas na historicidade das sociedades, mas antes no fato de que esses novos desenvolvimentos retificam radicalmente aqueles capítulos precedentes, uma vez que se encontram nos capítulos que vão do VIII ao XI afirmações que parecem contradizer os demais. Rousseau declara neles

¹¹²⁶ Prado Júnior, Bento. “Jean-Jacques Rousseau entre as flores e as palavras”. In: *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008, p. 353.

¹¹²⁷ No final do capítulo II o próprio Rousseau indica que a origem única das línguas não é exatamente verdadeira. Citemos: “Tudo isso não será indistintamente verdadeiro, porém dentro em pouco voltarei ao assunto” (*Essai sur l’origine des langues*. OC, V, 1995, p. 381; ed. brasileira, p. 170).

¹¹²⁸ Sobre isso, Starobinski afirma haver um paralelo entre o segundo *Discurso* e o *Ensaio*. “Textos complementares, às vezes ligeiramente dissonantes, mas que propõem ao leitor a mesma história sob uma dupla versão: o *Discurso sobre a origem da desigualdade* insere uma história da linguagem no interior de uma história da sociedade; inversamente, o *Ensaio sobre a origem das línguas* introduz uma história da sociedade no interior de uma história da linguagem” (Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 310). O mesmo vale para o capítulo XX do *Ensaio*.

a existência de duas línguas de origens diferentes: as línguas do Norte e as línguas do Sul. As primeiras são, sobretudo, línguas da necessidade, ao passo que as últimas, às quais Rousseau proporciona dez vezes mais espaço em sua descrição, são línguas da paixão. Nesta perspectiva, o Norte não é simplesmente o outro distanciado do Sul, assim como das paixões. Como o Norte não expressa uma simples degeneração de uma língua primeva, não pode ser considerado um termo que se atinge partindo-se da única origem concebível (pura e natural), a saber, a meridional. Rousseau reconhece que o Norte é uma outra origem, diferente da origem do Sul, mas tão válida quanto ela. Normalmente, de acordo com a descrição realizada nos primeiros capítulos do *Ensaio*, a necessidade separa os homens em vez de aproximá-los. No Norte ela é a origem da sociedade e da palavra. Logo, poder-se-ia legitimamente indagar: esse homem de paradoxos não estaria caindo em mais um, ampliando a sua já extensa coleção? A afirmação de que as línguas do Norte são línguas da necessidade contradizem as declarações do próprio autor, presentes no segundo capítulo do *Ensaio*, de acordo com as quais exclui-se a hipótese da língua nascer da pura necessidade¹¹²⁹. Para onde aponta esse movimento aparentemente tão contraditório?

Primeiramente, deve-se reconhecer a diferença entre as línguas a partir das diferenças de lugares, das situações geográficas e das condições climáticas que animam os processos de socialização. Tal fato facilitará a resolução de nossa questão, uma vez que os capítulos VIII ao XI descrevem que não há nada que se possa denominar língua antes da diferença local. Citemos:

tudo o que eu disse até aqui convém às línguas primitivas em geral e aos progressos que resultam de sua duração, mas não explicam nem sua origem nem suas diferenças. A principal causa que as distingue é local, resulta dos climas em que nascem e da maneira pela qual se formam, é a esta causa que é preciso remontar para conceber a diferença geral e característica que se nota entre as línguas do meio e aquelas do norte.¹¹³⁰

Não se pode descrever a estrutura das línguas sem levar em conta a topografia e as condições climáticas. No entanto, de forma curiosa, foi justamente isso que Rousseau tentou ou, ao menos, desejou fazer nos sete primeiros capítulos, antes de abordar o capítulo da “diferença geral e local na origem das línguas”. Com isso, apesar de

¹¹²⁹ O próprio título do segundo capítulo do *Ensaio* já indica isso: “De como a primeira invenção das palavras não vem das necessidades, mas das paixões” (*Essai sur l’origine des langues*. OC, V, 1995, p. 380; ed. brasileira, p. 169).

¹¹³⁰ Idem, p. 394; ed. brasileira, p. 180.

reconhecer a necessidade de se fazer uma análise topográfica e climatológica, ele desejara uma origem pura e simples, bem como uma corrupção ou degenerescência dessa origem¹¹³¹. Em suma, uma origem hipotética e ficcional sem nenhuma relação com o lugar nem com as dinâmicas sociais – semelhante à hipótese do homem do puro estado de natureza.

A partir do conjunto de capítulos VIII-XI, podemos dizer que Rousseau se aproxima em certa medida de Buffon e sua ideia de nuance sobre a variedade humana, já que norte e sul são categorias lógicas destituídas de uma realidade estática ou de um estatuto ontológico. São categorias a que se acomodam uma variedade infinita de grupos de homens e de sistemas culturais, diversificados por nuances quase que imperceptíveis. No interior de cada um desses termos (norte e sul) e na passagem de um para o outro, inserem-se uma miríade e uma multiplicidade de diferentes povos e culturas. Se interrogarmos a história, veremos que norte e sul formam duas categorias ou naturezas relativas e não absolutas, no interior das quais diversas outras realidades linguísticas e humanas se abrigam.

Como compreender, então, a passagem de uma estrutura de origem monolítica para uma estrutura dualista (Norte e Sul¹¹³²) ou mesmo pluralista? Esta passagem não se dá por uma continuidade entre essas duas estruturas, mas tão somente por meio da noção de “catástrofe”¹¹³³ e da postulação de uma história que é essencialmente disruptiva. De onde se segue que um fato exterior, irracional e catastrófico deve irromper para produzir o estreitamento das relações sociais e, conseqüentemente, a dupla (ou múltipla) origem das línguas apresentada no *Ensaio*. Sem essa noção não haveria senão uma única genealogia. A catástrofe faz com que a homogeneidade da primavera perpétua da idade de ouro – o meridiano absoluto – não esteja mais presente no globo terrestre. Desse modo, ela

¹¹³¹ Citemos Jacques Derrida: “Não podendo simplesmente resolver que o conceito de origem só ocupa uma função relativa em um sistema que situa em si uma multidão de origens, cada origem podendo ser o efeito ou o rebento de uma outra origem, podendo o norte tornar-se o sul para um sítio mais nórdico e etc., Rousseau gostaria que a origem absoluta fosse um meridiano absoluto” (Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit, 1967, p. 311; ed. brasileira, p. 266).

¹¹³² Apesar de Rousseau elaborar uma tipologia das línguas a partir da dicotomia Norte/Sul, é preciso ter em mente que este par dicotômico é somente um dos utilizados pelo autor. Há ainda outros, em seus textos, que irão justapor-se a este primeiro, a saber: língua dos modernos e dos antigos; língua da cidade e do campo, ocidente e oriente, gesto e voz, escrita e fala, pintura e música, linguagem não figurativa e figurativa, necessidade e paixão, articulação e acentuação, harmonia e melodia, etc.

¹¹³³ A palavra catástrofe é citada apenas uma vez no *Ensaio*, a saber, no quarto parágrafo do capítulo XIX: “Enfin arriva la catastrophe qui détruisit...” (*Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 425; ed. brasileira, p. 203). No entanto, “se o termo ‘catástrofe’ só é pronunciado uma vez no *Ensaio*, o conceito está rigorosamente presente neste. E não é, como se pôde afirmar, uma fraqueza do sistema: é prescrito pela cadeia de todos os outros conceitos” (Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit, 1967, p. 361; ed. brasileira, p. 310).

insere a diferença espacial e também temporal, transformando a topografia e o clima da Terra e, por conseguinte, alterando o registro no qual os homens e as línguas se encontravam outrora inscritos.

Rousseau supõe no capítulo IX um estado pré-social, os “primeiros tempos”, onde não se exige nenhum esforço para a sobrevivência do gênero humano.

Suponde uma primavera perpétua na Terra; suponde por toda parte água, gado, pastagens; suponde os homens ao saírem das mãos da natureza, e já espalhados por essas regiões: não posso imaginar como teriam alguma vez renunciado à sua liberdade primitiva e abandonado a vida isolada e pastoril que tão bem convém à sua indolência natural, para desnecessariamente impor-se a escravidão, os trabalhos e as misérias inseparáveis do estado social.¹¹³⁴

Esse paraíso terrestre, que reteve o homem em sua indolência originária, findou com uma espécie de *piparote demiúrgico* que forçou a união entre os homens. Tal é a inscrição da catástrofe no seio do *Ensaio sobre a origem das línguas*: aquele que inclinou com o dedo o eixo do globo foi o responsável pela catástrofe e pelo estreitamento dos laços sociais indispensáveis para o surgimento das línguas¹¹³⁵. Por uma catástrofe circunstancial e contingente – que poderia nunca ter ocorrido –, alterou-se a própria dinâmica do globo terrestre fazendo com que mudasse a topografia e, consequentemente, a estrutura para se pensar a origem das línguas. À unidade da primavera perpétua, a catástrofe faz suceder a dualidade de princípios, a polaridade e a oposição dos lugares, o

¹¹³⁴ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, pp. 400-401; ed. brasileira, p. 185.

¹¹³⁵ “Aquele que desejou que o homem fosse sociável tocou com o dedo o eixo do globo e o inclinou sobre o eixo do universo. Com esse leve movimento vejo transformar-se a face da Terra e ser decidida a vocação do gênero humano” (Idem, p. 401; ed. brasileira, p. 185). No texto *A influência dos climas sobre a civilização*, Rousseau insiste nesta mesma imagem: “se a eclíptica se tivesse confundido com o equador, talvez jamais houvesse emigração de gente, e jamais alguém, incapaz de suportar clima diferente daquele em que nasceu, deixaria sua terra. Inclinar com o dedo o eixo do mundo ou dizer ao homem: *cobre a Terra e sê sociável*, isso foi a mesma coisa para Aquele que não tem necessidade nem de mão para agir nem de voz para falar” (*L'influence des climats sur la civilisation*. OC, III, 1964, p. 531). Segundo Charles Porset, a fonte dessa passagem é o livro de Noël-Antoine Pluche, *Le spectacle de la nature*, 1733: “uma linha deslocada da natureza bastou para Deus mudar sua face. Ele tomou o eixo da Terra e o inclinou um pouco em relação às estrelas do Norte” (In: Rousseau. *Essai sur l'origine des langues*. Edição feita por Porset, Charles. Bordeaux: Ducros, 1969, p. 108). Todavia, poderíamos pensar trata-se do livro *A new theory of the Earth* de William Whiston (1667-1752), publicado em 1696. Para o autor, “a Terra era originalmente desprovida de montanhas, sua órbita era circular e seu eixo não era inclinado, de sorte que a humanidade primitiva desfrutaria de uma eterna primavera”. Mas veio o dilúvio perturbar esse quadro idílico. Um dilúvio provocado por um objeto celeste: “a passagem de um cometa provocou uma catástrofe planetária, inclinando o eixo dos polos, alongando a órbita e derramando torrentes de chuvas provenientes supostamente da água contida na cauda do cometa e atraída pela gravidade terrestre” (Schmitt, Stéphane. “Introduction”. In: Buffon. *Histoire naturelle*. T. I, 2007, pp. 78-79; também, do mesmo autor, a nota 3 da edição das obras de Buffon na coleção da Pléiade. In: *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2007, pp. 1408-1409).

Norte e o Sul, as revoluções das estações do ano que de alguma forma fazem mudar o clima do mesmo local, produzindo a alternância do quente e do frio, da água e do fogo.

Todas essas transformações levaram os homens a pensarem e produzirem novas formas de subsistência convenientes às exigências de cada região¹¹³⁶. Foram justamente estas mudanças nas condições de vida que provocaram a formação das primeiras sociedades, inconcebíveis sob os céus clementes. Como se dá, então, a socialização humana nas regiões frias e nas quentes e quais são as características de suas respectivas línguas e paixões?

Lembremos primeiramente da teoria do inverno do Norte:

forçados a se abastecerem para o inverno, os habitantes se veem na tarefa de se auxiliar mutuamente, coagidos a estabelecer entre si uma espécie de convenção. Quando se tornam impossíveis as expedições e o rigor do frio os fazem parar, o tédio liga-os tanto quanto a necessidade.¹¹³⁷

Nas regiões nórdicas, os homens são constrangidos a estabelecer contatos frequentes ou mesmo permanentes entre si, a fim de perseguirem os meios que possam garantir sua subsistência. A linguagem gestual é impotente para expressar todas as necessidades provenientes dessa situação. Fez-se premente a criação da palavra:

os povos setentrionais são tão robustos, pois o são não porque o clima os fez assim, mas porque só respeitou os que assim eram, não sendo de admirar que os filhos conservassem a boa constituição dos pais. Compreende-se, desde logo, que os homens mais robustos devem possuir órgãos menos delicados, suas vozes devem ser mais ásperas e mais fortes. [...] Nesses lugares em que a terra nada dá, senão com muito trabalho, e onde a fonte da vida parece estar muito mais nos braços que no coração, os homens, ocupados incessantemente em atender à subsistência, dificilmente pensam em laços mais doces: tudo se limitava ao impulso físico – a ocasião determinava a escolha, e a facilidade, a preferência. A ociosidade, que alimenta as paixões, cedeu lugar ao trabalho, que as recalca. Antes de pensar em viver feliz, tinha-se de pensar em viver. A sociedade só se formou pela indústria, porquanto a necessidade mútua unia muito mais os homens do que o teria feito o sentimento. Sempre presente, o perigo de perecer não permitia que se limitassem à língua do gesto.¹¹³⁸

¹¹³⁶ No segundo *Discurso*, Rousseau também insiste neste ponto: “a diferença dos terrenos, dos climas, das estações forçou [os homens] a incluí-las em suas maneiras de viver. Anos estéreis, invernos longos e rudes, verões escaldantes, que tudo consomem, exigiram deles um novo engenho” (*Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, p. 165; ed. brasileira, p. 266).

¹¹³⁷ *Essai sur l’origine des langues*. OC, V, 1995, p. 402; ed. brasileira, p. 186.

¹¹³⁸ Idem, pp. 407-408; ed. brasileira, pp. 190-191. Rousseau afirma no segundo *Discurso* que “em geral os povos do Norte são mais industriais do que os do Sul por terem menos condições de viver sem o ser,

Desse modo, foram as próprias condições materiais que determinaram nos sítios nórdicos “uma espécie de via curta da História, levando da necessidade à palavra”¹¹³⁹, sem aparentemente passar pela mediação das paixões, ou melhor, sem passar pela mediação das paixões do sul. Os povos do Norte possuem sim paixões e elas também são refletidas em suas línguas.

Como sugere Rousseau, o movimento é aparentemente inverso nos cantões do Sul: não mais conduz da necessidade à paixão, mas da paixão à necessidade. Será que é assim mesmo que acontece? Não há dúvidas de que existam inversões. Uma delas é a seguinte: o ponto de reunião no Sul não será mais o calor da fogueira, como no Norte, mas o frescor das águas.

Nas regiões quentes, as fontes e os rios irregularmente dispersos, são outros pontos de reunião tanto *mais necessários*, pois a água é mais indispensável aos homens do que o fogo. [...] *A facilidade da água pode retardar a sociedade dos habitantes em lugares bem irrigados*. Pelo contrário, em locais áridos foi necessário unir-se para cavar poços, abrir canais para saciar o gado¹¹⁴⁰.

Ao contrário do que poderíamos imaginar, percebemos que nas regiões quentes e áridas algumas necessidades primevas aproximaram os homens e foi justamente esse contato que propiciou os sentimentos morais responsáveis pela origem da palavra. Em lugares férteis e bem irrigados a socialização é freada, já que aí os homens não teriam necessidade uns dos outros e permaneceriam, por isso, dispersos. Eles não precisam se organizar em uma sociedade mais vasta do que a célula familiar. A língua como instrumento é inútil e, por consequência, demora a nascer.

como se a natureza quisesse igualar as coisas, dando aos espíritos a fertilidade que recusa à terra” (*Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, pp. 143-144; ed. brasileira, p. 250). Pode-se localizar o mesmo argumento nas páginas do *Emílio*: “no norte, os homens consomem muito sobre um solo ingrato; no sul, consomem pouco sobre um solo fértil; daí surge uma nova diferença que torna uns laboriosos e outros contemplativos” (*Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 267; ed. brasileira, p. 32). Sobre esse equilíbrio dado pela natureza entre indústria e necessidade dos povos de climas opostos, ver, por exemplo, Montesquieu: “existe na Europa uma espécie de equilíbrio entre as nações do sul e as do norte. As primeiras têm todos os tipos de comodidades para a vida e poucas necessidades; as segundas têm muitas necessidades e poucas comodidades para a vida. Para umas, a natureza deu muito e, por isso, elas lhe demandam pouco; para as outras, a natureza deu pouco e elas lhe demandam muito. O equilíbrio é mantido pela preguiça que ela deu às nações do sul e pela indústria e atividade que deu às do norte. Estas últimas são obrigadas a trabalhar muito, senão lhes faltaria tudo e elas se tornariam bárbaras” (Montesquieu. OC, II. Paris: Gallimard, 1951, p. 603).

¹¹³⁹ Mosconi, Jean. “Analyse et genèse: regards sur la théorie du devenir de l’entendement au XVIIIème siècle”. In: *Cahiers pour l'Analyse*, Paris, n. 4, 1966, p. 83.

¹¹⁴⁰ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 403 (grifo nosso); ed. brasileira, p. 187.

Os climas doces, as regiões vigorosas e férteis, foram os primeiros a serem povoados e os últimos em que se formaram nações, porque neles os homens podiam com maior facilidade passar uns sem os outros, e porque as necessidades que fazem nascer a sociedade, nele fizeram-se sentir mais tarde.¹¹⁴¹

Donde a dificuldade para explicar como homens dispersos e sem necessidades mútuas puderam formar a sociedade e criar uma linguagem, a não ser que suponhamos (tal como vimos no primeiro capítulo) um adensamento populacional tamanho que impeça os indivíduos de vagarem indefinidamente por regiões inabitadas sem contato com outros que não os de sua família. Sem essa suposição a primavera perpétua e as regiões férteis são impotentes para aproximar materialmente os homens e, por consequência, despertar neles sentimentos morais responsáveis por arrancar as primeiras palavras. Nesse sentido, a teoria de Rousseau postula a necessidade de sempre haver condições novas (a catástrofe ou mesmo os acidentes naturais) diferentes daquelas presentes no estado de pura natureza para que se possa dar início ao processo de desenvolvimento das paixões, do entendimento, da linguagem, da sociabilidade, etc¹¹⁴². Estas alterações das condições iniciais de existência formam o postulado fundamental da antropologia e também da linguística de Rousseau.

Com isso, no sul, ao contrário do que se passa nas regiões férteis, o calor e a aridez atraem os homens para os pontos de água. Como somente se podia ter água por meio dos poços, “foi realmente necessário”, afirma Rousseau, “se reunir para cavá-los ou pelo menos para pôr-se de acordo quanto a seus usos”¹¹⁴³. Desse modo, percebe-se que não há uma inversão completa em relação aos povos do Norte. Os habitantes das regiões áridas também se reúnem para satisfazer necessidades comuns, tal como ilustra a passagem das “primeiras festas”, já citada neste trabalho.

Aí se formaram os primeiros laços de famílias e aí se deram o primeiro encontro entre os dois sexos. *As moças vinham buscar água para o trabalho doméstico, os jovens vinham dar de beber aos rebanhos. [...]* Aí se realizaram as primeiras festas: os pés pulavam de alegria, o gesto pressuroso não bastava mais, a voz acompanhava-o com acentos apaixonados; o prazer e o desejo confundidos faziam-se sentir ao mesmo tempo. Tal foi, enfim, o verdadeiro berço dos povos – do puro

¹¹⁴¹ Idem, p. 400; ed. brasileira, p. 185.

¹¹⁴² Vemos, então, porque os primeiros capítulos do *Ensaio* devem ser retificados.

¹¹⁴³ Idem, p. 405; ed. brasileira, p. 188.

cristal das fontes saíram as primeiras chamas do amor.¹¹⁴⁴

A necessidade fazia com que as pessoas se reunissem ao redor dos pontos de água. O que não significa, de forma alguma, afirmar que foram as necessidades as responsáveis por conferir aos homens a fala. Elas apenas foram responsáveis por estreitarem os laços sociais. Na passagem citada, notamos que o convívio comum no mesmo espaço propiciou a centelha do amor e da paixão, estas sim responsáveis por arrancar as primeiras vozes. Com isso, as paixões aproximam moralmente homens que outras necessidades já reuniram física e materialmente e, aos poucos, o prazer de estar juntos e o desejo de se fazer amar substituíram-se à necessidade de realizar tarefas materiais indispensáveis à sobrevivência.

Nesta perspectiva, os primeiros povos mencionados pela história, sejam eles nórdicos ou do sul, “são aqueles que causas locais e particulares forçaram a renunciar mais rápido à vida ‘isolada e pastoril’”¹¹⁴⁵. Desse modo, como bem notou Makoto Masuda,

não é nas regiões prazerosas de um solo fértil e de um clima temperado que o autor situa os berços da civilização. [...] Pelo contrário, são as regiões expostas ao frio rigoroso ou os países quentes e áridos que forçam os homens a se juntarem [...], este dualismo norte/sul não é, portanto, uma simples oposição entre esses dois termos, já que ele repousa sobre a eliminação preliminar das zonas pródigas desfavoráveis ao aparecimento das necessidades que fazem nascer a sociedade. Dizendo de outra maneira, há uma primeira oposição entre fertilidade atenuante e a aridez estimulante, o dualismo norte/sul corresponde a uma diferença de necessidade no interior do segundo termo da primeira oposição, diferença capital na teoria rousseauísta da origem das línguas¹¹⁴⁶.

A partir de toda essa reflexão, pode-se concluir que a pressão da necessidade varia com o lugar e, de acordo com a força de pressão da necessidade sobre a formação da socialização, teremos que lidar com diferentes tipos de homens, com tipos distintos de paixões e, por conseguinte, com diferentes origens das línguas e das culturas. Aqueles agrupamentos mais quentes estavam mais próximos da hipotética “primavera perpétua” da idade do ouro. Por isso, suas línguas devem ser “vivas, sonoras, acentuadas,

¹¹⁴⁴ Idem, pp. 405-406 (grifo nosso); ed. brasileira, p. 189.

¹¹⁴⁵ Launay, Michel; Duchet, Michèle. “Synchronie et diachronie: l’Essai sur l’origine des langues e le second Discours”. *Revue Internationale de Philosophie*. Bruxelles, n. 82, 1967, p. 435.

¹¹⁴⁶ Masuda, Makoto. “La diversité originelle des langues et des sociétés dans l’*Essai sur l’origine des langues*”. *Etudes Jean-Jacques Rousseau*, Tome second, Reims, 1988, p. 92.

eloquentes”, pois as necessidades materiais são aí mais fáceis de satisfazer e os seres mais disponíveis para a paixão amorosa. Já as regiões frias do Norte, muito mais afastadas dessa primavera, possuem línguas “surdas, rudes, articuladas, gritantes, monótonas e claras”.¹¹⁴⁷ Suas línguas são mais ásperas, as consoantes mais marcadas, já que os habitantes têm frequentemente mais ocasião de comunicar suas inquietudes e suas dificuldades do que suas alegrias de viver.

Enquanto as línguas do Sul nascem de uma demanda de amor – *aimez-moi* –, pois são as paixões que arrancam as primeiras vozes, as línguas do Norte nascem de uma demanda de ajuda, de um pedido de socorro – *aidez-moi*. A diferença que reside em um mero traço fonemático é de capital importância: de um lado, um bilabial (*m*) e, de outro, um dental (*d*). A agressividade dos homens do Norte necessita de uma articulação consoante mais dura para se expressar, ao passo que as paixões dos homens do Sul são transmitidas através de uma linguagem mais melodiosa e mais doce. O toque labial é o mais fácil de acionar, o mais suave e gracioso. Em contrapartida, os dentes são mais firmes e as entonações que deles provêm são fortes e ruidosas¹¹⁴⁸. Não é que os homens do Norte não possuem paixões, eles as têm, mas de uma variedade diferente daquela do Sul, já que a pressão da necessidade sobre a formação da socialização é muito maior¹¹⁴⁹. Por isso, os povos nórdicos necessitam também de uma língua da razão para que se façam entender, uma língua que se sobressai pela clareza, mas que, ao mesmo tempo, perde em força expressiva. Já as línguas do Sul são vivas e melodiosas, capazes de exprimir as paixões humanas.

Diferentes posturas próprias para cada língua, tal é a marca da pluralidade inscrita no título da obra de Rousseau. As diferentes línguas históricas, “centenas de vezes misturadas e refundidas”, ainda hoje conservam alguma coisa de suas características constitutivas. Em proporções diferentes, elas preservaram algo que remete a suas origens: “o francês, o inglês e o alemão”, afirma Rousseau, “são a linguagem particular dos homens que se auxiliam, que raciocinam com sangue frio, ou de pessoas coléricas que

¹¹⁴⁷ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 409; ed. brasileira, p. 191.

¹¹⁴⁸ De acordo com Buffon, “as primeiras consoantes pronunciadas pelas crianças são também as que requerem o menor movimento nos órgãos: o *B*, o *M* e o *P* são os mais fáceis de articular; é necessário para o *B* e o *P* apenas unir os dois lábios e abri-los com velocidade, e para o *M*, primeiro abri-los e em seguida juntá-los com velocidade: a articulação de todas as outras consoantes supõe movimentos mais complicado do que estes” (Buffon. *Histoire naturelle*. “Histoire naturelle de l’homme”. T. II, 2008, p. 494).

¹¹⁴⁹ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 409; ed. brasileira, p. 191. “As paixões não desaparecem no Norte. Elas são reprimidas pelo que toma o lugar do desejo, a saber: o trabalho. O trabalho recalca, mais do que diminui, a força do desejo. Ele a desloca” (Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit, 1967, p. 320; ed. brasileira, p. 274).

brigam”. São fundamentalmente línguas do Norte e possuem características comuns, ainda que esses povos e suas línguas devam ser tratados como culturalmente distintos. Porém, “os ministros dos deuses anunciando os mistérios sagrados, os sábios dando leis ao povo, os chefes arrastando a multidão, devem falar árabe ou persa”¹¹⁵⁰, línguas do Sul.

À diversidade geográfica corresponde uma pluralidade real de modelos de origem para as línguas e para os homens que as falam. O que Rousseau nos faz ver é que “a questão da origem admite somente respostas singulares, que implicam, em cada caso, a análise, sob todos os aspectos, de uma certa relação dos homens com suas condições de existência”¹¹⁵¹. De acordo com o autor, as condições dos homens em relação aos meios de subsistência influenciam diretamente suas trocas mútuas e, conseqüentemente, a formação das línguas e de seus sistemas culturais. Essas influências se realizam no seio de cada sociedade diferentemente por meio de um processo singular que só se torna inteligível se referido à análise completa de uma situação histórica, a todos os elementos constitutivos do modo de vida dos homens e, fundamentalmente, às relações efetivas entre o homem e a natureza.

As condições externas (os aspectos geográfico-climáticos e a esfera social) passam para o interior da história e da natureza das línguas e dos homens. Nesta decisão de decifrar a natureza humana ou o modo particular de cada língua operar a partir das condições de existência e das relações sociais; de inserir as condições extralinguísticas ou físico-geográficas no interior das reflexões e investigações morais, reconhecemos um dos gestos fundamentais que anima a teoria antropológica e linguística de Rousseau. Nas análises sobre as línguas, à semelhança do que acontece nas investigações sobre o espírito humano descritas na *Ideia de método na composição de um livro*, o “fora” é, na realidade, o “dentro”.

Constatada a impossibilidade de se traçar uma origem única, por que então Rousseau não descarta o conteúdo dos primeiros capítulos do *Ensaio*? Por que manter uma concepção de pureza linguística e traçar a história de sua corrupção se o próprio autor admite outras origens possíveis e, como se não bastassem, a observação confirma a

¹¹⁵⁰ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 409; ed. brasileira, p. 191.

¹¹⁵¹ Mosconi, Jean. “Analyse et genèse: regards sur la théorie du devenir de l’entendement au XVIIIème siècle”. In: *Cahiers pour l’Analyse*, Paris, n. 4, 1966, p. 83.

existência, de fato, de uma multiplicidade de línguas resultantes de diferentes processos de formação e de socialização? Ademais, não se trata, nas páginas do *Ensaio*, de evitar o fenômeno da recorrência (projetar, sobre a origem, determinações que, na realidade, são adquiridas apenas posteriormente) tal como era a questão do projeto do segundo *Discurso* (não se pode mais falar de puro estado de natureza se o homem já é capaz de linguagem), por que então falar de uma origem pura da palavra?

Breve, a chave analítica de tipo primitivo-defletivo ainda tem seu lugar no *Ensaio*, de maneira que não se pode suprimi-la. Ela ocupa um lugar fundamental. O que devemos guardar desta análise é que o modelo de protolinguagem construído hipoteticamente – cujas características marcantes também se encontram em maior grau nas línguas do sul, nas orientais ou nas antigas – ainda exerce um papel importante nas páginas desse livro: serve como ponto de apoio ou como escala para se julgar e avaliar cada língua histórica existente.

Nesse sentido, falamos em um paralelo entre os dois textos (o *Ensaio* e o segundo *Discurso*), uma vez que ambos dizem respeito a construções teóricas por meio das quais se realizam comparações e análises comparativas das sociedades e dos sistemas linguístico-culturais. Da mesma forma que o homem no puro estado de natureza, a língua originária serve como parâmetro comparativo para se medir os graus de afastamento de cada uma das línguas históricas. Assim como o homem no puro estado de natureza não existe e talvez nunca tenha existido, essa língua também não pode assumir um estatuto histórico concreto – como diz o *Dicionário de música*, nenhuma língua é perfeitamente musical¹¹⁵². A partir do modelo abstrato construído, julga-se os graus de afastamento ou proximidade das línguas históricas, atribuindo-lhes maior ou menor grau de degeneração e corrupção.

O modelo original de explicação do surgimento das línguas não perde validade. Sua manutenção ao longo do *Ensaio* se justifica na medida em que serve como instrumento capaz de bem conduzir as observações e os julgamentos. A unificação da música e da língua em um ponto utópico-fictício da origem é o trabalho de um discurso preocupado com uma avaliação do momento presente, das línguas presentes e de suas respectivas sociedades. Uma avaliação política que reflete de forma privilegiada os objetivos do *Ensaio*, tanto quanto os objetivos do segundo *Discurso* e do *Contrato social*. Utilizando a ideia de “escala”, tal como definida pelos trabalhos de Milton Meira do

¹¹⁵² *Dictionnaire de musique*. OC, V, 1995, p. 615.

Nascimento, particularmente no artigo “O *Contrato social* – entre a escala e o programa”¹¹⁵³, percebemos uma afinidade envolvendo o segundo *Discurso*, o *Ensaio* e o *Contrato social*.

Essa ideia de escala pode ser lida tanto no *Contrato social* – cujos segredos o *Emílio* releva –, tal como demonstrou o trabalho de Milton Meira, quanto na elaboração do estado de natureza do *Discurso sobre a origem da desigualdade*. Lévi-Strauss, nos idos dos anos 50, talvez tenha sido aquele que melhor apreendeu a intenção de Rousseau, provavelmente por conta da proximidade intelectual. O autor do *Discurso sobre a desigualdade* e do *Contrato*, constata Lévi-Strauss, pretendia “construir um modelo teórico da sociedade humana, que não corresponde a nenhuma realidade observável”¹¹⁵⁴, mas graças ao qual conseguimos julgar o estado presente. O mesmo pode ser dito sobre o modelo ideal de linguagem e de língua. Como lembrara Luiz Roberto Salinas Fortes¹¹⁵⁵, a presença do acento nas línguas, propiciando a origem fraternal que envolve língua e música, serve tanto como uma escala ou um paradigma capaz de medir a posição que as diversas línguas históricas assumem, quanto para explicar o afastamento das sociedades modernas ocidentais, nas quais o lugar da fala se definiria melhor como um não lugar. Ou seja, o modelo originário de linguagem estabelecido por Rousseau funciona como um parâmetro capaz de bem conduzir a avaliação das diferentes línguas e de suas respectivas sociedades: do grau máximo de liberdade ao grau máximo de servidão.

Rousseau redige o *Discurso sobre a origem da desigualdade* a fim de responder à seguinte questão proposta pela academia de Dijon: qual é a origem da desigualdade entre os homens; será que ela é autorizada pela natureza? Para tanto, o autor procura elaborar a imagem hipotética do homem “tal como a natureza o formou”¹¹⁵⁶, despidendo-o de todos aqueles atributos que as circunstâncias e os progressos humanos acrescentaram a seu estado primitivo ou nele mudaram. No prefácio de seu *Discurso*, Rousseau afirma com clareza seu empreendimento:

Separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá, e sobre o qual

¹¹⁵³ “O *Contrato social* – entre a escala e o programa”. In: *Discurso*, nº 17. São Paulo: Editora Polis, 1988.

¹¹⁵⁴ Lévi-Strauss, Claude. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Editora Anhembi, 1957, p. 370.

¹¹⁵⁵ Salinas Fortes. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso editorial, 1997, p. 84. Salinas morreu em agosto de 1987, ocasião em que preparava o texto para a publicação. Com isso, o livro apareceu apenas postumamente, em 1997.

¹¹⁵⁶ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 122; ed. brasileira, p. 233.

se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar de nosso estado presente.¹¹⁵⁷

O esforço consiste em quase “animalizar” o ser humano – sem, contudo, jamais reduzir o comportamento humano ao animal –, tornando-o incapaz de realizar certos tipos de operações mentais que o homem social ou socializado (dotado de um aparelho mental já desenvolvido) pode efetuar. O método presente no segundo *Discurso* consiste em despojar do homem natural todo e qualquer atributo que este pôde ter historicamente adquirido. O que se almeja demonstrar é que tudo o que a tradição definira como original da natureza humana é na verdade *obra* humana. A linguagem articulada, a sociedade, a propriedade, a racionalidade, as regras formais do direito são essencialmente criações humanas. Fazendo isso, Rousseau busca construir uma crítica do presente em seu *Discurso sobre a origem da desigualdade*. Em suma, o que interessa ao autor é diagnosticar o estado atual das coisas e explicar a tirania (constatada nas formas de governo da Europa) por meio da elaboração de um parâmetro, inserindo os povos e as sociedades em pontos distintos da escala de acordo com o grau de proximidade (por exemplo, os Caraíbas e os Hotentotes) e de distanciamento (os europeus) em relação ao modelo teórico estabelecido.

Os princípios do direito político presentes no *Contrato social* assumem uma função análoga no pensamento do autor. Rousseau – seja no *Contrato*, seja nas considerações presentes no livro V do *Emílio* que antecedem o resumo das principais ideias do *Contrato* e das *Instituições políticas* – apresenta com muita precisão os objetivos da redação de seu livro. O autor pretende estabelecer regras seguras para a realização e a direção de observações. Ou seja, ele visa a julgar as instituições ou o direito positivo dos governos estabelecidos. Para tanto, é necessário estipular regras e princípios a fim de direcionar as observações e conduzir os julgamentos: tal é o papel que os princípios do direito político vieram exercer. Desse modo, recusando a representação do poder soberano ou da esfera legislativa ao afirmar que a vontade não se representa, Rousseau estabelece os princípios de legitimidade do corpo político: a soberania deve residir no povo e este não pode confiar seu exercício aos governantes, quaisquer que sejam eles. Portanto, o único Estado legítimo é aquele em que o próprio povo exerce a soberania, isto é, onde o povo é o autor das leis às quais ele próprio deverá obedecer. Com isso, ao analisar os Estados existentes e constatar que eles estabeleceram

¹¹⁵⁷ Idem, p. 123; ed. brasileira, pp. 234-235.

representantes e deputados encarregados de exercer o poder legislativo, podemos, de acordo com as regras de observação anteriormente construídas, julgá-los ilegítimos ou considerá-los como Estados desprovidos de liberdade.

No *Emílio*, o cidadão de Genebra afirma que

quem quer julgar de modo sadio os governos tal como existem é obrigado a reunir os dois estudos [isto é, os princípios do direito político e o direito positivo dos governos estabelecidos]; é preciso saber o que deve ser para bem julgar o que é. [...] Antes de observar, é preciso estabelecer regras para as observações, é preciso fabricar uma escala para nela marcar as medidas que se tiram. Nossos princípios do direito político são essa escala. Nossas medidas são as leis políticas de cada país.¹¹⁵⁸

Logo na sequência, o autor complementa:

dir-se-ia que construímos nosso edifício com madeira, e não com homens, tamanha a exatidão com que alinhamos cada peça! É verdade, meu amigo, mas lembra-te que o direito não se dobra às paixões dos homens e que estávamos tratando de estabelecer os verdadeiros princípios do direito político. Agora que nossos fundamentos estão assentados, vem examinar o que os homens construíram sobre eles e verás lindas coisas!¹¹⁵⁹

Nesse sentido, no *Contrato social*, Rousseau propõe formular os princípios do direito político sem se ocupar com determinado governo particular, sem sair dos limites de uma discussão geral e abstrata. Mas, uma vez realizado este propósito, cabe avaliar cada país, observando seu grau de concordância com tais princípios. O *Contrato*, portanto, pode ser considerado como uma grande escala de medida através da qual avalia-se cada povo e cada país, inserindo-os em pontos determinados dessa escala – que vai desde o grau máximo de servidão e corrupção até o grau máximo de liberdade civil ou política. Não se trata de um programa capaz de corrigir os vícios da sociedade.

De modo análogo ao segundo *Discurso* e ao *Contrato social*, o modelo de linguagem presente no *Ensaio sobre a origem das línguas* é eficaz para estabelecer uma história da liberdade e da escravidão das línguas, assim como dos povos que as falam. Trata-se de um modelo hipotético sobre o qual são necessárias noções exatas para bem julgar tanto o estado atual dos diferentes povos quanto o estado de suas línguas. Não obstante, isso não é tudo. Saindo do registro hipotético que se desdobra num debate de

¹¹⁵⁸ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, pp. 836- 837; ed. brasileira, p. 677.

¹¹⁵⁹ Idem, p. 849; ed. brasileira, p. 690.

teor geral acerca da origem e evolução (degenerativa) da língua adequado para conduzir os julgamentos e as comparações, o *Ensaio* também possibilita, numa chave oposta ou distinta da anterior porque tributária da experiência, uma análise da diversidade das línguas e da música enquanto diversidade cultural dos povos e seu processo de constituição.

Por um lado, a análise é pautada pelo ideal de uma língua pura, destituída de toda e qualquer relação com o lugar e com a esfera social. Em suma, uma ficção ou uma baliza teórica para conduzir a interpretação da realidade empírica. Neste debate geral não importam as línguas particulares, os processos de construção de suas identidades e diferenças, tampouco suas respectivas histórias. Por outro lado, Rousseau havia dito ao fim do capítulo II do *Ensaio* que a origem única e geral da língua ou essa maneira de tomá-la em consideração não pode ser considerada “indistintamente verdadeira”, de modo que é preciso inserir as condições locais e materiais na formação e desenvolvimento da diversidade linguística, reconhecendo a diferença entre as línguas a partir das diferenças de lugares nos quais elas se originam, a partir das transformações constantes desses mesmos lugares (implicando alterações nas línguas) e da relação com a esfera social e os processos de socialização. Em suma, vemos se desenvolver uma preocupação com os processos que levaram a constituição da realidade empírica sem que a baliza teórica de leitura tenha lugar ou demasiada importância. Constitui-se uma metodologia distinta, concorrente daquela teórica, abstrata. Portanto, 1) o modelo teórico pretende ler o estado presente da diversidade linguística pela distância em relação ao tipo primitivo (“convém às línguas primitivas em geral e aos progressos que resultam de sua duração”), 2) já o debate antropológico pretende mostrar a formação dessa diversidade (explica as origens e as diferenças entre as línguas).

5.2 - O olhar distanciado: o programa etnológico de Rousseau

Vimos no segundo capítulo que, para atestar a humanidade dos grandes macacos antropoides, Rousseau anuncia nas páginas do segundo *Discurso* a experiência do cruzamento entre um orangotango e um humano. Todavia, retrocede logo após ter aventado este procedimento, negando eticamente sua possibilidade. Ainda que recue em seu experimento, ele não se restringe a tão somente diagnosticar o estado atual do desenvolvimento da antropologia e do estudo do homem: o “pouco sucesso” das “pesquisas na história natural do gênero humano” – para empregarmos uma formulação

presente no *Emílio*¹¹⁶⁰. Mais do que isso, Rousseau chega a preconizar e a estabelecer as bases de um efetivo programa etnológico tendo em vista mapear e aferir a perfectibilidade dos mais distintos seres humanos, de sorte que mesmo os indivíduos desprovidos de certas características (como a racionalidade, a linguagem, etc.) podem participar da humanidade.

Numa sentença cara do *Emílio*, o autor diz que “um homem não está plantado em um país como uma árvore para aí permanecer para sempre”¹¹⁶¹ – o que sugere a existência de ondas migratórias. Ora, sabemos que para Rousseau o processo de constituição da humanidade também é um movimento de dispersão e, por conseguinte, de distinção dos grupos humanos. Por isso, mostra-se indispensável mapear os seres participantes da espécie humana e realizar viagens para, então, observar o resultado das migrações e das dispersões. Não à toa no segundo *Discurso* o autor lança uma espécie de manifesto no qual clama com urgência que filósofos realizem viagens. Por certo, nem todos eles são como Kant. Muitos viajaram: Aristóteles saiu de Atenas, Descartes foi para a Holanda e o próprio Rousseau, por sua vez, foi para onde pôde. Poderíamos multiplicar os exemplos. Porém, salvo algumas exceções, as viagens nunca eram para terras distantes.

Suponhamos um Montesquieu, um Buffon, um Diderot, um Duclos, um d’Alembert, um Condillac ou homens dessa têmpera, viajando para instruir seus compatriotas, observando e descrevendo, como sabem fazer, a Turquia, o Egito, a Barbária, o Império do Marrocos, a Guiné, o país dos Cafres, o interior da África e suas costas orientais, as Malabares, o Mongol, os rios dos Ganges, os reinos do Sião, de Pegu e de Ava, a China, a Tartária e, sobretudo o Japão; depois, no outro hemisfério, o México, o Peru, o Chile, as Terras Magelânicas, sem esquecer os patagões (verdadeiros ou falsos), o Tucumã, o Paraguai – se possível –, o Brasil, enfim, as Caraíbas, a flórida e todas as regiões selvagens. Viagem a mais importante de todas e que seria preciso fazer com o maior cuidado. Suponhamos que esses novos Hércules, retornando de suas excursões memoráveis, fizessem depois com vagar a história natural, moral e política do que tivessem visto, veríamos sair um mundo novo de baixo de suas penas e aprenderíamos assim a conhecer o nosso.¹¹⁶²

¹¹⁶⁰ Idem, p. 831.

¹¹⁶¹ Idem, p. 266.

¹¹⁶² *Discours sur l’origine de l’inégalité. OC*, III, 1964, pp. 213-214; ed. brasileira, pp. 307-308. Em 1962, Lévi-Strauss indagava se não é a etnologia, “seu programa e seus métodos, que se vê desenhar aqui”, e ainda se “não são os nomes ilustres citados por Rousseau os mesmos que os etnógrafos de hoje tomam como modelos, sem pretender igualá-los, mas convencidos de que somente lhes seguindo o exemplo poderão conferir à sua ciência um respeito que lhe foi, durante muito tempo, regateado?” (Lévi-Strauss, Claude. “Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem”. In: *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p. 46).

Somente por meio destas campanhas e expedições, assim como da realização de comparações, chegaremos a nos conhecer verdadeiramente, a divisar nosso mundo distinto da animalidade e da natureza e, ao mesmo tempo, compreender nosso sistema de referência cultural distinto dos sistemas forjados no seio de outros povos ou agrupamentos humanos. Nesses termos, os temas da viagem e do olhar se convertem numa das questões centrais da antropologia. Somente com a condução dessas pesquisas empíricas resolve-se os problemas das fronteiras da humanidade e da animalidade.

Afirmo que quando tais observadores, referindo-se a um certo animal, dissessem ser um homem e de outro ser uma fera, dever-se-ia crer. Constitui uma enorme simplicidade basear-se, a esse respeito, em viajantes grosseiros, em relação aos quais se é algumas vezes tentado a fazer a mesma pergunta que eles se metem a resolver acerca de outros animais.¹¹⁶³

Na introdução de seu *Ensaio*, Condillac havia afirmado que nós “vemos apenas ao nosso redor” e, não obstante, “acreditamos ver tudo o que é”¹¹⁶⁴. Mesmo fora de seu contexto original, essa frase é bastante elucidativa para o que queremos ressaltar: ela resume o problema colocado por Rousseau. O erro apontado é o observador acreditar na possibilidade de “julgar o gênero humano”, mesmo tendo tomado como ponto de partida uma má definição (contaminada ou parcial) de homem; diz respeito à cegueira e surdez do homem, particularmente do homem europeu, à sua incapacidade de se despir de seus costumes para ver e escutar o outro e, deste modo, considerar o mundo para além das fronteiras nacionais que o encerram.

Sobre a música, vemos que a materialidade e o aspecto físico dos sons são experimentados por todos os homens. Mas cada um os prova de uma maneira distinta, a ponto de uma mesma música ser capaz de produzir efeitos bem diferentes nas pessoas. Com isso, Rousseau insiste que o prazer do ouvido é obra do hábito e do costume: não adianta imaginar um som universalmente reconhecido e aprazível que possa proporcionar em todas as pessoas os mesmos efeitos, sentimentos e paixões. Isto significa que as operações da arte podem agir efetivamente apenas no interior de um sistema cultural e que a teoria da arte é, concomitantemente, uma teoria dos costumes. Uma impressão moral, por oposição a uma impressão física meramente sensível, só é determinada em um sistema cultural. Assim sendo, se a Europa detesta a música não europeia, não é de

¹¹⁶³ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 214; ed. brasileira, p. 308.

¹¹⁶⁴ Condillac. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin, 2014, p. 61.

surpreender que os povos ditos bárbaros não tenham muito apreço pela música ocidental: os europeus são “tão sensíveis a impressões que são nulas aos bárbaros” e as músicas europeias “mais tocantes não são mais que um vão ruído para o ouvido de um caraíba”¹¹⁶⁵.

Apesar de reconhecer a importância da música para a crítica ao etnocentrismo, focaremos o papel da visão e do olhar. Embora Rousseau afirme no *Ensaio* que “todas as riquezas do colorido expõem-se ao mesmo tempo na face da Terra” e que, portanto, com

¹¹⁶⁵ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 418; ed. brasileira, p. 197. No que diz respeito particularmente à audição, Rousseau acusa o etnocentrismo ou a tentativa de universalização da experiência estética-musical europeia. Ele critica, sobretudo, certo etnocentrismo presente na noção de harmonia – e, com isso, visa também a criticar as teorias de Jean-Philippe Rameau em favor do modelo harmônico –, já que ela se faz presente somente na Europa. O etnocentrismo consiste em considerar a harmonia como um princípio universal e natural da música, sem levar em consideração que a harmonia está ausente nos princípios da música e nas músicas não europeias. A este respeito, lemos no verbete “Harmonia” do *Dicionário de música* o seguinte: “quando pensamos que, de todos os povos da terra, de todos que têm uma música e um canto, os europeus são os únicos que têm uma harmonia, acordes, achando essa mistura agradável; quando pensamos que o mundo durou tantos séculos sem que, em todas as nações que cultivaram as belas-artes, nenhuma tenha conhecido essa harmonia, que nenhum animal ou pássaro, nenhum ser na natureza produziu outro acorde que não o uníssono ou outra música que não a melodia; que as línguas orientais, tão sonoras, tão musicais, exercidas com tanta arte, nunca guiaram esses povos voluptuosos e apaixonados em direção a nossa harmonia; que sem ela suas músicas tiveram efeitos tão prodigiosos; que com ela a nossa tenha efeitos tão fracos; que, enfim, estava reservado aos povos do Norte, cujos órgãos duros e grosseiros são mais tocados pelos ruídos e explosões de vozes do que pela doçura dos acentos e melodias das inflexões, fazerem essa grande descoberta e defini-la como princípio de todas as regras da arte; quando, digo eu, levamos tudo isso em consideração, é muito difícil não desconfiar que toda a nossa harmonia é uma invenção gótica e bárbara a respeito da qual nunca seríamos avisados se fôssemos mais sensíveis à verdadeiras belezas da arte e à música realmente natural” (*Dictionnaire de musique*. OC, V, 1995, pp. 850-851). Contrário à perspectiva de encarar a harmonia enquanto algo natural, dado pela natureza, Rousseau considera que ela possui apenas belezas de convenção e jamais agradaria ouvidos que não se instruíram a esse respeito. Neste sentido, ela não pode ser universalizada. Como bom discípulo de Condillac, o autor pretende mostrar que houve uma aparição histórica da harmonia, em um determinado período e em um lugar bastante preciso. Portanto, somente com um reiterado hábito será possível senti-la e saboreá-la; somente um ouvido cultivado será capaz de apreendê-la. Rousseau não sugere aqui que as consonâncias não existam na natureza, mas simplesmente que elas não aparecem como tais na experiência primitiva: “embora o princípio de harmonia seja natural, como ele se oferece ao sentido somente sob a aparência do uníssono, o sentimento que o desenvolve é adquirido e fabricado” (*Examen de deux principes avances par M. Rameau*. OC, V, 1995, p. 355; ou, com ligeiras alterações, *Du Principe de la mélodie*. In: Wokler, Robert. *Rousseau on society, politics, music and language [Texte imprimé]: an historical interpretation of his early writings*. New York: Garland, 1987, pp. 436-482, p. 447). É o hábito que cultiva o sentimento da harmonia, envolta no uníssono. Por isso, “os ouvidos rústicos só ouvem ruídos em nossas consonâncias. Quando se alteram as proporções naturais, não é de espantar que não exista mais o prazer natural”, diz o autor (*Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 415; ed. brasileira, p. 196). Para Rousseau, aqueles que não foram habituados a escutar as sucessões harmônicas e, conseqüentemente, não possuíam um ouvido treinado para identificá-las, jamais orientar-se-iam pelos princípios da harmonia. Os europeus, por sua vez, por terem corrompido a ordem das belezas e dos gostos naturais pelas convenções arbitrárias, não conseguem mais apreciar o canto melodioso originário. A verdadeira beleza da música, por ser natural, deve ser sensível a todos os homens (sábios e ignorantes, civilizados e selvagens), mas algo obstruiu a audição dos europeus, deixando-os insensíveis aos efeitos dessa música. Diz Rousseau, “as belezas puramente harmônicas são belezas eruditas (*savantes*), que apenas arrebatam pessoas versadas na arte; ao passo que as verdadeiras belezas da música, pertencendo à natureza, são e devem ser igualmente sensíveis a todos os homens, eruditos e ignorantes” (*Dictionnaire de musique*. OC, V, 1995, p. 851).

um só olhar já se terá visto tudo o que o objeto é capaz de oferecer¹¹⁶⁶, devemos reconhecer a inevitabilidade de se educar os olhos, de modo a ensiná-los a ver. Somente com uma educação do olhar seremos capazes de bem definir os conceitos de homem e de natureza humana e, dessa maneira, compreender que nem a linguagem nem a razão, ou ainda, nenhum dos caracteres secundários e adquiridos constituem em nenhuma hipótese aceitável as marcas definidoras e definitivas da humanidade.

Tal como Cheselden – que havia, em 1728, extraído as cataratas de um jovem cego de nascença, recuperando-lhe a visão –, convém desobstruir o olhar viciado do observador (culturalmente viciado). E ainda – para dar sequência ao paralelo com a teoria do conhecimento da época, a metafísica de chave empirista –, do mesmo modo que o tato auxilia ou ensina o olho a ver, educando-o (tal como defendem Locke, Voltaire, Buffon, Condillac¹¹⁶⁷ e o próprio Rousseau), é preciso ensinar o observador a enxergar. “Com os melhores olhos, o homem mais clarividente nada veria se não tivesse aprendido a ver desde a infância”, diz Rousseau no *Traité de sphère*¹¹⁶⁸. Ao longo dos livros II e III do *Emílio*, o autor pretende mostrar que o olho, ou melhor, a visão, não é algo dado de imediato, pelo contrário, trata-se antes de uma construção e que, assim sendo, é preciso aprender a ver. Em outros momentos do próprio *Emílio* (livros IV e V) e de outros textos de Rousseau, notamos um esforço metodológico em aprender e ensinar a ver o(s) outro(s) ser(es) humano(s) – quaisquer que eles sejam – sugerindo, como bem notou Martin Rueff, uma continuidade entre estes dois movimentos do texto¹¹⁶⁹. É necessário também capacitar o olho para observar e apreender as diferenças existentes entre os homens. A educação do olhar possui um estatuto ao mesmo tempo epistemológico e antropológico; o processo epistemológico de construção do olhar é, portanto, coextensivo ao esforço antropológico.

Sabemos que as viagens exercem um papel central no saber antropológico, pois sendo a antropologia uma disciplina de campo, sua enquete não se restringe ao trabalho de gabinete. Contudo, não é simples viajar. É necessário bem observar e estar munido de um método. Ao longo do século XVIII consolidou-se a ideia de que não é preciso

¹¹⁶⁶ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 419; ed. brasileira, p. 199.

¹¹⁶⁷ Se isso é verdade para o *Tratado das sensações* (1754), não o é para o *Ensaio* (1746).

¹¹⁶⁸ *Traité de sphère*. OC, V, 1995, p. 585.

¹¹⁶⁹ Rueff, Martin. “Apprendre à voir: l’optique dans la théorie de l’homme”. In: *Rousseau et les sciences*. Paris: L’Harmattan, 2003, p. 204.

somente ver, mas ver de modo diferente¹¹⁷⁰. Pode-se mesmo considerar, partindo das reflexões de Foucault, o nascimento nos séculos XVII e XVIII (na idade clássica) de uma nova epistemologia do olhar, com inéditas formas de observação¹¹⁷¹. Não à toa *Micrômegas* foi escrito nesse período (1752). A transformação do olhar investigativo se faz também ver em Rousseau. Em todo esse movimento de constituição epistemológico e no que diz respeito particularmente às viagens, trata-se menos de uma lista de objetos a descrever do que de uma educação do olhar. Vejamos, então, como a questão das viagens aparece ao longo do *Discurso sobre a desigualdade*, do *Emílio* e do *Ensaio*.

Em linhas gerais, esses textos dizem que sobre cada rincão o observador oferece apenas a descrição de si próprio ou, como diria Condillac, daquilo que se encontra ao seu redor. Não há abertura para a diferença e o objeto de atração do olhar é sempre o mesmo, o idêntico, o próximo. Anula-se o outro enquanto tal, já que o observador força uma identificação dessa alteridade consigo mesmo e com seu sistema cultural. O princípio metodológico da antropologia de Rousseau – que crítica o etnocentrismo, a ignorância das diferenças e a cegueira para os “*rappports*” – é claramente exposto no *Ensaio sobre a origem das línguas*:

para bem apreciar as ações dos homens, é preciso tomá-las em todas as suas relações, e é isso que jamais nos ensinam a fazer. Quando nos colocamos no lugar dos outros, é sempre como se nós fôssemos modificados, não como se eles devessem sê-lo, e quando pensamos julgá-los segundo a razão, apenas comparamos seus preconceitos com os nossos.¹¹⁷²

Um francês – mas poderia ser de qualquer outra nacionalidade – não reconheceria a humanidade de outro ser humano que não trajasse os hábitos franceses, dizia o segundo prefácio da *Nova Heloísa*¹¹⁷³. No máximo, ele reconheceria – ou melhor, acreditaria reconhecer – esses hábitos em alguém que definitivamente não os possui. Essa imagem se faz, aliás, presente em muitos escritos de Rousseau. Em poucas palavras, as limitações do

¹¹⁷⁰ Sobre isso, ver Blanckaert, Claude “Le fait et la valeur: disciplines de l’observation dans les instructions ethnographiques (XVIIIe - XIXe siècle)”. In: *Apprendre à porter sa vue au loin. Hommage à Michèle Duchet*. Paris: ENS Éditions, 2009. 29-56.

¹¹⁷¹ Foucault fala de um “campo novo de visibilidade que se constituiu em toda a sua espessura” (Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 181) Ver todo o quinto capítulo (“Classificar”) desse livro (Idem, pp. 171-225) e também a introdução do *Nascimento da clínica* (Foucault, Michel. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998, pp. VII-XVIII). Martin Rueff fala de uma “arqueologia do olhar, do homem vendo, de sua relação com o visível” (“Apprendre à voir: l’optique dans la théorie de l’homme”. In: *Rousseau et les sciences*. Paris: L’Harmattan, 2003, p. 198).

¹¹⁷² *Essai sur l’origine des langues*, OC, V, 1995, p. 409; ed. brasileira, p. 192.

¹¹⁷³ *Julie ou la nouvelle Héloïse*. OC, II, 1961, p. 12; ed. brasileira, p. 26.

campo de visão provocam a redução e o apagamento das peculiaridades das mais diversas culturas e, por conseguinte, impõem a impossibilidade de se reconhecer a alteridade, impedem maiores voos aos estudos do homem e acarretam enormes erros no que diz respeito às questões sobre a natureza e à condição humanas.

São muitas as imagens que afirmam um vício oftalmológico (cultural) na forma como os observadores enxergam os fatos relativos ao homem e à humanidade. Na nota X do segundo *Discurso*, Rousseau afirma – numa passagem que guarda algumas semelhanças com aquela presente na introdução do *Ensaio* de Condillac – que esse fato pode “surpreender apenas aqueles que estão *acostumados a olhar tão somente os objetos que os rodeiam* e que ignoram os poderosos efeitos da diversidade dos climas, do ar, dos alimentos, da maneira de viver, dos hábitos em geral”¹¹⁷⁴. Poucas páginas depois, lemos que os traços nacionais apenas “tocam os olhos feitos para ver”¹¹⁷⁵.

É comum encontrar no *corpus* rousseauiano formulações análogas a essas citadas. Tal é o caso de uma das respostas que Rousseau escreveu às *Objeções* de Charles-Georges Le Roy¹¹⁷⁶. A objeção refere-se, particularmente, mas não exclusivamente, às notas IV e V do segundo *Discurso*. Para ele, os homens se alimentariam apenas durante alguns meses no ano caso fossem vegetarianos-frugívoros e desprovidos do senso da previdência (tal como os homens hipotéticos imaginados por Rousseau):

é verdade que a terra abandonada a si mesma é muito fértil; mas o que concluir? Não é menos certo que o homem, fosse ele frugívoro e errante, morreria de fome durante cinco ou seis meses do ano. Os frutos farináceos, como a avelã, a castanha, etc., são os que se conservam por mais tempo; mas tudo isso, quando desprovido de um minucioso cuidado, apodrece ou germina em abril. Então seria necessário admitir acumulações e uma habitação fixa. Não existem animais unicamente frugívoros senão os que podem pastar e se alimentar dos brotos ou de cascas de árvore. Os javalis que geralmente vivem de raízes, de avelã, etc., são levados na primavera a devorar jovens animais, coelhos, etc. É preciso admitir que em muitos aspectos nos assemelhamos aos javalis.¹¹⁷⁷

¹¹⁷⁴ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 208 (grifo nosso); ed. brasileira, p. 302.

¹¹⁷⁵ *Idem*, p. 212; ed. brasileira, p. 306.

¹¹⁷⁶ Charles-Georges Le Roy (1723-1789), naturalista francês e colaborador da *Encyclopédie*. As objeções de Le Roy foram feitas em 1756 e transmitidas a Rousseau por intermédio de Condillac, em 7 de setembro de 1756.

¹¹⁷⁷ Le Roy. *Observation de Charles-Georges Le Roy sur les notes de l'Inégalité*. In: *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*. Ed. R.A. Leigh. Genève: Institut et Musée Voltaire. Tome IV, appendice 172, pp. 423-424.

A tréplica de Rousseau a essa crítica, levantada por ocasião do aparecimento do segundo *Discurso* e, principalmente, devido à defesa (em nota) de um regime vegetariano, é a seguinte:

não sei em que concerne essa semelhança, tampouco sei a razão pela qual o homem, carente de frutos, deixaria de servir-se da relva, de brotos, bem como de servir-se de suas mãos ou de suas garras para desenterrar as raízes, como muitas vezes fizeram muitos dos nossos em lugares desertos. Ademais, sempre me citam os longos invernos e *não querem atentar* que sobre mais da metade da terra quase não há inverno, que as árvores não se desfolham e que durante todo o ano dão frutos. As razões que me opõem são sempre tiradas de Paris, de Londres ou de algum outro pequeno canto do mundo; eu procuro apenas tirar as minhas do próprio mundo.¹¹⁷⁸

Poderíamos citar muitas outras passagens. Contentamo-nos com uma do *Ensaio sobre a origem das línguas*, cuja semelhança com a tréplica a Charles-Georges Le Roy salta aos olhos do leitor:

o grande defeito dos europeus consiste em sempre filosofar sobre as origens das coisas *próximo ao que se passa ao seu redor*. Nunca deixam de nos mostrar os primeiros homens, habitando uma terra ingrata e rude, morrendo de frio e de fome, impelidos a conseguirem um abrigo e roupas; *veem em todos os lugares apenas a neve e os gelos da Europa*, sem pensar que a espécie humana, como todas as outras, nasceu nas regiões quentes e que sobre dois terços do globo o inverno mal é conhecido.¹¹⁷⁹

Todas estas passagens indicam a necessidade de se alargar o campo de observação e de visão, de modo a não limitá-lo às fronteiras, realidades ou preconceitos nacionais. Ou seja, para Rousseau, o olhar do observador não deve limitar-se apenas às pessoas e aos objetos que se encontram ao redor ou perto de si¹¹⁸⁰, deve ir mais longe e se distanciar para ver os diferentes.

Tal alargamento pode iniciar-se por meio dos relatos de viagem. Não por outra razão, eles ofereceram a Rousseau e às pessoas de seu tempo um imenso repertório de usos e costumes. A *História geral das viagens* (1746-1759) de Prévost contava com 16 volumes até o momento da morte de seu autor. Todavia, os estudos sobre os homens não devem se limitar a estes relatos. Ademais, já havíamos dito que não é de todo correto

¹¹⁷⁸ “Réponse de Rousseau”, Idem, p. 424 (grifo nosso).

¹¹⁷⁹ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 394 (grifo nosso); ed. brasileira, p. 180.

¹¹⁸⁰ *Lettre à Christophe de Beaumont*. OC, IV, 1969, p. 988.

dizer que as informações colhidas pelos viajantes são acolhidas imediatamente por Rousseau como objetos úteis à construção do estudo dos homens, sendo na grande maioria das vezes, ao contrário, motivo de crítica. Muitos autores, aliás, criticaram os diários de viagens (vide o exemplo de Buffon): as críticas das fontes e dos relatos eram uma regra geral na época das luzes¹¹⁸¹.

Em textos de Rousseau, percebe-se que os homens que geralmente viajam não são apresentados como os mais indicados para realizar observações, nem são eles os mais capazes de confeccionar bons retratos dos povos contatados. No *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau sustenta que as descrições dos povos feitas pelos viajantes traçaram apenas as semelhanças e a homogeneidade em razão do seu ensimesmamento, de não conseguirem sair dos limites de sua cultura e de não se deixarem afetar pela alteridade. Viram sempre o mesmo no outro e sempre seu próprio mundo ao invés de ver o deles. As diferenças e a heterogeneidade escapavam de sua compreensão.

Depois de trezentos ou quatrocentos anos que os habitantes da Europa inundam as outras partes do mundo e publicam incessantemente novas narrativas de viagens e relatos, estou persuadido de que os únicos homens que conhecemos são os europeus; até parece, pelos ridículos preconceitos que não estão extintos, mesmo entre as pessoas de letras, que cada qual, sob o pomposo nome de estudo do homem, faz apenas o dos homens de seu país.¹¹⁸²

O autor afirma existir apenas poucos tipos de viajantes, mas nenhum deles está interessado em compreender o ser humano: a cobiça dos mercadores, a ambição dos soldados e dos marinheiros e o proselitismo dos missionários desacreditam suas narrativas de viagens. Por conta das peculiaridades e dos objetivos de seus respectivos afazeres, nenhum deles se preocupa verdadeiramente com o estudo científico, tampouco com a história natural do homem¹¹⁸³. Estes viajantes deixam escapar os objetos de interesse propriamente antropológicos: as idiossincrasias dos costumes, as diferenças dos modos de vida e os traços mais característicos de cada povo. Quando muito, descrevem (em tom anedótico) apenas os aspectos mais visíveis e triviais da constituição dos

¹¹⁸¹ Duchet, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris: Flammarion, 1971, p. 89.

¹¹⁸² *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 212; ed. brasileira, p. 306.

¹¹⁸³ “Ora, não se deve esperar muito que as três primeiras classes [mercadores, soldados e marinheiros] forneçam bons observadores e, quanto aos da quarta, ocupados com a vocação sublime que os chama, ainda que não estivessem sujeitos a preconceitos próprios de seu estado como todos os outros, deve-se crer que não se entregariam de bom grado a pesquisas que parecem mera curiosidade e que os desviariam dos trabalhos mais importantes a que se destinam. Aliás, para pregar utilmente o Evangelho, basta o zelo, e Deus dá o resto; mas, para estudar os homens, são necessários talentos que Deus não promete dar a ninguém e que nem sempre os santos possuem” (Idem, p. 212; ed. brasileira, p. 306).

homens. Nas palavras de Rousseau, “essas pessoas, que descreveram tantas coisas, só disseram o que todos já sabiam, só souberam perceber, no outro extremo do mundo, o que poderiam notar sem sair de sua rua”¹¹⁸⁴. Os relatos incidem sobre os aspectos mais aparentes e não sobre as diferenças mais profundas. Diante do outro se olhou sempre para si mesmo e, dessa maneira, formou-se uma falsa imagem: a ilusão de fixidez e de imutabilidade da natureza humana. Para eles, os homens são todos iguais e dotados todos dos mesmos predicados.

Daí veio esse belo adágio de moral, tão retomado pela turba filosofesca, que os homens são os mesmos em toda parte e que, tendo em toda parte as mesmas paixões e os mesmos vícios, é bem inútil procurar caracterizar os diferentes povos; o que é quase tão bem razoável quanto se disséssemos que não se poderia distinguir Pedro de João porque ambos têm um nariz, uma boca e dois olhos.¹¹⁸⁵

Se Rousseau pôde ter sido considerado por Lévi-Strauss o fundador da ciência do homem foi, dentre outras coisas, por ter desenvolvido uma crítica das observações feitas pelos exploradores e viajantes. Sendo todo observador intimamente marcado por sua cultura, por seus interesses e por sua missão, nenhum deles observa da mesma maneira nem reporta os mesmos fatos em suas viagens. As descrições que se almejam objetivas não passam de pontos de vista parciais, fundados em preconceitos. Por isso, não podemos nos deter nestes relatos.

O que garante que a filosofia não reproduza em seus discursos e relatos as perspectivas etnocêntricas e particulares da sociedade na qual ela foi formada, já que a possibilidade de se empreender viagens decorreria de condições materiais e culturais incontornáveis (encontradas historicamente na Europa)? Certamente, há uma filosofia preguiçosa e impaciente que reproduz os preconceitos de seu tempo. No entanto, há uma outra, a boa filosofia, que busca ascender aos conhecimentos gerais sobre o homem. Suas análises devem ser feitas com sinceridade e método, fundadas na boa-fé, de modo que elas possam apreciar os costumes e os gêneros de vida mais afastados. É indispensável, então, despir-nos dos preconceitos nacionais e entregar-nos às viagens, sem outro objetivo que não seja o conhecimento do homem ou dos homens. Eis o papel e a responsabilidade que a filosofia e o filósofo devem incumbir-se.

¹¹⁸⁴ Idem, p. 212; ed. brasileira, p. 306.

¹¹⁸⁵ Idem, 1964, p. 212-213.

Rousseau clama por filósofos e filosofias que viajem, que saibam observar e descrever¹¹⁸⁶, recuperando a herança de uma tradição já perdida:

Será que um dia veremos renascer aqueles tempos felizes em que os povos não se metiam a filosofar, mas em que os Platões, os Tales e os Pitágoras, animados por um desejo ardente de saber, empreendiam as maiores viagens unicamente para instruir-se e iam longe sacudir o jugo dos preconceitos nacionais, aprender a conhecer os homens por suas conformidades e por suas diferenças, e adquirir esses conhecimentos universais que não são exclusivamente os de um século ou de um país, mas que, sendo de todos os tempos e de todos os lugares, são, por assim dizer, a ciência comum dos sábios?¹¹⁸⁷

Até o momento, não foi esse o objetivo que mobilizou a filosofia. Na impaciência de seu método, ela acredita poder decidir suas questões sem ter que fazer o inventário das diferenças, tanto no tempo quanto no espaço e, desse modo, sempre projeta seus preconceitos (ou os do século) em seu objeto. Para Rousseau, “os particulares podem ir e vir, parece que a filosofia não viaja, de modo que a de cada povo é pouco própria para um outro”¹¹⁸⁸. Duas interpretações parecem aqui possíveis e não excludentes: 1) o texto tomado em seu conjunto deixa supor que os filósofos deveriam viajar mais para, com isso, dar voz às narrativas feitas não a partir de interesses comerciais e de conquista, e sim a partir do interesse em estudar e desvendar a história natural do homem; 2) a filosofia dos viajantes se mantém enraizada em seu país de origem, entranhada em uma visão de mundo etnocêntrica, sendo, portanto, a expressão de um sistema cultural particular de determinado povo, sem qualquer relação com o conhecimento universal sobre o homem.

Também encontramos no *Emílio* duas vias para se alargar o campo de visão: os relatos de terceiros e as viagens. Da mesma maneira que no segundo *Discurso*, os viajantes são criticados no *Emílio* por conta da ausência de critérios claros e objetivos em suas observações e comentários. “Não encontrei dois” relatos, diz-nos Rousseau, “que me tenham dado a mesma ideia do mesmo povo”¹¹⁸⁹. É bastante reveladora a sentença expressa em seu quinto livro: “não é preciso ler, é preciso ver”¹¹⁹⁰. De um lado, temos o “livro do mundo”, passível de ser lido pelo olhar e, de outro, a frivolidade do saber livresco: “leitura em demasia serve apenas para fazer presunçosos ignorantes [...]”. Tantos

¹¹⁸⁶ Idem, p. 213.

¹¹⁸⁷ Idem, p. 213.

¹¹⁸⁸ Idem, p. 212.

¹¹⁸⁹ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 827; ed. brasileira, p. 666.

¹¹⁹⁰ Idem, p. 827; ed. brasileira, p. 666.

livros nos fazem negligenciar o livro do mundo”¹¹⁹¹. Nada que surpreenda um leitor habituado com as páginas do *Discurso sobre as ciências e as artes* e as do *Discurso sobre a desigualdade* – ou mesmo com as críticas à escrita presentes no *Ensaio sobre a origem das línguas*.

A seção sobre as viagens do *Emílio*¹¹⁹² apresenta um conjunto de reflexões muito próximo aos desenvolvimentos que, anos antes, fizeram sua aparição na nota X do segundo *Discurso*. Por isso, mostra-se interessante comparar e colocar essa parte do *Emílio* ao lado do segundo *Discurso* e dos capítulos VIII à XI do *Ensaio*, já que ela é igualmente interessante para a construção da teoria do homem ou da antropologia de Rousseau.

A oposição entre livro do mundo e saber livresco guia até certo ponto a crítica de Rousseau. O francês é apresentado como o povo que mais lê ou, ao menos, a França é figurada como o país no qual mais se imprime e se publica relatos de viagens. Não se segue que esse povo seja o que mais conhece o gênio e os costumes das demais nações. Trata-se do exato oposto. Na sequência, vemos que o francês também é o que mais viaja e, por conseguinte, o que mais vê. Curiosamente, não se segue que ele seja o que mais conhece: “cheio de seus usos, confunde tudo o que não se assemelha a eles. [...] de todos os povos da Europa, o que mais vê é o que menos conhece.”¹¹⁹³ De modo análogo ao que aparece no segundo *Discurso* no que se refere ao “pomposo” estudo do homem, no *Emílio*, vemos que um parisiense que crê conhecer os homens, “conhece apenas os franceses”¹¹⁹⁴. Nesse sentido, não basta somente ver. A primeira oposição (ver e ler) incorpora no interior do primeiro de seus termos uma segunda, envolvendo ver e conhecer. Esta oposição vem precisar a primeira: de um lado, encontra-se a errância sem objetivo e, de outro, a viagem regrada. “Tudo que se faz por razão deve ter suas regras. As viagens, consideradas como parte da educação, devem ter as suas. Viajar por viajar é errar, é ser vagabundo”¹¹⁹⁵. Fundamentalmente, “é preciso estabelecer regras”¹¹⁹⁶ e guias para as observações, não sendo suficiente percorrer a esmo os países a fim de se instruir. Por isso a ideia de uma educação e correção do olhar. “É preciso saber viajar”; “para

¹¹⁹¹ Idem, p. 826; ed. brasileira, p. 665.

¹¹⁹² Nesse momento, grande parte de nossas reflexões segue de perto as análises de Juliette Morice, em seu artigo “Voyage et anthropologie dans l’*Émile* de Rousseau”. *Revue de métaphysique et de morale* 2013/1 (Nº 77), p. 127-142.

¹¹⁹³ *Émile ou de l’éducation*. OC, IV, 1969, p. 828; ed. brasileira, p. 667.

¹¹⁹⁴ Idem, p. 826; ed. brasileira, p. 666.

¹¹⁹⁵ Idem, p. 832; ed. brasileira, p. 672.

¹¹⁹⁶ Idem, p. 837; ed. brasileira, p. 677.

observar é preciso ter olhos, e direcioná-los aos objetos que se quer conhecer”. Para o autor, seria um golpe “de muita sorte ver exatamente aquilo que não se atenta olhar”¹¹⁹⁷. Segue-se disso tudo que sem o auxílio de princípios orientadores não se faz propriamente observações, e a seção sobre as viagens do *Emílio* tem justamente como objetivo definir as regras das viagens e constituir quais seriam seus princípios orientadores.

Há, portanto, dois tipos de viagens: “viajar para ver o país” e viajar “para ver os povos”. Para o autor, tanto no quarto¹¹⁹⁸ livro do *Emílio* quanto no quinto, o homem já formado não conhece da mesma maneira que uma criança. Enquanto esta última, limitada ao seu ser físico, “observa as coisas esperando”, num segundo momento, “observar os homens”, o outro, ao contrário, por ser capaz de acessar seu ser moral, “deve começar por observar seus semelhantes e apenas depois, se tiver tempo, observar as coisas”. O autor ainda complementa afirmando ser a segunda forma de conhecer a mais importante àqueles que querem “filosofar”¹¹⁹⁹. Tudo se passa como se os viajantes e naturalistas do segundo *Discurso* agissem como meras crianças que meditam sobre as coisas e não sobre as relações humanas, uma vez que suas descrições apresentam a riqueza do mundo natural (a geografia, a topografia e a variedade do mundo animal e vegetal) de um determinado lugar, mas quase nada ou muito raramente dizem sobre os homens.

A crítica ao etnocentrismo europeu e a crítica dos objetos que atraíram a atenção dos observadores são convergentes. No *Discurso*, Rousseau reconhece e até enaltece os poucos entusiastas e curiosos que empreenderam ou financiaram certas viagens tendo em vista desvendar os segredos da Terra. Contudo, questiona o fato de que os objetos de estudos que atraíram a atenção desses pesquisadores foram somente aqueles do mundo físico-natural (o reino mineral, a fauna e a flora). Interessado mais nos costumes e menos na descrição dos objetos, o genebrino lamenta que se tenha prestado mais atenção na zoologia, na botânica e na diversidade mineral do que na vida dos homens. Mal consigo conceber, escreve o autor, “como, num século em que se vangloriam de belos conhecimentos, não haja dois homens bem unidos, ricos, um de dinheiro, o outro de gênio”, a fim de realizar “uma célebre viagem ao redor do mundo, para estudar, não mais as pedras e plantas, mas pelo menos uma vez os homens e os costumes e que, depois de

¹¹⁹⁷ Idem, p. 828; ed. brasileira, p. 667.

¹¹⁹⁸ Idem, p. 493; ed. brasileira, p. 290.

¹¹⁹⁹ Idem, p. 832; ed. brasileira, p. 671.

tantos séculos empregados em medir e considerar a casa, atentem em, por fim, querer conhecer-lhe os habitantes”¹²⁰⁰.

Devemos a esses observadores as primeiras enquetes sobre os terrenos, sem as quais não existiria ciência etnológica possível – pelo menos não em uma chave rousseauísta, segundo a qual a importância do terreno é essencial para o estudo dos homens. No entanto, se estas enquetes se constituem como preâmbulo obrigatório para todo e qualquer estudo etnológico, elas não são suficientes para fundar um método científico ou filosófico que se proponha a estudar o homem. Para fundar uma antropologia, é fundamental passar da simples localização geográfica, da mera menção anedótica ou do inventário dos aspectos naturais a um conhecimento mais preciso sobre os diversos povos que habitam a Terra, bem como sobre os processos que promovem as distinções. “a terra inteira está coberta de nações das quais só conhecemos os nomes, e ainda queremos julgar o gênero humano”, diz o segundo *Discurso*¹²⁰¹.

No rol dos poucos relatos que são salvaguardados pelas críticas de Rousseau, encontram-se aqueles dos acadêmicos-filósofos La Condamine (1701-1774), Maupertuis, Chardin (1643-1713), os jesuítas e Kaempfer (1651-1716).

Os acadêmicos que percorreram as partes setentrionais da Europa e meridionais da América tencionavam visitá-las mais como geômetras do que como filósofos. Entretanto, como eram ambos ao mesmo tempo, não se pode considerar como totalmente desconhecidas as regiões que foram vistas e descritas pelos La Condaines e pelos Maupertuis. O joalheiro Chardin, que viajou como Platão, não deixou nada por dizer sobre a Pérsia; a China parece ter sido bem observada pelos jesuítas. Kempfer dá uma ideia passável do pouco que viu no Japão.¹²⁰²

Ainda não se conhece “os povos das Índias orientais, frequentados unicamente por Europeus mais curiosos em preencher suas bolsas que suas cabeças”; e “a África inteira e seus numerosos habitantes, tão singulares por seu caractere quanto por sua cor”, ainda não foram observados de modo adequado¹²⁰³, permanecendo até então desconhecidos. Para Rousseau, os progressos dos conhecimentos sobre o homem e a filosofia somente se darão por meio do estudo desses e de outros povos.

A ideia central da seção sobre as viagens presente no *Emílio* é a oposição entre, de um lado, o homem nacional ou particular de um determinado país com seus costumes,

¹²⁰⁰ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 213; ed. brasileira, 307.

¹²⁰¹ Idem, p. 213; ed. brasileira, 307.

¹²⁰² Idem, p. 213; ed. brasileira, 307.

¹²⁰³ Idem, p. 213; ed. brasileira, 307.

hábitos e fisionomia e, de outro, os homens em geral – oposição que guarda certas analogias com a que aparece no segundo *Discurso* entre uma filosofia preguiçosa e impaciente e a boa filosofia. Para Rousseau, mesmo se os observadores lessem ou fossem capazes de ler o livro do mundo, eles não divisariam senão “sua folha”¹²⁰⁴ (os supracitados exemplos do francês e da filosofia são, sobre isso, reveladores). Em outras palavras, mergulhados nesse imenso álbum de fotografias, eles se ateriam apenas aos seus respectivos retratos particulares e, dotados dessa espécie de negativo, tentariam revelar a imagem dos demais povos na esperança de refletirem a mesma cultura. Estas imagens e fotografias, no entanto, sairiam bastante distorcidas: eles não veriam senão aquilo que seus preconceitos nacionais lhes permitem ver. Nesses termos, o projeto de universalidade apareceria apenas “como ideológico, prática antropofágica de uma consciência singular ou de uma certa cultura”¹²⁰⁵. O que se afirma através desta aparente vontade de universalidade seria antes a particularidade de uma consciência histórica e local, sendo a humanidade local.

Em contraste, temos o homem ou “homens em geral”¹²⁰⁶, não reduzidos a uma variedade cultural particular. Apenas as viagens bem conduzidas são capazes de oferecer sua imagem. O viajante deve, então, ser capaz de avaliar e comparar o que ele observa – lembrando que aquele que nada comparou ou que viu apenas “um povo, em vez de conhecer os homens, conhece apenas as pessoas com as quais viveu”¹²⁰⁷. Nesses termos, parafraseando a fórmula canônica do *Ensaio*, podemos dizer que viajar não significa senão observar as diferenças para compará-las e, então, conhecer as propriedades. Viajar é um meio para acessar o conhecimento geral sobre o ser humano, o homem abstrato e indeterminado, irredutível a formas fixas, a um grupo ou a uma cultura particulares. A universalidade, se existir, encontra-se somente no sistema das diferenças.

Desta feita, seria preciso percorrer toda a Terra para estudar o homem? Ou ainda, para conhecer a espécie humana, seria necessário conhecer todos os indivíduos? Não necessariamente. Para Rousseau, uma amostra social de alguns povos já é suficiente para que se possa acessar esse conhecimento. “Quem viu dez franceses, viu-os todos”. Cada nação “tem seu caractere próprio e específico, apreendido por indução, não de um só de seus membros, mas de vários”. Segue-se que “aquele que comparou dez povos conhece

¹²⁰⁴ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 826; ed. brasileira, p. 665.

¹²⁰⁵ Prado Júnior, Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008, p. 317.

¹²⁰⁶ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 827; ed. brasileira, p. 666.

¹²⁰⁷ Idem, p. 827; ed. brasileira, p. 666.

os homens, tal como aquele que viu dez franceses conhece os franceses”¹²⁰⁸. Em outras palavras, para guiar a história natural do homem ao grau adequado de desenvolvimento, deve-se conhecer e observar alguns homens de alguns povos, pelo menos é o que diz o *Emílio*.

Sabe-se que este livro inscreve-se no âmbito de uma educação privada e que as viagens exercem um importante papel para a formação do Emílio. No segundo *Discurso*, por sua vez, o esforço parece se direcionar propriamente para um programa de mapeamento global dos povos, já que se trata de um projeto científico que transcende aquele do *Emílio*. Para fundar uma verdadeira antropologia, convém, em um primeiro momento, mapear as diferenças e as variações por meio de exaustivas viagens ao redor do mundo e de trabalhos bem conduzidos de pesquisas e de descrições dos povos existentes.

A comparação etnográfica contribui para destacar os caracteres comuns à maioria das sociedades humanas. Lemos na carta XVII da segunda parte da *Nova Heloísa* a seguinte passagem:

percorria lenta e cuidadosamente várias [...] províncias, as mais distantes umas das outras; todas as diferenças que observava entre elas me davam o gênio particular de cada uma; tudo o que tinham em comum – e que os outros povos não tinham – formaria o gênio nacional; e o que se encontrava por toda parte pertenceria em geral ao homem.¹²⁰⁹

O que em geral pertence a todos os homens é a liberdade e a perfectibilidade. Observar os diferentes povos significa, então, ver e elencar as manifestações empíricas e históricas da perfectibilidade. Esse conjunto ajuda a construir um tipo que nenhuma sociedade reproduz fielmente, mas que é capaz de definir a humanidade (e seus arranjos), além de indicar a direção na qual as futuras investigações e reflexões antropológicas sobre as variedades jurídicas, linguísticas e estéticas se orientarão. Por isso, a resolução da questão anteriormente estabelecida (capítulo II) sobre a humanidade dos grandes macacos antropoides depende de uma definição correta e prévia da essência humana, que, por sua vez, mostra-se dependente de observações empíricas e etnológicas que permitam, por meio da apreciação das mais sutis diferenças, uma generalização e universalização daquilo que traduz factualmente a essência do homem, a saber, uma criatura livre e perfectível.

¹²⁰⁸ Idem, pp. 827-828; ed. brasileira, p. 667.

¹²⁰⁹ *Julie ou la nouvelle Héloïse*. OC, II, 1961, p. 242; ed. brasileira, p. 219.

Viagens e pesquisas que exigem tempo, financiamento e talentos incomuns. Um verdadeiro trabalho de etnologia realizado por homens excepcionais que não compartilham das soluções rápidas dos viajantes e cronistas modernos. Posteriormente, a partir das diferenças constatadas se estabelecerá a identidade e, por um processo de generalizações não muito fácil de compreender, institui-se o conceito de homem em geral. Tal método é o único capaz de delimitar as fronteiras seguras que separam a animalidade da humanidade e também de conduzir adequadamente o estudo dos homens ou da antropologia ao seu reto caminho, transformando a filosofia em uma verdadeira fonte de conhecimentos (os “conhecimentos universais”¹²¹⁰), para além das fronteiras nacionais e existentes entre os homens.

Tanto no segundo *Discurso* quanto no *Emílio*, o que se almeja é um alargamento do conhecimento do homem. Para além do dado imediato de um povo, de um homem ou de uma filosofia qualquer, busca-se o conhecimento do homem em geral, exposto a todos os acidentes e a todas as condições da vida humana. Alargar o campo de visão significa, então, conhecer essa generalidade.

O deslizamento metafórico do livro para a folha ou para a estampa significa, de um ponto de vista histórico, o deslizamento do geral em direção ao particular. O argumento de Rousseau é, portanto, baseado na necessidade de uma generalização que permita reunir as folhas dispersas do grande livro do mundo, uma generalização que realize a passagem da observação de “pessoas” à observação dos “homens em geral”.¹²¹¹

Nada muito diferente daquilo que se pode ver no capítulo VIII do *Ensaio*. Este homem em geral deverá ser apreendido por meio da abstração e da comparação, num processo que guarda certas afinidades com o processo de constituição do homem do puro estado de natureza, mas que não pode ser reduzido a isso. Neste sentido, ao contrário do que pensa Juliette Morice em seu artigo “Voyage et anthropologie dans l’*Émile* de Rousseau”¹²¹², não se trata simplesmente de um processo de abstração obtido após o apagamento das propriedades acidentais que acompanham os indivíduos em suas existências reais. Mas sim de uma abstração capaz de expor o homem “a todos os acidentes”¹²¹³ e de associá-lo a uma multidão de relações concretas.

¹²¹⁰ *Discours sur l’origine de l’inégalité*. OC, III, 1964, p. 213; ed. brasileira, p. 307.

¹²¹¹ Morice, Juliette. “Voyage et anthropologie dans l’*Émile* de Rousseau”. *Revue de métaphysique et de morale* 2013/1 (Nº 77), p. 132.

¹²¹² Idem, p. 135.

¹²¹³ *Émile ou de l’éducation*. OC, IV, 1969, p. 252; ed. brasileira, p. 15.

O projeto que guia o desenvolvimento do estudo do homem e que pretende, com isso, assinalar definitivamente as fronteiras da humanidade, não pode se reduzir ao *dépouillement* antropológico ou à ascese meditativa alcançada por meio da introspecção, tal como a imagem do homem do puro estado de natureza. O programa desenhado por Rousseau não se refere a uma antropologia fundada numa mera operação do entendimento que subtrai os acidentes para descrever o homem. Trata-se sim de uma operação do entendimento (a faculdade de generalizar), mas de uma operação que caminha na direção contrária, isto é, uma efetiva comparação etnográfica a fim de compreender os acidentes como constitutivos das humanidades e ver quais são as possibilidades da perfectibilidade assumidas historicamente pelos mais distintos homens que habitam ou habitaram o globo terrestre. As viagens nos dão condição de pensar as formas que a humanidade pôde assumir ao longo dos tempos e de acordo com circunstâncias específicas.

A comparação exerce um papel bastante especial nos escritos de Rousseau sobre as ciências do homem, bem como para Buffon e Condillac – já o vimos. É preciso observar e comparar – não se cansa de dizer o autor do *Emílio* em muitos de seus escritos (sejam teóricos, romances ou de teor autobiográfico). Nas *Confissões*, por exemplo, Rousseau diz que “a comparação” entre as músicas italiana e francesa, “ouvidas no mesmo dia e no mesmo teatro, desobstruiu os ouvidos franceses”¹²¹⁴. Ao que complementa nos *Fragments autobiographiques*: “desde a infância, amei a música francesa, a única que conhecia; [...] Foi somente após ter ouvido [a música italiana e a francesa] no mesmo dia e no mesmo teatro que a ilusão se desvaneceu”¹²¹⁵. Da comparação feita entre as duas músicas escutadas ao mesmo tempo, Rousseau compreendeu a diferença entre elas e a diferença cultural entre as duas nações; conheceu melhor sua cultura por meio da observação de uma outra e da inevitável comparação.

Somente por meio da comparação pode-se escapar das ilusões e dos reflexos do eu, do solipsismo. Para o autor, conhecer o outro é importante para, por meio da comparação, conhecer a si mesmo. Uma espécie de antinarcisismo conduz Rousseau em suas reflexões: em sua antropologia o outro vem antes de si, sendo a alteridade constituinte do eu humano. Ao contrário do *cogito* cartesiano que diz ser possível acessar o conteúdo da subjetividade sem reconhecer o outro, Rousseau considera que é através do acesso ao outro que se é capaz de acessar a identidade de seu próprio eu.

¹²¹⁴ *Les confessions*. OC, I, 1959, p. 383; ed. brasileira, pp. 253-254.

¹²¹⁵ *Fragments autobiographiques*. OC, I, 1959, pp. 1116-1117.

Este conhecimento obtido pela observação antropológica é notável nos rascunhos escritos por Rousseau para suas *Confissões*: “tenho observado com frequência que, mesmo entre aqueles que mais se vangloriam de conhecer os homens, cada um conhece apenas a si próprio, se for mesmo verdade que alguém se conheça, pois como bem determinar um ser *pelas únicas relações que estão nele mesmo, sem compará-lo com nada?*”¹²¹⁶ Em suma, ao contrário do que se passa no *cogito* cartesiano, o conhecimento do *eu* exige o conhecimento do outro. O conhecimento de um povo emerge quando da observação de outros povos e da comparação. Lemos na carta XVII da segunda parte da *Nova Heloísa* o seguinte: “não me propus observar os franceses; pois se o caractere das nações apenas pode ser determinado por suas diferenças, como eu pintaria esse caractere se ainda não conheço nenhum outro?”¹²¹⁷

Rousseau ascende ao conhecimento sobre o homem natural por meio da introspecção e do recolhimento, mas, simultânea e fundamentalmente, pretende estudar a diversidade cultural e os homens mais distantes – num sentido que vai muito além da mera posição geográfica. Um programa similar ao esboçado por Rousseau aparece – e isto não sem razão – em Lévi-Strauss. De acordo com este último, as razões que o afastaram da filosofia e o conduziram à etnologia foram as seguintes: “se se quisesse compreender o homem, era preciso evitar o isolamento da introspecção, ou contentar-se em examinar uma única sociedade – a nossa”. Seria preciso se debruçar “sobre as experiências culturais as mais diferentes e as mais distantes da nossa”¹²¹⁸. Tal procedimento – a “essência e originalidade da abordagem etnológica” – é por ele definido como “o olhar distanciado”¹²¹⁹. Lembremos a exortação feita por Rousseau: “é preciso aprender a levar sua vista ao longe”¹²²⁰. Não por outra razão, este autor figura na epígrafe do *Olhar distanciado* (1983) e anteriormente (1955) fora aclamado por Lévi-Strauss como “o mais etnógrafo dos filósofos”¹²²¹.

Desta feita, algumas palavras são necessárias sobre as dificuldades para se realizar boas observações em tempos modernos. Existem dois processos operando

¹²¹⁶ *Ébauches des confessions*. OC, I, 1959, p. 1148 (grifo nosso).

¹²¹⁷ *Julie ou la nouvelle Héloïse*. OC, II, 1961, p. 242; ed. brasileira, p. 219.

¹²¹⁸ Lévi-Strauss, Claude; Eribon, Didier. *De perto e de longe*. São Paulo: Cosac Naify, 2005, p. 110.

¹²¹⁹ Lévi-Strauss, Claude. *Le regard éloigné*. Paris: Plon, 1983, p. 12.

¹²²⁰ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 394; ed. brasileira, p. 180.

¹²²¹ Lévi-Strauss, Claude. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Editora Anhembi, 1957, p. 417.

simultaneamente nas sociedades humanas: um tende a manter e mesmo a acentuar as particularidades e as diferenças físico-culturais entre os povos devido às condições geográficas, históricas, socioeconômicas; enquanto outro age no sentido contrário da convergência e do assemelhamento por conta das miscigenações, das trocas comerciais e da homogeneização das condições materiais de existência, do clima, do solo, etc. Uma vez discutido o primeiro desses aspectos, resta analisarmos o segundo, lembrando que a inteligibilidade desse processo de diluição dos caracteres nacionais de povos anteriormente distintos deve levar em consideração as vias e as histórias diferentes que produziram em cada um deles essa homogeneidade.

Rousseau fala de um processo contínuo de diluição dos caracteres nacionais devido ao constante comércio entre os povos¹²²². Daí a dificuldade à realização de boas observações nos tempos modernos. Neste ponto, o *Emílio* concorda com a passagem citada do segundo *Discurso* na qual se afirma ter sido possível realizar boas observações nos tempos antigos¹²²³. O *Emílio* retoma essa passagem e a complementa. Os dois textos opõem os tempos antigos aos tempos modernos no que tange à realização de observações. No segundo *Discurso*, “o comércio, as viagens e as conquistas” são apontados como elementos diluidores das diferenças entre os povos, pois criam “uma comunicação frequente”¹²²⁴. Para Rousseau, os processos da mundialização nascente e da constante padronização nos modos de vida dos homens forçam uma dissolução de suas idiossincrasias, uniformizando cada vez mais os costumes e até mesmo o aspecto físico dos povos. O mesmo se passa no *Emílio*. Outrora, “a Europa sozinha era mais esparsa do que a terra inteira o é hoje”. Com isso, o autor quer dizer que

cada nação permanecia mais encerrada em si mesma, havia menos comunicação, menos viagens, menos interesses comuns ou contrários, menos ligações políticas e civis entre os povos, sem tantas intrigas da realeza a que chamamos negociações, e nenhum embaixador ordinário ou de residência fixa; as grandes navegações eram raras; havia pouco comércio remoto¹²²⁵.

Em tempos modernos, há muito mais “ligações entre a Europa e a Ásia do que outrora entre a Gália e a Espanha”. É preciso, pois, concordar “que os caracteres originais

¹²²² O tópico sobre o processo de homogeneização dos homens e o tema das viagens foram abordados por Maria das Graças de Souza. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001, pp. 55 e sequência.

¹²²³ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 208; ed. brasileira, p. 302.

¹²²⁴ Idem, p. 208; ed. brasileira, p. 302.

¹²²⁵ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, pp. 829; ed. brasileira, p. 669.

dos povos, apagando-se dia a dia, tornam-se por isso mesmo mais difíceis de se apreenderem. Na medida em que as raças se misturam e os povos se confundem, vemos desaparecerem pouco a pouco as diferenças nacionais que outrora impressionavam à primeira vista.”¹²²⁶

Os povos antigos se distinguiram melhor ao olhar do observador, pois puderam ocupar o mesmo lugar (geográfico) durante muitas gerações sem que houvesse miscigenações. Isso significa que a condição prévia de “deixar o tempo e o clima fazer sobre eles impressões duráveis” pôde ser realizada. Para Rousseau, no segundo *Discurso* – assim como para Buffon (vimos na seção 4.1.1 - Buffon e as variedades na espécie humana) – as causas físicas devem agir “continuamente sobre longas sequências de gerações”¹²²⁷. Uma vez propiciadas as condições adequadas para a formação dos caracteres nacionais, não havia nenhuma forma de miscigenação ou de diluição desses caracteres, já que ainda não havia comércio entre os diferentes povos. O processo de apagamento progressivo dos traços distintivos de cada povo nasce apenas com o início dos contatos e das trocas recíprocas. Por isso, diz o *Emílio*,

os franceses de hoje não são mais os grandes corpos louros e brancos de outrora; os gregos não são mais os belos homens feitos para servirem de modelos à arte; a própria figura dos romanos mudou de caráter, bem como seu natural; os persas, originários da Tartária, perdem dia a dia sua fealdade primitiva em virtude da mistura do sangue circassiano; os europeus não são mais gauleses, germanos, ibéricos, alóbrogos: são todos apenas citis diversamente degenerados quanto à figura e, mais ainda, quanto aos costumes.¹²²⁸

A regra estabelecida por Rousseau é simples: o contato contínuo e a miscigenação levam a humanidade a seu ponto de uniformização, tanto do ponto de vista dos costumes quanto do aspecto fisionômico. O progresso do comércio tende a confundir todas as raças, todas as formas, todas as cores, todos os hábitos. Mas isso não é tudo. Se as viagens, o comércio e as conquistas contribuem decisivamente para a homogeneização humana, outro fator também é fundamental para a realização desse processo. Trata-se da ação do homem sobre a natureza, lembrando que a natureza com a qual lidamos é também aquela natureza transformada e alterada pelas mãos do homem. A natureza que altera o homem é

¹²²⁶ Idem, pp. 829-830; ed. brasileira, p. 669.

¹²²⁷ *Discours sur l'origine de l'inégalité. OC*, III, 1964, p. 208; ed. brasileira, p. 302.

¹²²⁸ *Émile ou de l'éducation. OC*, IV, 1969, p. 830; ed. brasileira, p. 669. O exemplo dos franceses também aparece no segundo *Discurso* (*Discours sur l'origine de l'inégalité. OC*, III, 1964, p. 208; ed. brasileira, pp. 302-303).

ela mesma alterada pela ação humana – vide o exemplo da suposta fertilidade natural da terra que foi alterada pelo uso e consumo humanos. Sendo notória a importância do lugar de inscrição geográfico e do clima na filosofia de Rousseau, a ação humana uniformiza os terrenos, reduz as peculiaridades de cada região e homogênea as culturas e os caracteres. Com terrenos cada vez mais homogêneos, mais homogêneos serão os homens.

Tudo isso, portanto, corrobora a tese segundo a qual era mais fácil constatar as diferenças nos tempos antigos.

Eis porque as antigas distinções das raças, das qualidades do ar e das terras marcavam mais fortemente em cada povo os temperamentos, as figuras, os costumes, os caracteres, do que em nossos dias, *quando a inconstância europeia não deixa a nenhuma causa natural o tempo para se estabelecerem as marcas, e quando as florestas derrubadas, os pântanos drenados, a terra cultivada mais uniformemente, embora menos bem, não mais permite, nem sequer no âmbito físico, a mesma diferença de uma terra a outra e de um país a outro.*¹²²⁹

Não se segue desse quadro que as observações sejam incontornavelmente impraticáveis. O problema é que muitas delas são inúteis se o olhar se restringir a objetos inadequados. Fernando Pessoa disse, pelas mãos de Alberto Caeiro em *O guardador de rebanhos*, que “na cidade as grandes casas fecham a vista à chave, | escondem o horizonte, empurram o nosso olhar para longe de todo o céu”¹²³⁰. Algo semelhante ocorre na teoria antropológica de Rousseau no que toca aos grandes povos. Nas palavras do autor, esses “povos se assemelham todos”¹²³¹ de modo que o olhar se vê em uma situação de esterilidade, incapaz de ver e de observar a diferença. Já os selvagens que não necessitam de ninguém e os povos que permanecem sem contato conservam melhor suas características distintivas, supondo ser verdade que existam sociedades humanas que tenham permanecido sozinhas e isoladas. Sobre isso, a *Nova Heloísa* se mostra interessante. Lê-se na carta XVI da segunda parte deste livro a seguinte passagem:

não seria tão inábil a ponto de escolher a capital como o lugar sobre o qual dirigirei minhas observações. Não ignoro que as capitais diferem menos umas das outras do que os povos e que os caracteres nacionais se apagam e se confundem em grande parte tanto por causa da influência comum das cortes, que se assemelham todas, quanto pelo efeito comum de uma sociedade numerosa e estreita, que é praticamente a mesma

¹²²⁹ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 830 (grifo nosso) ; ed. brasileira, p. 667.

¹²³⁰ Pessoa, Fernando. *Poesia*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 2001, p. 36.

¹²³¹ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 831; ed. brasileira, p. 671.

sobre todos os homens, prevalecendo, por fim, sobre o caráter original.¹²³²

Da mesma maneira, lemos no *Emílio* que “todas as capitais se parecem, nelas todos os povos se misturam, todos os costumes se confundem”, portanto, “não é aí que se deve estudar os costumes das nações. Paris e Londres são para mim uma mesma cidade”¹²³³. Voltando ao texto da *Nova Heloísa*, as observações devem de preferência incidir sobre os grupos mais reclusos e distantes: “se eu quisesse estudar um povo”, iria observá-lo “nas províncias remotas, onde os habitantes ainda têm suas inclinações naturais”¹²³⁴. E, por extensão, para estudar os homens em geral não devemos inventariar os homens das grandes cidades, talvez possamos estudar seus *guetos* e, sobretudo, as pequenas províncias de cada país ou região.

5.2.1 - A teoria da generalização na antropologia de Rousseau

A partir da observação das diferenças, Rousseau almeja construir uma antropologia capaz de fornecer o conceito de homem, por meio de um processo de generalização. No capítulo II do livro I do *Manuscrito de Genebra*, o autor afirma que “a arte de generalizar [...] ideias é um dos exercícios mais difíceis e mais tardios do entendimento humano”¹²³⁵. Com isso, explica que a arte de saber generalizar as ideias não consiste num dado imediato do entendimento humano, devendo ser pensada em termos de exercícios que requerem uma arte, uma aprendizagem e regras. Por esta razão, é preciso pensar a generalização em termos epistemológicos e cognitivos.

Isso não é tudo. Como bom leitor de Condillac, o autor mostra que essa capacidade de generalizar se inscreve em um processo genético e possui uma cronologia bastante precisa no interior da formação da “arte de pensar”. De acordo com Bruno Bernardi, a formação da arte de pensar – no interior da qual a operação da generalização acontece – é o resultado dos (funestos) progressos da humanidade, tal como mostra o segundo *Discurso*, e requer um grau de maturação do entendimento individual, como lembra o *Emílio*¹²³⁶. Existe, portanto, uma dependência dessa arte com o desenvolvimento

¹²³² *Julie ou la nouvelle Héloïse*. OC, II, 1961, p. 242; ed. brasileira, p. 219.

¹²³³ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 850; ed. brasileira, p. 692.

¹²³⁴ *Julie ou la nouvelle Héloïse*. OC, II, 1961, p. 242; ed. brasileira, p. 219.

¹²³⁵ *Manuscrit de Genève*. OC, III, 1964, p. 286.

¹²³⁶ Bernardi, Bruno. “L’art de généraliser”: sur le statut de la généralité chez Rousseau”. *Rousseau et la philosophie*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2004, pp. 155-169, p. 157. Neste momento, grande parte de nossas reflexões seguirá de perto as análises de Bruno Bernardi no referido artigo. Embora

do homem e da sociedade. Por isso, é necessário pensar a generalização também em termos antropológicos e históricos. Nesse sentido, o que chamamos de teoria da generalização revela um estatuto ao mesmo tempo epistemológico, cognitivo, histórico e antropológico.

À representação comumente aceita de um homem naturalmente dotado de razão, Rousseau opõe a noção de perfectibilidade. Esta faculdade, que “desenvolve sucessivamente todas as outras”, só é colocada em movimento pela “ajuda das circunstâncias”¹²³⁷. É preciso, portanto, pensar um encadeamento contingente de múltiplas circunstâncias para que o entendimento humano atravesse “a distância das puras sensações aos mais simples conhecimentos”¹²³⁸. Como se sabe – e de um modo bastante semelhante ao concebido por Condillac em seu texto de 1746 –, além de ser um dos principais meios de comunicação, a linguagem também contribui enormemente para a aquisição de conhecimento e para o aperfeiçoamento do entendimento¹²³⁹. Todo o arcabouço que era necessário para pôr em movimento o sistema necessidade-paixão-conhecimento¹²⁴⁰ revela-se também dependente da palavra. Em razão disso decorre o motivo de concluirmos este trabalho com as reflexões sobre a teoria das línguas presentes na primeira parte do segundo *Discurso*.

A questão sobre a origem das línguas ocupa um lugar estratégico no encadeamento conjectural narrado por Rousseau. A história da evolução e

tenhamos aproximado o pensamento de Rousseau aos trabalhos de Condillac em virtude da historicidade e do vir a ser do entendimento humano, Bernardi realiza uma distinção no interior das *démarches* dos dois autores. Todavia, não discutiremos neste trabalho tais diferenças.

¹²³⁷ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 142; ed. brasileira, p. 249.

¹²³⁸ Idem, p. 144; ed. brasileira, p. 251.

¹²³⁹ A questão da comunicação e da transmissão dos conhecimentos e das descobertas, uma outra que é anterior e mais fundamental deve ser colocada e discutida. Trata-se da quantidade de ideias que, para serem formuladas, necessitam diretamente do apoio das palavras. É nesse sentido que entra em cena o debate acerca da linguagem e a sua ligação intrínseca com um contexto epistemológico. “Se pensarmos quantas ideias devemos ao uso da palavra, como a gramática exercita e facilita as operações do espírito; e se pensarmos nos esforços inconcebíveis e no tempo infinito que deve ter custado a primeira invenção das línguas; se juntarmos essas reflexões às anteriores, avaliaremos quantos milhares de séculos foram necessários para desenvolver sucessivamente no espírito humano as operações de que era capaz” (Idem, p. 146; ed. brasileira, p. 252).

¹²⁴⁰ Se, por um lado, nossa razão somente se aperfeiçoa por meio da atividade de nossas paixões, posto que buscamos conhecer apenas na expectativa de satisfazer um desejo latente ou cessar um temor insuportável; por outro, somente desejamos e tememos algo que já conhecemos ou que a natureza impõe: “digam o que disserem os moralistas, o entendimento humano deve muito às paixões, que, segundo uma opinião geral, lhe deve muito também: é pela sua atividade que nossa razão se aperfeiçoa; só buscamos conhecer por desejarmos usufruir, não sendo possível conceber por que aquele que não tivesse desejos nem temores se daria ao trabalho de raciocinar. As paixões, por sua vez, originam-se de nossas necessidades, e seu progresso em nossos conhecimentos, pois só se pode desejar ou temer as coisas conforme as ideias que se podem ter delas, ou pelo mero impulso da natureza; e o homem selvagem, privado de qualquer tipo de luzes, só experimenta as paixões dessa última espécie; seus desejos não ultrapassam suas necessidades físicas” (Idem, p. 143; ed. brasileira, p. 250).

desenvolvimento da linguagem, apresentada no final da digressão linguística presente no segundo *Discurso*, não resolve as aporias estabelecidas anteriormente por Rousseau. Ainda assim, esta história é interessante para nosso propósito. Ela apresenta sucessivamente – por saltos e não como acontece na teoria de Condillac por continuidade – o grito da natureza, o gesto e a inflexão da voz (sons imitativos) e, enfim, o som articulado e a “lógica do discurso” com suas divisões internas.

De acordo com essa história, a primeira língua, a “mais universal” e “a mais enérgica” de todas foi o “grito da natureza”¹²⁴¹. Tal grito permite uma comunicação imediata entre os homens, não necessitando de nenhuma espécie de convenção, já que atinge diretamente os corações de cada um. Um grito de dor é facilmente reconhecido pelo outro, uma vez que o atinge diretamente, fazendo com que a voz natural assumira uma força oriunda da piedade natural. Todavia, precisa o autor, o uso dessa linguagem se restringe a situações bastante singulares como, por exemplo, aquelas de perigo iminente.

Aos poucos, conforme as ideias foram se desenvolvendo e se estendendo (o que não é nada fácil de explicar), estabeleceu-se “uma comunicação mais estreita” entre os seres humanos. Os homens passaram a utilizar gestos e sons imitativos (onomatopeias) para indicar objetos sensíveis. Mais um avanço aparece e essa linguagem imediata é substituída por uma língua articulada, que necessita de um “consentimento comum”. Ao contrário do grito da natureza, produzido e compreendido de maneira espontânea, essa língua opera por meio de signos de instituição que possuem apenas uma relação arbitrária com as ideias e os objetos. Os homens precisam dar a cada palavra um significado comum para que todos compreendam o que determinado signo quer dizer e a que objeto ele corresponde¹²⁴². Tal consentimento só é legítimo por um acordo unânime para o qual o uso da palavra parece já ser necessário¹²⁴³.

¹²⁴¹ Idem, p. 148; ed. brasileira, p. 254.

¹²⁴² Segundo Rousseau, esta substituição “só pode ocorrer com um consentimento comum e de uma maneira bastante difícil de ser praticada por homens cujos órgãos grosseiros ainda não tinham nenhum exercício” (Idem, p. 148; ed. brasileira, p. 254).

¹²⁴³ Donde se segue que “a palavra parece ter sido muito necessária para estabelecer o uso da palavra” (Idem, p. 149; ed. brasileira, p. 254), e isto em um duplo sentido: tanto ela foi necessária para gerar pensamentos comunicáveis quanto para gerar as diretrizes linguísticas necessárias para comunicar esses mesmos pensamentos. Soma-se a estas dificuldades saber como os homens começaram a pensar em coisas que não têm nenhum tipo de correspondência sensível, como eles começaram a pensar em coisas abstratas, visto que estas são operações penosas e pouco naturais: “Mesmo que se compreendesse como os sons da voz foram tomados por intérpretes convencionais de nossas ideias, ainda assim restaria saber quais puderam ser os próprios intérpretes dessa convenção para as ideias que, não tendo um objeto sensível, não podiam ser indicada nem pelo gesto, nem pela voz, de sorte que mal se poderia formar conjecturas toleráveis sobre o nascimento dessa arte de comunicar os pensamentos e de estabelecer uma relação entre os espíritos” (Idem, pp. 147-148; ed. brasileira, pp. 253-254).

É nesse nível da língua articulada que nossa problemática (a operação da generalização) se insere. Tendo superado – ou, ao menos, imaginado ter superado – as primeiras dificuldades para os desenvolvimentos da linguagem, a tese essencial de Rousseau é apresentar a formação progressiva das línguas. A lenta e difícil formação das regras da gramática, da estrutura morfológica e da sintaxe. Nesse sentido, os termos mais primitivos em uma língua em formação tiveram o valor de “proposições inteiras”. Somente numa etapa posterior do desenvolvimento humano e do aperfeiçoamento da língua é que o discurso ganhará uma distinção de suas “partes constitutivas”.

Deve-se julgar que as primeiras palavras utilizadas pelos homens tiveram em seu espírito um significado muito mais amplo do que têm aquelas empregadas nas línguas já formadas, e que, ignorando a divisão do discurso em suas partes constitutivas, deram inicialmente a cada palavra o sentido de uma proposição inteira.¹²⁴⁴

A estrutura morfológica que começa a se desenhar é ainda demasiadamente pobre e precária. Dentre todas suas partes, Rousseau fala que os substantivos eram todos “nomes próprios”.

Quando começaram a distinguir o sujeito do atributo, e o verbo do nome, o que foi um grande esforço de gênio, os substantivos a princípio foram apenas outros tantos nomes próprios, o infinitivo foi o único tempo dos verbos e, no tocante aos adjetivos, a noção só deve ter se desenvolvido com muita dificuldade, porque todo adjetivo é uma palavra abstrata, e as abstrações são operações penosas e pouco naturais.¹²⁴⁵

Convém reter aqui que os primeiros inventores das línguas davam a cada objeto um nome particular. Como eles não eram sistematistas ou taxônomos – e, por conseguinte, estavam muito longe de adquirirem conhecimentos botânicos ou zoológicos para o serem –, não conheciam as divisões estabelecidas pelo homem a fim de classificar a natureza: reino, filo, classe, ordem, família, gênero e espécie eram ainda termos e noções inexistentes. Aos olhos de Rousseau, as denominações comuns exigem o conhecimento das propriedades e das diferenças dos seres. Exigem também observações e definições, isto é, história natural e metafísica. É visível a distância enorme em que esses homens se

¹²⁴⁴ Idem, p. 149; ed. brasileira, p. 254.

¹²⁴⁵ Idem, p. 149; ed. brasileira, p. 254.

encontravam do grau de conhecimento necessário para o estabelecimento de noções gerais.

Cada objeto recebeu de início um nome particular, sem levar em consideração os gêneros e as espécies, que esses primeiros instituidores não estavam em condições de distinguir; e todos os indivíduos se apresentaram isolados a seu espírito, como estão no quadro da natureza. Se um carvalho se chamava A, outro carvalho se chamava B, de modo que, quanto mais limitados eram os conhecimentos, mais extenso tornava-se o dicionário. A confusão de toda essa nomenclatura não pôde ser resolvida facilmente, pois para classificar os seres em denominações comuns e genéricas, cumpria conhecer-lhes as propriedades e as diferenças; impunham-se observações e definições, ou seja, noções de história natural e de metafísica, muito mais do que os homens daquele tempo podiam ter.¹²⁴⁶

O aparecimento das noções comuns e gerais é resultado de um processo de generalização possibilitado por um longo e difícil progresso da razão. As línguas intervêm decisivamente em todo esse processo de formação, na medida em que sua instituição é o que permite a generalização. É o discurso que concebe e que faz ver os seres abstratos, as ideias gerais.

Aliás, as ideias gerais só podem introduzir-se no espírito com o auxílio das palavras, e o entendimento só as apreende por meio das proposições. [...] Toda ideia geral é puramente intelectual [...]. Tentai traçar a imagem de uma árvore em geral e jamais conseguireis; mesmo sem querer, tereis de vê-la pequena ou grande, rala ou frondosa, clara ou escura e, se dependesse de vós ver nela apenas o que se encontra em todas as árvores, essa imagem já não se pareceria com uma árvore. Os seres puramente abstratos são vistos do mesmo modo, ou concebidos apenas pelo discurso. Somente a definição do triângulo vos dá a verdadeira ideia dele: assim que figurardes um em vosso espírito, será um determinado triângulo e não outro, e não podeis evitar deixar-lhe as linhas sensíveis ou o plano colorido. Logo, é mister enunciar proposições, é mister falar para ter ideias gerais, pois, assim que a imaginação se detém, o espírito só se desenvolve com o auxílio do discurso. Portanto, se os primeiros inventores não puderam dar nomes

¹²⁴⁶ Idem, p. 149; ed. brasileira, pp. 254-255. “Para levar as divisões longe o suficiente, impor-se-iam mais experiência e luzes do que podiam ter e mais investigações e trabalho do que queriam realizar. Ora, se mesmo hoje descobrem-se todos os dias novas espécies que haviam escapado até agora a todas as nossas observações, pode-se imaginar quantas devem ter-se furtado a homens que só julgavam as coisas pelo seu primeiro aspecto! Quanto às classes primitivas e às noções mais gerais, é supérfluo acrescentar que também elas devem ter-lhes escapado. Como, por exemplo, teriam eles imaginado ou entendido as palavras matéria, espírito, substância, modo, figura, movimento, uma vez que mesmo os nossos filósofos, que as utilizam há tanto tempo, têm grande dificuldade para entendê-las, e, sendo puramente metafísicas as ideias relacionadas a tais palavras, não encontravam eles nenhum modelo delas na natureza?” (Idem, pp. 150-151; ed. brasileira, pp. 255-256).

senão às ideias que já tinham, conclui-se que os primeiros substantivos jamais puderam ser senão nomes próprios.¹²⁴⁷

A operação de generalização pode ser compreendida apenas a partir da formação das línguas e como resultado dos progressos da “lógica do discurso”¹²⁴⁸. Nas palavras de Bruno Bernardi, “as noções gerais são necessariamente também noções comuns. Generalizar é indissociavelmente formar noções gerais e noções comuns; é uma operação cognitiva e um processo social. O conhecimento é processo social e a socialização, processo cognitivo.”¹²⁴⁹

A teoria da generalização é fundamental para a compreensão da antropologia de Rousseau, uma vez que os conceitos de homem em geral, de homens em geral ou de homem abstrato constituem-se somente após a percepção das particularidades, ou seja, da observação dos homens em particular. Lembremos o terceiro capítulo do *Ensaio*:

um homem selvagem, encontrando outros, inicialmente ter-se-ia amedrontado. Seu terror tê-lo-ia levado a ver esses homens maiores e mais fortes do que ele próprio e a dar-lhes o nome de *gigantes*. Depois de muitas experiências, reconheceria que, não sendo esses pretensos gigantes nem maiores nem mais fortes do que ele, à sua estatura não convinha a ideia que a princípio ligara à palavra gigante. Inventaria, pois, um outro nome comum a eles e a si próprio, como, por exemplo, o nome *homem* e deixaria o de *gigante* para o falso objeto que o impressionara durante sua ilusão.¹²⁵⁰

Experiências e comparações são necessárias para o selvagem chegar a construir a ideia de homem. Algo semelhante se passa com a formulação do conceito geral de homem. Uma amostra social de alguns franceses basta para se ter a ideia geral do francês; uma amostra social de alguns povos – quanto mais, melhor – deve ser suficiente para construir a ideia de homem em geral. É exatamente esta concepção de antropologia que se vê nas páginas do *Ensaio*: “quando se quer estudar os homens, é preciso olhar em torno de si, mas para estudar o homem, é preciso aprender a levar sua vista ao longe; é preciso começar observando as diferenças, para descobrir as propriedades”¹²⁵¹. A exortação de Rousseau, feita dois séculos antes de Lévi-Strauss, de levar a vista ao longe, observar as diferenças entre os homens para conhecer o homem em sua especificidade, dá o tom

¹²⁴⁷ Idem, pp. 149-150; ed. brasileira, p. 255.

¹²⁴⁸ Idem, p. 151; ed. brasileira, p. 256.

¹²⁴⁹ Bernardi, Bruno. “L’art de généraliser”: sur le statut de la généralité chez Rousseau”. *Rousseau et la philosophie*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2004, pp. 155-169, p. 163.

¹²⁵⁰ *Essai sur l’origine des langues*. OC, V, 1995, p. 381; ed. brasileira, p. 170.

¹²⁵¹ Idem, p. 394; ed. brasileira, p. 180.

daquilo que podemos chamar de antropologia rousseuniana. O conhecimento do homem em geral não é obtido simplesmente virando os olhos para o lado e tomando como referência um tipo qualquer imediatamente disponível. Ao contrário, é preciso operar uma generalização de todos dados colhidos pela observação. Portanto, as denominações comuns e gerais, dentre elas a noção de homem em geral, exigem a observação, a comparação, o conhecimento das propriedades, das semelhanças e das diferenças. E da mesma forma que a ideia de uma árvore, toda tentativa de figurar ou cristalizar o conhecimento do homem a partir de uma imagem particular é sempre necessariamente incompleta em relação às numerosas possibilidades que esse termo recobre.

CONCLUSÃO

O termo antropologia assumiu diferentes acepções ao longo dos tempos e lugares, não sendo possível reduzi-lo a um sentido simples e unívoco¹²⁵². Em Rousseau, questionar *o que é o homem* também não é tarefa fácil, pois implica definir metodologias e delimitar o objeto de pesquisa. Para o autor, o homem não pode ser reduzido a uma única acepção e, de acordo com o questionamento feito, extraímos de seus textos abordagens distintas. Ademais, Rousseau supôs na humanidade uma capacidade exclusiva de mudar sua própria natureza, o que configura uma indeterminação essencial da/natureza humana. Esta pode assumir diferentes formas e, por conseguinte, complicar ainda mais o esboço de um sentido estável e fixo de antropologia. Isto posto, preferimos nos valer do termo no plural e, então, falar em antropologias de Rousseau. De certo modo, os esforços de diversos autores para conferir um sentido preciso à palavra antropologia expressam, de forma análoga, as variações das leituras concebidas por Rousseau a fim de estudar e compreender o homem.

Segundo o filósofo, ser homem significa para cada um pertencer a um grupo particular, a um solo, a um clima e a determinadas circunstâncias, sendo o eu determinado pelo outro (compreendendo, por isso, tanto as relações intersubjetivas quanto os elementos externos), não existindo sem essas determinações – o que, para alguns, acaba por arruinar a evidência do *cogito*¹²⁵³. Vimos os contornos de tais considerações sobre o homem na oposição entre conhecimento físico e conhecimento moral, presente no texto *Ideia do método na composição de um livro*¹²⁵⁴. O interessante deste texto é a formulação precisa do princípio essencial da antropologia de Rousseau, posteriormente retomado no *Emílio* nos seguintes termos: o estudo conveniente ao homem (enquanto sujeito do conhecimento) é o estudo do homem (objeto do conhecimento) *por meio de suas relações*¹²⁵⁵. A verdade sobre o homem aparece com a descoberta de suas *relações*. Para além de seu corpo visível – *mas também de sua consciência de si* – o homem criou para si uma rede de relações com o homem e com a natureza essencialmente invisível, sendo ela

¹²⁵² No que diz respeito aos sentidos assumidos pelo termo na França, remeto o leitor ao artigo de Claude Blankaert. “L’Anthropologie en France, le mot et l’histoire (XVIe-XIXe siècles)”. In: *Bulletins et Mémoires de la Société d’anthropologie de Paris*. Nouvelle Série. Tome 1, fascicule 3-4, 1989.

¹²⁵³ Lévi-Strauss, Claude. “Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem”. In: *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify, 2013, pp. 48-49; Prado Júnior, Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008, pp. 61-62 e p. 352.

¹²⁵⁴ *Idée de la méthode dans la composition d’un livre*. OC, II, 1961, pp. 1244-1245.

¹²⁵⁵ *Émile ou de l’éducation*. OC, IV, 1969, p. 493; ed. brasileira, p. 290.

quem dá a verdade de todos os homens. É imprescindível, para Rousseau, levar em consideração estas relações que os homens tecem entre si e com seu meio ambiente específico para garantir seus modos de subsistência. Podemos, então, pensar que os fatores externos exercem de certa maneira uma função formadora e são capazes de revelar a identidade do eu.

Nesses termos, podemos falar de homem (incluindo o homem natural) na antropologia de Rousseau apenas se refletirmos previamente sobre suas condições materiais de existência (geografia, topografia, clima, grau de fertilidade ou esterilidade da terra, fauna, flora, regime das águas e dos ventos, esfera social, etc.). Em certa medida, isto é verdadeiro até mesmo se pensarmos na ficção do homem do puro estado de natureza (sem cor nem caracteres definidos): o homem só pode permanecer no puro estado de natureza se conseguir satisfazer suas necessidades (bastante limitadas) de modo fácil e sem o auxílio de outros. Portanto, sua existência (ou possibilidade teórica) só é possível ao preencher determinadas condições materiais mínimas, a saber, a fertilidade ou abundância natural da terra e a primavera perpétua sem transtornos nem reveses, derivadas, de acordo com as hipóteses das teorias da terra do período, de um estágio bastante específico na formação do planeta terra e que não possuem duração permanente. Qualquer perturbação nas condições materiais de existência dadas inicialmente, como o aumento populacional e alterações na superfície do globo terrestre, implica em novos rearranjos, o que acaba por produzir metamorfoses sucessivas na natureza humana e, conseqüentemente, diversidade física e cultural. Esta leitura exige um passo a mais no processo de retorno às origens e de *dépouillement*. Não basta chegar ao homem do puro estado de natureza, é indispensável levar em consideração as condições materiais que o tornam possível.

Aparecem dois termos opostos nos textos do autor: o homem ideal e os homens reais, o homem fictício e os homens históricos. Destes termos derivam diversas abordagens à antropologia: 1) a antropologia negativa e 2) a antropologia positiva, por sua vez subdivida em antropologia física (podemos falar em antropologia biológica) e moral (antropologia social e cultural). Há ainda as investigações sobre a maneira como se passa do homem natural ao homem do homem – a tripla passagem característica dos debates antropológicos (da natureza à cultura, da animalidade à humanidade e do sentimento ao conhecimento) – e sobre o sentido a ser atribuído a essa passagem (degenerativo ou afirmativo).

Existem duas chaves para escapar dos perigos da universalização e naturalização de uma perspectiva particular: uma visa a combater o retorno insuficiente às origens e outra, opor-se ao apagamento das diferenças. 1) O homem do puro estado de natureza. Para Rousseau, buscar a origem e descobrir o que vem a ser o homem natural são elementos importantes para contornar o fenômeno da recorrência, seus equívocos e ilusões e, desse modo, evitar certa imagem de homem já dotada de desenvolvimentos particulares e vivendo em sociedade. O autor alcança a definição desse ser por uma via negativa e por meio do estudo do homem que estiver o mais próximo de si, isto é, ele mesmo (o próprio Jean-Jacques). No entanto, isto não basta para fundar uma antropologia ou, ao menos, não abarca a amplitude que o termo assume em suas reflexões. 2) Rousseau postula, então, a necessidade de uma abertura para a alteridade, de modo a se deixar afetar pelo diferente através da observação.

Observar os homens tais como eles se forjaram de modos diferentes ao longo dos tempos e dos lugares, eis a segunda vertente do pensamento antropológico de Rousseau. Onde a importância de estudar também os homens mais distantes, a diversidade física e cultural, a variedade de cores, tamanhos, formas, hábitos, dietas alimentares, sistemas linguístico-musicais, artes, espetáculos, concepções do que vem a ser o belo, o justo e o verdadeiro, etc. Os escritos de Rousseau anunciam que nenhuma concepção particular de homem pode impor-se enquanto norma da humanidade, tampouco como o princípio de constituição de um sistema jurídico, moral, social, cultural, etc.

A abertura para a diferença e a ideia do homem do puro estado de natureza são dois caminhos distintos para criticar as tentativas de universalização e naturalização de certas facetas do desenvolvimento humano ao longo da história. No âmbito jurídico, por exemplo, tais intentos não fariam senão legitimar um direito abusivo, como aquele de Hobbes ou o direito do rico do segundo *Discurso*. A revolução rousseauísta consiste, portanto, em recusar a identificação obrigatória de uma cultura à natureza ou mesmo à própria Cultura – se aventarmos (o que não é o caso) a possibilidade de uma cultura expressar um ideal de pureza e originalidade.

Temos, portanto, duas perspectivas diferentes, mas igualmente importantes: a busca incessante do original e da pureza da natureza humana; e a alteração e a variedade na espécie humana. O texto de Rousseau oscila entre esses dois caminhos, não necessariamente contraditórios. Ele constrói uma ficção, empreende o método meditativo,

um *dépouillement* antropológico e, com isso, alcança a imagem do homem no puro estado de natureza sem os suplementos da história; ao mesmo tempo, elabora um método pautado pela observação direta ou indireta: através das viagens (o que Rousseau não fez – pelo menos não com esse propósito –, mas deu as regras) ou pelos olhares de terceiros, corrigindo-os e julgando-os convenientemente. Nesta segunda perspectiva, os homens reais (selvagens ou civilizados) observados pelos historiadores e viajantes são alcançados por meio de uma antropologia positiva de caráter eminentemente etnográfico.

Por meio do acesso a documentações e, sobretudo, através de uma alteração comportamental e uma mudança no olhar do filósofo e da filosofia, Rousseau exorta os homens a empreender viagens que inventariem, mapeiem e cataloguem as variações e diferenças humanas. A partir desse segundo caminho chega-se à ideia do homem ou dos homens em geral, o homem abstrato que não é propriamente um homem deste ou daquele país, mas um ser capaz de receber e assumir várias formas, pois exposto a todos os acidentes da vida humana. Um tipo geral que nenhum homem real reproduz fielmente, mas cujo estabelecimento ao formar a história natural do gênero humano se faz necessário para conduzir as reflexões e investigações sobre a diversidade política, jurídica, estética, econômica, social, etc.

Nesse sentido, apesar de Rousseau descrever o homem no puro estado de natureza, é preciso ter em mente que tal procedimento não passa de uma ficção filosófica, por conseguinte, não nos diz nada sobre o leque de possibilidades assumido pela história humana. Encontramos esta interpretação no livro I do *Emílio*, em uma passagem muito semelhante a um trecho do segundo prefácio da *Nova Heloísa*¹²⁵⁶: “conhece-se [...] ou pode-se conhecer o primeiro ponto de onde cada um de nós parte para chegar ao grau comum do entendimento”, na condição preliminar de se ter realizado a contento a regressão analítica. Todavia, prossegue o autor,

quem conhece a outra extremidade? Cada qual avança mais ou menos segundo seu gênio, seu gosto, suas carências, seus talentos, seu zelo e as ocasiões que tem para se entregar a isso. Até agora não sei de nenhum filósofo que tenha sido suficientemente ousado para dizer: eis o termo a que o homem pode chegar e não seria capaz de ultrapassar. Ignoramos o que nossa natureza nos permite ser.¹²⁵⁷

¹²⁵⁶ *Julie ou la nouvelle Héloïse*. OC, II, 1961, p. 12; ed. brasileira, p. 26.

¹²⁵⁷ *Émile ou de l'éducation*. OC, IV, 1969, p. 281; ed. brasileira, p. 48.

Vimos em diversos momentos desta tese que muitos intérpretes consideraram que Rousseau teve que pintar a si mesmo, reportando sua própria intimidade ou interioridade, para encontrar o homem da natureza e, desse modo, criticar seus contemporâneos ou antecessores por terem transferido ao homem natural características próprias do homem já desenvolvido e socializado. Por sua vez, o viés positivo, isto é, saber como apreender a variabilidade e qual seu significado para o pensamento antropológico de Rousseau foi anunciado na seção dedicada às dietas presente no primeiro capítulo, embora este viés positivo tenha sido desenvolvido em pormenor apenas nos capítulos quatro e cinco: no primeiro deles, abordamos a questão da variabilidade sob o signo da degeneração, da alteração e do afastamento do homem em relação à natureza humana originária ou primitiva (uma primeira alteração que perverteu a origem, ou seja, uma origem da alteração), ao passo que no outro capítulo discorremos sobre a diversidade física e cultural enquanto tal, isto é, sem que haja a necessidade de atribuímos um prêmio de preservação de uma maior pureza a esta ou aquela sociedade, localizada num ponto determinado do tempo e do espaço. As alterações (de origem) indicam vários caminhos assumidos e tomados pelos homens de acordo com os tempos e as circunstâncias. Desta forma, embora as culturas sejam distintas entre si, cada uma delas é igualmente válida, plena e digna de ser vivida.

Desta feita, encerremos esta tese com algumas reflexões sobre as diferentes imagens que o homem faz de si próprio ao longo de seu desenvolvimento social e técnico-cognitivo. Em *A varanda do frangipani*, Mia Couto escreve em fórmula mítica que, “primeiro, o mundo era feito só de homens. Não havia árvores, nem animais, nem pedras. Só existiam homens”¹²⁵⁸. Esse tema mítico se encontra em muitas etnografias de povos distintos. Os Kaluli da Papua-Nova Guiné, por exemplo, contam que “naquele tempo [das origens]... não havia árvores ou animais ou riachos ou comida. A terra estava inteiramente coberta de gente [people]”¹²⁵⁹. A humanidade era encarada como o fundo comum, a substância primordial a partir da qual (por conta de um processo de

¹²⁵⁸ Couto, Mia. *A varanda do frangipani*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 67.

¹²⁵⁹ Schiefflin 1975: 94. Citação extraída de Danowski, Débora; Viveiros de Castro, Eduardo. *Há um mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2014. p. 89.

diversificação) muitas – quando não todas – categorias de seres e coisas do universo vieram a existir.

Encontramos no *Discurso sobre a origem da desigualdade* o esboço de uma teoria dotada de certa analogia com o texto de Mia Couto e estas etnografias (o exemplo escolhido foi os Kaluli, da Melanésia, mas poderia ter sido outro) – ou, ao menos, uma teoria que pode se esclarecer por meio da comparação com esses textos. Diferentemente de Mia Couto e do que conta a narrativa mítica, Rousseau não identifica minerais, vegetais – no caso dos Kaluli, acrescentam-se ainda elementos do relevo – e homens. Em Rousseau, a identificação se dá entre homens e animais, lembrando que Lévi-Strauss afirmara que para um ameríndio o mito tem a ver com “uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não eram diferentes”¹²⁶⁰. Dois textos de Lévi-Strauss que vieram a lume no mesmo ano (o *Totemismo hoje* e “Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem”) serão preciosos para a elaboração de nossas reflexões. Pretendemos por meio destes e de outros escritos apresentar como Rousseau concebe a ascensão da cultura, do homem e da humanidade, bem como a tomada de consciência da aquisição desta condição – perspectiva que o afasta, e muito, das narrativas míticas, pois trata de um ponto de vista inverso (a humanidade não é mais o fundo original e comum dos seres, mas o resultado de um desenvolvimento).

A teoria de Rousseau trata do modo como o homem se enxergou ao longo dos tempos, desde o estado de pura natureza até o ocaso do processo civilizatório; diz respeito ao olhar, ao ponto de vista do homem que se descobre enquanto tal e as sucessivas ideias que ele faz de sua própria identidade. Em um primeiro momento, o selvagem é desprovido de toda ideia e de toda imagem que ele possa ter de si próprio. Ele se sente existir no ritmo de suas sensações, mas não está em condições de determinar a extensão de seu ser, primeiramente porque ele está só e, sobretudo, porque é incapaz de realizar comparações.

Os dois textos supracitados de Lévi-Strauss sustentam que Rousseau inicia seu segundo *Discurso* identificando pela piedade o homem com todos os outros seres animados¹²⁶¹. A piedade – “tão natural que os próprios animais dão dela alguns signos sensíveis”¹²⁶² – decorre “da identificação a um outrem que não um parente, um amigo ou

¹²⁶⁰ Lévi-Strauss, Claude; Eribon, Didier. *De perto e de longe*. São Paulo: Cosac Naify, 2005, pp. 195-196.

¹²⁶¹ Lévi-Strauss, Claude. “Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem”. In: *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p. 50; *Totemismo hoje*. São Paulo: Abril Cultural, 1976, p. 182.

¹²⁶² *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 154; ed. brasileira, p. 259.

um compatriota, mas a um homem qualquer porque é homem, ou bem mais que isso: a um ser vivente qualquer, porque vive”¹²⁶³. Por meio dela, o homem começa por sentir-se idêntico a todos os seus semelhantes, aí incluso os animais¹²⁶⁴. Apenas posteriormente ele adquirirá a capacidade de se distinguir a si próprio, bem como de distinguir os animais. Ou melhor, ele somente saberá se distinguir, na condição de que um longo e penoso aprendizado “o tiver ensinado a distinguir os outros – os animais segundo a espécie, a humanidade e a animalidade”, seu “eu dos outros eus”¹²⁶⁵, etc. Essa apreensão global dos homens e dos animais como seres sensíveis – na qual consiste a identificação – comanda e precede a consciência da oposição entre o humano e o não humano.

Muitos trechos do autor contam a passagem deste estado de indiferenciação para outro no qual se institui a diferença. Na primeira parte do *Discurso*, vemos que “os homens”, dispersos entre os animais, “observam” e “imitam sua indústria”, igualando-se a eles¹²⁶⁶. É inevitável a realização de comparações nessa situação¹²⁶⁷, mas isso não implica que o homem se veja ou se saiba diferente. Nas reflexões que o autor tece sobre a origem da língua, presente na primeira parte do livro – mais precisamente ao fim da digressão sobre a linguagem – nota-se que “primeiramente, cada objeto recebeu um nome particular, sem relação aos gêneros e às espécies”, já que os homens ainda não eram capazes de os “distinguir”. Havia indivíduos, mas estes não se agrupavam em classificações, não havia a categoria de homens nem a de animais. Para Rousseau, “quanto mais limitados fossem os conhecimentos, mais extenso se tornava o dicionário”. O embaraço causado por toda essa nomenclatura de nomes próprios não se resolve facilmente: “para classificar os seres sob denominações comuns e genéricas, precisava-se conhecer as propriedades e as diferenças, eram necessárias observações e definições, isto é, história natural e metafísica, muito mais que os homens desse tempo poderiam ter”¹²⁶⁸. Na ausência dessas divisões e classificações, homens e animais eram identificados como seres que dividiriam o mesmo álbum de família.

Na segunda parte do *Discurso*, Rousseau declara que somente aos poucos, pela comparação e “aplicação reiterada dos diversos seres a si e de uns aos outros”, é que

¹²⁶³ Lévi-Strauss, Claude. “Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem”. In: *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p. 50.

¹²⁶⁴ Lévi-Strauss, Claude. *Totemismo hoje*. São Paulo: Abril Cultural, 1976, p. 182.

¹²⁶⁵ Lévi-Strauss, Claude. “Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem”. In: *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p. 50.

¹²⁶⁶ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 135; ed. brasileira, p. 244.

¹²⁶⁷ “O homem selvagem, vivendo disperso entre os animais e encontrando-se em boa hora na ocasião de se medir com ele, logo fez a comparação” (Idem, p. 136; ed. brasileira, p. 245).

¹²⁶⁸ Idem, p. 149; ed. brasileira, p. 255.

naturalmente se engendrou “no espírito do homem as percepções de certas relações”. Essas novas luzes produziram um aumento em “sua superioridade sobre os outros animais, fazendo-lhe conhecê-la”¹²⁶⁹.

O primeiro sentimento e a primeira ideia de superioridade nascem quando o homem se compara com os outros seres naturais, sobretudo, com os animais. Com isso, ele aprende “a combater em caso de necessidade os outros animais”¹²⁷⁰. Desenvolve suas luzes nessa luta pela sobrevivência, superando rapidamente quase todos os animais, mesmo aqueles mais fortes, e tomando certa consciência de sua superioridade.

O encontro com outros homens contribui bastante para essa consciência e, também, para a formação da identidade humana. O reconhecimento dos semelhantes é um processo gradual que pressupõe certas luzes, um certo número de experiência e comparações já feitas.

Embora seus semelhantes não fossem para ele o que são para nós, e não tivesse muito mais trato com eles do que com os outros animais, eles não foram esquecidos em suas observações. As conformidades que o tempo pôde fazê-lo perceber entre eles, sua fêmea e ele próprio, fizeram-no conjecturar as que não percebia e, vendo que todos se comportavam como teria ele feito em iguais circunstâncias, concluiu que a maneira de pensar e de sentir deles era inteiramente conforme à sua.¹²⁷¹

O homem finalmente veio a descobrir-se enquanto homem, partícipe da espécie humana e diferente dos outros seres vivos. Trata-se de uma superioridade da espécie humana, concernente à posição do homem na cadeia dos seres e na natureza criada pela sabedoria divina.

Vemos, pois, que a identificação entre homens e animais não diz respeito a uma humanidade previamente compartilhada, tal como sugerem os exemplos dos Kaluli, dos ameríndios e de Mia Couto. Mais compatível com o texto de Rousseau seria pensar que nos primórdios ninguém era homem e ninguém era animal, ou melhor, ninguém era homem na exata medida em que ninguém era animal. Todos eram apenas viventes e seres sensíveis, e antes dos homens e dos animais, viria a vida. O ponto que nos interessa na analogia entre Rousseau e o pensamento mitológico encontra seus limites, sendo as comparações ainda ilustrativas para melhor esclarecer (pela diferença) sua filosofia.

¹²⁶⁹ Idem, p. 165; ed. brasileira, p. 266.

¹²⁷⁰ Idem, p. 165; ed. brasileira, p. 266.

¹²⁷¹ Idem, p. 166; ed. brasileira, p. 267.

Submissos apenas a Deus, os homens passaram a se (re)conhecer enquanto homens e a dizer e a apontar o outro, outrora próximo e semelhante, como diferente e como algo não humano, encerrando-o sob uma denominação comum: o animal. A história do rebaixamento e do silenciamento dos animais foi já apontada de forma exaustiva ao longo do pensamento ocidental. Derrida, em *O animal que logo sou*, tece sobre isso algumas reflexões interessantes para nossos propósitos. Diz que nós que nos chamamos os homens, nós que nos reconhecemos sob este nome, engajamo-nos em definir imperturbavelmente o que acreditamos não se enquadrar nessa humanidade, chamamos *isso* – como se nada fosse – de o animal ou os animais. De um lado, nós os homens, eu o homem e, de outro, o que este homem dos homens que dizem “nós” chama de “ele”, o animal ou os animais. Um eu-nós e o que nós *chamamos* os animais¹²⁷². Uma miríade de seres distintos (alguns de natureza bastante incerta) é então encerrada em um lugar-comum. Vimos, por exemplo, as considerações de Buffon sobre o assunto: apesar da grande diferença existente entre as espécies (entre o tubarão e o carneiro, o papagaio e o chimpanzé, o elefante e o gato, o lagarto e o bicho-da-seda, etc.), todos são animais.

Ressaltamos que também existe para Rousseau uma fronteira intransponível entre o homem e o animal (não apreendida enquanto tal na experiência primitiva). Em seus textos, o humano também aparece em oposição aos não humanos, como ser dotado de uma dignidade exclusiva. Em contrapartida, os animais possuem certos direitos – eles não estão apartados do direito natural –, já que compartilham conosco a sensibilidade. Em outras palavras, aproximamo-nos deles antes de nos distinguirmos pela razão. Por tudo isso, o homem é ainda obrigado “a uma espécie de dever para com eles”, não podendo maltratá-los nem matá-los desnecessariamente (sendo o amor-de-si o responsável por regular essa necessidade)¹²⁷³.

As definições de humanidade e animalidade ainda hoje não se encontram bem sedimentadas, existindo seres de difícil classificação ou que confundem as certezas dos sistematas e taxônomos. No século XVIII, a planta dormideira ou sensitiva (*Mimosa*

¹²⁷² Derrida, Jacques. *O animal que logo sou*. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p. 58.

¹²⁷³ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 126; ed. brasileira, p. 237. “Ele jamais fará mal a outro homem nem sequer a nenhum ser sensível, exceto no caso legítimo em que, estando em jogo sua conservação, é obrigado a dar preferência a si mesmo. Por esse meio, terminam-se também as antigas discussões sobre a participação dos animais na lei natural, pois está claro que, desprovidos de luzes e de liberdade, não podem reconhecer essa lei. Mas, relacionados de certo modo com nossa natureza pela sensibilidade de que são dotados, julgar-se-á que também devem participar do direito natural e que o homem está sujeito a uma espécie de dever para com eles. Parece de fato que, se sou obrigado a não fazer nenhum mal ao meu semelhante, não é tanto porque ele é um ser racional quanto porque é um ser sensível; qualidade que, sendo comum ao animal e ao homem, deve ao menos dar a um o direito de não ser maltratado inutilmente pelo outro” (idem, p. 126; ed. brasileira, p. 237).

pudica) e os pólipos perturbaram os sistemas rígidos de classificação entre o vegetal e o animal. O caso dos orangotangos tornou-se também paradigmático e capaz de ofuscar a linha divisória entre a animalidade e a humanidade. Seriam eles animais, humanos ou seres híbridos? Poderiam ser homens de uma raça ainda desconhecida? Até que se prove o contrário, Rousseau prefere vê-los e considerá-los enquanto homens. Ao longo do debate sobre a possível humanidade dos “orangotangos” presente no segundo *Discurso*, o autor considera que esses viventes que o homem não reconheceria (imediatamente) como seus semelhantes, seus próximos ou seus irmãos, foram de forma bastante precipitada excluídos da humanidade.

No processo de construção da ideia de homem, a linha e a fronteira separando homens de animais não só não abriu um espaço adequado para abarcar seres de natureza ainda incerta (que poderiam ser homens) como também foi capaz de “animalizar” ou rebaixar a uma categoria inferior seres já reconhecidos como humanos. Como ocorre este segundo processo?

Os primeiros olhares que o homem lançou sobre si mesmo e as primeiras comparações que ele fez em relação aos animais desenvolveram nele certas luzes, produzindo uma ideia de identidade e um sentimento de superioridade. Tal foi a primeira ideia que ele se fez de sua própria identidade, lançando as bases para a realização de outras, como o orgulho e o amor-próprio. Nas palavras de Rousseau, “foi assim que o primeiro olhar que dirigiu a si mesmo produziu-lhe o primeiro movimento de orgulho; foi assim que, mal sabendo ainda distinguir as categorias, e contemplando-se como o primeiro de sua espécie, preparava-se de longe para pretender-se o primeiro como indivíduo”¹²⁷⁴. Esta ideia é reforçada nas *Cartas morais*.

Sejamos humildes em nossa espécie para que possamos nos orgulhar de nosso indivíduo. Não digamos em nossa tola vaidade que o homem é o Rei do mundo e que o sol, os astros, o firmamento, o ar, a terra e o mar são feitos para ele, que os vegetais germinam para sua subsistência, que os animais vivem para que ele os devore. O que impediria com esse tipo de raciocínio – essa devorante sede de felicidade, de excelência e de perfeição – cada um de acreditar que o resto do gênero humano foi criado para servi-lo? e de se olhar pessoalmente como o único objetivo de todas as obras da natureza?¹²⁷⁵

¹²⁷⁴ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 166; ed. brasileira, p. 267.

¹²⁷⁵ *Lettre morales*. OC, IV, 1969, lettre 4, p. 1100.

Este trecho nos remete diretamente ao segundo *Discurso*. O autor critica o orgulho individual encarado como a manifestação de uma mesma paixão que em seu desenvolvimento progressivo leva cada indivíduo a se sobrepor aos outros, fazendo com que o homem se acredite ou se veja não apenas como o primeiro enquanto espécie humana, mas o primeiro também em relação a seus semelhantes. Em suma, a separação entre humanos e não humanos abre o caminho para a segregação entre os próprios seres humanos. Ou seja, o homem começou por se considerar especial em relação aos outros seres vivos e, este fato, foi só o primeiro passo para, em seguida, começar a se achar melhor do que os outros seres humanos. Iniciou-se aí o “ciclo maldito”¹²⁷⁶ em que se exclui cada vez mais.

Segundo Rousseau, o lugar da humanidade na ordem da natureza (sua dignidade exclusiva) não deve excitar o segundo tipo de sentimento (o amor-próprio). Da superioridade humana adquirida frente aos demais seres não se segue o desejo de ser mais estimado e honrado que os outros homens. O orgulho e o desejo de estima e honrarias não se misturam com o sentimento da dignidade do homem enquanto partícipe da espécie humana. Todavia, a narrativa do segundo *Discurso* nos conta sobre a construção dessa confusão entre a ordem natural criada por Deus e a (des)ordem política que os homens desenvolveram.

Vimos como, em um primeiro momento, os processos de distinção e diferenciação entre os grupos humanos foram se estendendo ou se alargando por conta das circunstâncias, da força modeladora da natureza, do crescimento demográfico, dos desenvolvimentos econômicos, políticos e sociais. Esta diversificação física e cultural pode ser lida a partir da ideia da degenerescência e do afastamento de uma natureza originária (e, de fato, muitos intérpretes de Rousseau a leram dessa maneira), mas também pode ser encarada em chave positiva como a afirmação da variedade humana e independente de uma referência a um modelo originário.

Qualquer uma que seja a leitura escolhida, todas as variedades de homens seguem participando igualmente da humanidade, apesar das distâncias, isto é, *des écarts différentiels* que separam – não é de todo fora de propósito deixar os gentílicos no plural – os franceses dos senegaleses, os cidadãos parisienses dos camponeses do Bocage ou mesmo dos *banlieusards*, os ingleses dos europeus, os brasileiros dos portugueses, os tibetanos dos chineses, os barceloneses dos espanhóis, os yanomami dos paulistanos, os

¹²⁷⁶ Lévi-Strauss, Claude. “Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem”. In: *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p. 53.

guarani-kaiowá dos sul mato-grossenses, os americanos dos japoneses, os krenak dos empresários da Vale, Peter de Hanôver e Marie Angélique Leblanc dos orangotangos (se for verdade que estes últimos sejam homens).

Desse modo, Rousseau quer tanto alargar a humanidade de sorte a abrigar em seu interior seres que até então permaneceram fora dessa definição (marginalizados) – seres de natureza ainda incerta, mas que poderiam ser homens – quanto explicar os processos que levaram a formação das diferenças e das idiossincrasias sem reduzi-las nem apagá-las.

Em um segundo momento, essa diversidade cultural foi substituída por um sentimento de superioridade baseado em relações de força e na afirmação da desigualdade. Cada vez menos homens foram enquadrados na espécie humana, já que alguns seres humanos não foram considerados tão humanos assim. A mesma fronteira que separa radicalmente humanidade de animalidade é constantemente empurrada, de modo a servir para separar homens de outros homens que se arrogam somente para si as prerrogativas da humanidade, reivindicando em prol de minorias cada vez mais restritas o privilégio de um humanismo¹²⁷⁷. Um grupo de homens se distingue de outros, impondo sua imagem (realidade política, socioeconômica, sua etnia, nacionalidade, etc.) como a realização plena do homem, a única digna de ser vivida. Começou com o excepcionalismo humano, depois veio o excepcionalismo dos ricos, dos brancos, dos cristãos, dos ocidentais, etc. Na carta XVII, da segunda parte da *Nova Heloísa*, encontramos uma interessante passagem sobre os frequentadores dos teatros que é bastante instrutiva para compreender as questões que temos em mente:

Eles são como os únicos habitantes da terra: todo o resto não é nada a seus olhos. Ter uma carruagem, um porteiro, um mordomo é ser como todo mundo. Para ser como todo mundo é preciso ser como bem pouca gente. Aqueles que vão a pé não são do mundo; são burgueses, homens do povo, gente do outro mundo; e alguém diria que uma carruagem não é tão necessária para se conduzir quanto para existir.¹²⁷⁸

São pessoas, mas caracterizadas como “pessoas do outro mundo”, estranhas a certa condição e realidade humana. Exclui-se da humanidade o diferente, o não imediatamente semelhante e reconhecível, o não identificável com os padrões econômicos e de comportamentos dominantes ou, ainda, com determinado estágio de

¹²⁷⁷ Idem, p. 53.

¹²⁷⁸ *Julie ou la nouvelle Héloïse*. OC, II, 1961, p. 252; ed. brasileira, p. 228.

desenvolvimento técnico-cognitivo. Radicalizando essa exclusão dos outros homens da humanidade, chegaremos a uma situação análoga àquela machadiana, representada pelo Dr. Bacamarte que, de exclusão em exclusão, acaba sozinho. Contudo, o final da narrativa do segundo *Discurso* de Rousseau, marcado pela distinção e pela cisma entre senhor e escravos, não é o mesmo do *Alienista* de Machado de Assis, uma vez que o tirano não percebe o absurdo de se considerar o único homem sobre a face da Terra. A seus olhos, todo o resto seria composto apenas por escravos destituídos de humanidade e, portanto, meramente descartáveis.

Em vez de ampliar o conhecimento sobre o homem e estender o olhar adiante longe de modo a observar as diferenças, tal como insiste o autor em seus escritos, ocorreu o exato contrário, ou seja, a redução do campo de visão. Eis o problema da filosofia. Para Rousseau, desta vez nas páginas do *Ensaio*: “o grande defeito dos europeus consiste em sempre filosofar sobre as origens das coisas *próximo ao que se passa ao seu redor*”¹²⁷⁹. Ou ainda, é “nos colocamos no lugar dos outros [...] como se nós fôssemos modificados, não como se eles devessem sê-lo”¹²⁸⁰. O erro recorrente apontado é o “despreparo dos filósofos, ou da insuficiência da filosofia” – diz Pedro Paulo Pimenta –, “para estudar a vida do homem em sociedade e em suas relações com a natureza”¹²⁸¹.

O interesse de Rousseau é, precisamente, ressignificar a filosofia ou recolocá-la em seu adequado caminho. A filosofia precisa viajar para se deparar com o diferente e o distante, valorizando-os enquanto tal. Restituir o valor significa aqui restituir a capacidade de diferir, de ser diferente, sem ser desigual. Não podemos nunca confundir diferença com desigualdade. É como se Rousseau dissesse, lembrando talvez a chave narrativa do *Catatau* de Paulo Leminski (que conta a hipotética história de Descartes, Renatus Cartesius, chegando ao Brasil): se tais homens ultrapassassem as fronteiras de seus países ou do ocidente conhecido, desembarcando no novo mundo, em algumas ilhas do sudeste asiático, da Oceania ou no interior da África, e retornassem com observações ali colhidas, seriam obrigados a rever, parcial ou completamente, as suas próprias teorias, senão o seu modo de pensar¹²⁸². Seriam talvez obrigados a alargar suas definições de homem e, então, acolher em seu interior um maior número de seres não previstos anteriormente, de sorte que mesmo os indivíduos desprovidos de certas características

¹²⁷⁹ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 394; ed. brasileira, p. 180.

¹²⁸⁰ Idem, p. 409; ed. brasileira, p. 192.

¹²⁸¹ Pimenta, Pedro Paulo. “Lévi-Strauss, Rousseau e o fim da filosofia”, *Ponto Urbe* [Online], 15 | 2014, URL: <http://pontourbe.revues.org/2428>.

¹²⁸² Idem, p. 2.

(como a racionalidade e a linguagem ou a racionalidade europeia e sua linguagem) poderiam também participar da humanidade.

A contrapelo da tendência apontada de limitação do olhar e exclusão do diferente, Rousseau prefere conhecer-se ou conhecer seu mundo (diferente de outros mundos de homens) por meio do olhar e da comparação etnográfica com o outro: suponhamos que filósofos viajantes “retornando de suas excursões memoráveis, fizessem depois com vagar a história natural, moral e política do que tivessem visto, veríamos sair um mundo novo de baixo de suas penas e aprenderíamos assim a conhecer o nosso.”¹²⁸³ Isso não implica que reconheceríamos nesse mundo o nosso, forçando identificações, e sim que não mais nos reconheceríamos em nosso próprio mundo, já que toda comparação e experiência de uma outra cultura nos oferece a ocasião para fazer uma experiência sobre nossa própria cultura.

Portanto, conhecer o outro é também importante para, por meio da comparação, conhecer a si mesmo. Rousseau estabelece uma correlação entre a ideia que o homem pode fazer de si próprio, de sua identidade, e a ideia de um outro, um outro *eu* ou outros *eus*. É por meio do encontro com o outro que o homem terá condições de se figurar e de se ver existir. Somente assim nasce a consciência de si do homem e a imagem de sua identidade. Para o autor não há propriamente conhecimento sem comparações. Isso vale para a epistemologia do período (Buffon, Condillac, etc.), para o conhecimento antropológico (conhecimento do homem), para as experiências estéticas e para a compreensão da diversidade cultural. O exemplo a seguir, já citado em outros momentos desta tese, trata da música e da querela dos Bufões. Nas *Confissões*, Rousseau afirma que “a comparação entre aquelas duas músicas, ouvidas no mesmo dia e no mesmo teatro, desobstruiu os ouvidos franceses”¹²⁸⁴. Ao que complementa os *Fragments autobiográficos*: “desde a infância amei a música francesa, a única que conhecia; [...] Foi somente após ter ouvido [a música italiana e a francesa] no mesmo dia e no mesmo teatro que a ilusão se desvaneceu”¹²⁸⁵. Da comparação feita entre as duas músicas escutadas ao mesmo tempo, Rousseau compreendeu o tamanho da diferença entre elas e da diferença cultural entre as duas nações. Este conhecimento obtido pela observação antropológica se faz ver de modo bastante especial nos rascunhos escritos por Rousseau para suas *Confissões*: “tenho observado com frequência que, mesmo entre aqueles que mais se

¹²⁸³ *Discours sur l'origine de l'inégalité. OC*, III, 1964, p. 214; ed. brasileira, p. 308.

¹²⁸⁴ *Les confessions. OC*, I, 1959, p. 383; ed. brasileira, pp. 253-254.

¹²⁸⁵ *Fragments autobiographiques. OC*, I, 1959, pp. 1116-1117.

vangloriam de conhecer os homens, cada um conhece apenas a si próprio, se for mesmo verdade que alguém se conheça, pois como bem determinar um ser *pelas únicas relações que estão nele mesmo, sem compará-lo com nada?*”¹²⁸⁶ Em suma, o conhecimento do *eu* exige o conhecimento do *outro*, exige a comparação. O *Ensaio* nos diz que o hábito de sempre olhar as mesmas coisas impede a comparação: “aquele que vê apenas um só objeto não pode comparar”. Por isso, “sempre vendo tão somente o que estava à sua volta”, não tinha condições sequer de conhecer “a si próprio”¹²⁸⁷.

O conhecimento de um povo emerge apenas quando da observação de outros povos e da comparação. Lemos na carta XVII da segunda parte da *Nova Heloísa* o seguinte: “não me propus observar os franceses; pois se o caractere das nações apenas pode ser determinado por suas diferenças, como eu pintaria esse caractere se ainda não conheço nenhum outro?”¹²⁸⁸ Para Rousseau, diante de uma única sociedade, a sua ou a nossa, não há conhecimento possível sobre o homem. As comparações realizam-se apenas quando nos aproximamos de sociedades diferentes, confrontando nossa imagem com as delas.

¹²⁸⁶ *Ébauches des confessions*. OC, I, 1959, p. 1148 (grifo nosso).

¹²⁸⁷ *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, 1995, p. 396; ed. brasileira, p. 181.

¹²⁸⁸ *Julie ou la nouvelle Héloïse*. OC, II, 1961, p. 242; ed. brasileira, p. 219.

APÊNDICE

Duas concepções de estado de natureza: Rousseau e Buffon

A concepção de estado de natureza em Buffon aparece em constante relação com sua ideia de sociedade, sendo necessário começar nossas reflexões por esta última. O sentido conferido por Buffon à ideia de sociedade não é unívoco. 1) o termo parece ser entendido em um sentido restrito enquanto sinônimo de nação civilizada (1749, tomo III)¹²⁸⁹, excluindo tanto a sociedade familiar quanto os pequenos agrupamentos humanos¹²⁹⁰. 2) Buffon (1753, 1758 e 1766, tomo IV, VII e XIV) sustenta uma ideia de sociedade cuja configuração familiar se apresenta como o primeiro momento. Nesta segunda perspectiva, a cultura é afirmada sem que haja uma oposição drástica em relação à natureza, pois o homem natural já se encontra socializado, ao menos em família. A sociedade é, portanto, uma exigência da própria natureza¹²⁹¹. 3) o termo aparece (também em 1753, tomo IV) revestido das conotações que as teorias políticas da época lhe atribuíram. Numa formulação que se aproxima das teorias contratualistas clássicas, os homens racionalmente se dirigem para a formação social, de modo que a sociedade

¹²⁸⁹ O autor defende uma mútua dependência entre crescimento demográfico e origem da sociedade: se, por um lado, a multiplicação dos homens ocorre, fundamentalmente, em razão dos auxílios e dos socorros que a sociedade pode propiciar, por outro, é o aumento populacional que engendra a formação da sociedade. “A multiplicação dos homens deve-se mais ainda à sociedade do que à natureza, e os homens são tão numerosos em comparação com os animais selvagens apenas porque uniram-se em sociedade, ajudaram-se, defenderam-se e socorreram-se mutuamente. [...]. Mas da mesma forma que o número de homens só pode aumentar consideravelmente por conta de sua reunião em sociedade, é o número de homens já elevado a um certo ponto que produz quase que necessariamente a sociedade” (Buffon. *Histoire naturelle*. “Variétés dans l’espèce humain”. T. III, 2009, p. 531).

¹²⁹⁰ Nas terras da América setentrional, Buffon afirma que era possível andar léguas e léguas de distância sem que se encontrasse uma única pessoa ou quaisquer vestígios que pudessem indicar a presença de algum ser humano. Quando se encontrava alguém “era sempre a distâncias extremamente grandes umas das outras e, em cada lugar, havia apenas uma família, às vezes duas ou três, mas raramente mais de vinte pessoas”. Esses agrupamentos ainda não eram considerados sociedades: “não se encontrou em toda essa parte da América nenhuma nação civilizada, o número de homens ainda era muito pequeno e seu estabelecimento nesses países demasiadamente novo para eles pudessem sentir a necessidade ou mesmo os benefícios de se reunir em sociedade” (Idem, pp. 530-532).

¹²⁹¹ “É verdade que tudo contribuiu para tornar o homem sociável”, diz o autor. As grandes sociedades, as sociedades policiadas, que dependem do uso da razão, “foram sem dúvida precedidas por pequenas sociedades que dependiam, por assim dizer, apenas da natureza”. A própria noção de família se apresenta enquanto “uma sociedade natural, tanto mais estável e mais bem fundada quanto mais necessidades e mais causas de apego houverem”. Ao contrário do que se passa em Rousseau, não se trata aqui de uma emergência histórica. Ela provém da morosidade do crescimento da criança, da atenção e dos cuidados constantes que os pais devem dedicar ao desenvolvimento adequado de seus filhos. Eis o motivo para essa defesa do laço conjugal natural: “muito diferente dos animais, o homem ainda quase não existe quando acaba de nascer; é nu, fraco, incapaz de qualquer movimento, privado de toda ação, reduzido a tudo sofrer, sua vida depende do socorro dado a ele” (Buffon. *Histoire naturelle*. “Discours sur la nature des animaux”. T. IV, 2010, p. 188).

depende menos de conveniências físicas do que de relações morais. Em outras palavras, a sociedade é apresentada como o resultado de uma decisão refletida do homem e, não obstante, é o ambiente no qual o homem poderá se desenvolver plenamente. Para o autor, o homem só se torna verdadeiramente homem em sociedade e graças à sociedade¹²⁹².

Sem a pretensão de abordar todos esses sentidos, tampouco de resolver as contradições em que o próprio Buffon se colocou¹²⁹³, restringimos nossa análise à segunda conotação, pois ela diz respeito diretamente às críticas que o senhor de Montbard dirige contra Rousseau. Em 1758, na seção intitulada *Animais carnívoros* (volume VII da *História natural*), o pensamento de Buffon ganha contornos mais precisos e se direciona para a natureza sociável do homem. É ao longo desta seção que Buffon irá marcar explicitamente a diferença de sua posição em relação às concepções de homem e de estado de natureza de Rousseau. Os outros textos, as *Variedades na espécie humana* (1749) e o *Discurso sobre a natureza dos animais* (1753) são anteriores ao aparecimento do *Discurso sobre a origem da desigualdade* (1755).

Como bem observou Claude Blanckaert, foi Locke quem inspirou Buffon em seu argumento inicial “sobre a necessidade da sociedade conjugal e parental”¹²⁹⁴. Lembremos Locke no capítulo “Do poder paterno”, do *Second Treatise of civil Government*:

Adão foi criado como um homem perfeito, seu corpo e sua mente em completa posse de sua força e de sua razão, e assim foi capaz, desde o primeiro instante, de promover seu próprio sustento e preservação, e governar suas ações de acordo com os ditames da lei da razão nele implantada por Deus. A partir dele o mundo foi povoado com seus descendentes, que nasceram todos bebês, frágeis e desamparados, sem conhecimento ou compreensão. Mas para suprir os defeitos deste estado imperfeito até o momento em que o progresso do crescimento e a idade

¹²⁹² Tal fato supõe um homem razoável anterior à sociedade. O homem, afirma o autor, “a princípio mediu sua força e sua fraqueza, comparou sua ignorância e sua curiosidade, sentiu que sozinho não podia bastar-se, nem satisfazer por si só a multiplicidade de suas necessidades [...], viu que a solidão era para ele apenas um estado de perigo e guerra, buscou a segurança e paz na sociedade, carregou suas forças e suas luzes para aumentá-las, unindo-as com as de outros: esta reunião é a melhor obra do homem, é o uso mais sábio sua razão. Com efeito, ele não é tranquilo, não é forte, não é alto, não comanda o Universo senão porque conseguiu comandar-se a si mesmo, domesticar-se, submeter-se e impor-se leis; em uma palavra, o homem é apenas homem porque ele soube unir-se ao homem” (Buffon. *Histoire naturelle*. “Discours sur la nature des animaux”. T. IV, 2010, p. 187).

¹²⁹³ De um lado, o autor admite o caráter fundamentalmente social do homem – uma espécie de sociabilidade natural fundada nas exigências em se garantir o desenvolvimento e crescimento das crianças –, que o opõe à animalidade. De outro, parece imaginar um cenário no qual a aparição das sociedades humanas supõe a existência prévia de indivíduos razoáveis, na medida em que há um engajamento livre para a formação social. Como, então, “um homem, que ainda não é um homem, pode decidir que a sociedade era a única solução razoável para se tornar um”? (Roger, Jacques. *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*. Paris: Fayard, 1989, p. 344).

¹²⁹⁴ Blanckaert, Claude. “La valeur de l’homme: l’idée de nature humaine chez Buffon”. In: *Buffon 88: Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon*. Paris: J. Vrin, 1992, p. 590.

o tivessem removido, Adão e Eva, e depois deles todos os pais, estavam sujeitos pela lei da natureza a uma obrigação de preservar, alimentar e educar as crianças que tivessem gerado; não como criaturas produzidas por eles, mas pela obra de seu próprio Criador, o Todo-Poderoso, a quem deviam delas prestar contas.¹²⁹⁵

Em 1758, a sociabilidade também será considerada como natural, sendo a união familiar seu primeiro momento. Buffon defende a ideia de que a sociedade se fundamenta na natureza e é exigida – segundo uma concepção que já aparecera em Locke e, também, em outros momentos da *História natural* – pelo próprio tempo necessário para o crescimento e desenvolvimento dos seres humanos ou pelo período indispensável à maturação e à autossuficiência da criança: “as crianças pereceriam se não fossem assistidas e cuidadas por vários anos”, nos diz o autor¹²⁹⁶. Sem a sociedade e todos os seus benefícios, o gênero humano não poderia, pois, perdurar. Ainda de acordo com o autor, a própria necessidade física que exige zelo e cuidado na conservação de uma criança “basta para demonstrar que a espécie humana não teria podido durar nem multiplicar-se senão em virtude da sociedade; que a união de pais e mães aos filhos é natural, já que é necessária”¹²⁹⁷. Em todos esses textos (*Discurso sobre a natureza dos animais*, *Animais carnívoros* e *Nomenclatura dos macacos*), vemos o mesmo argumento: o homem não é um animal; seu crescimento é mais lento, portanto, exige uma longa educação, uma família durável, razão da existência da linguagem e do pensamento. Os homens são, portanto, naturalmente sociáveis e, como tal, são dotados de linguagem, já que a morosidade no crescimento e no desenvolvimento da criança, bem como a dependência

¹²⁹⁵ Locke, John. *The Second Treatise of civil Government*. In: *Two Treatises of Government*. Cambridge: University Press, 1960, p. 305

¹²⁹⁶ Buffon. *Histoire naturelle*. “Les Animaux Carnassiers”. T. VII, 2011, p. 123. Ver também o segundo tomo: “se alguma coisa é capaz de nos dar uma ideia de nossa fraqueza, é certamente o estado em que nos encontramos imediatamente após o nascimento; incapaz de fazer qualquer uso de seus órgãos e de servir-se de seus sentidos, a criança que nasce precisa de socorros de todos os tipos, é uma imagem de miséria e dor, ela é nestes primeiros tempos mais frágil que qualquer um dos animais” (Buffon. *Histoire naturelle*. “Histoire naturelle de l’homme”. T. II, 2008, p. 468). No tomo IV: “os sentidos relativos ao apetite são, portanto, mais desenvolvidos no animal que acaba de nascer do que na criança recém-nascida. O mesmo se passa em relação ao movimento progressivo e a todos os outros movimentos externos: a criança mal consegue mover seus membros, levará muito tempo até que ela tenha força suficiente para mudar de lugar; o jovem animal, por sua vez, adquire em pouco tempo todas essas faculdades, já que elas são no animal apenas relativas ao apetite. O apetite é veemente e prontamente desenvolvido no animal e o único princípio de determinação de todos os movimentos; ao passo que no homem o apetite é fraco, só se desenvolve mais tardiamente e não deve influenciar tanto quanto o conhecimento na determinação dos movimentos. O homem é a este respeito mais tardio do que o animal” (Buffon. *Histoire naturelle*. “Discours sur la nature des animaux”. [T. IV]. In: *Œuvres*, 2007, p. 451).

¹²⁹⁷ Buffon. *Histoire naturelle*. “Les Animaux Carnassiers”. T. VII, 2011, p. 123.

prolongada, tornando necessário um longo comércio com os pais, fazem imperiosamente nascer uma comunicação pela linguagem, dando à sociedade seu fundamento na natureza.

Até digo que, a menos que se pretenda que a constituição do corpo humano tenha sido completamente diferente do que é hoje e que seu crescimento fosse muito mais rápido, não é possível sustentar que o homem tenha alguma vez existido sem formar famílias [...]. Ora, essa união não pode deixar de produzir um vínculo respectivo e duradouro entre os pais e a criança, e apenas isso já é o suficiente para que eles se acostumem entre si aos gestos, signos, sons e, em uma palavra, a todas as expressões do sentimento e da necessidade; o que também é provado pelo fato, já que os selvagens mais solitários têm, como os outros homens, o uso dos signos e da fala.¹²⁹⁸

Michèle Duchet considera que de uma sociedade natural caminha-se progressivamente a outras formas de organização social. Em Buffon, do mesmo modo que o homem é capaz de progredir, também se constata um desenvolvimento e um aperfeiçoamento social rumo à civilização. Passa-se, com isso, da “sociedade natural” formada pela família às “pequenas sociedades” e, destas, à civilização, às “sociedades policiadas”. Para Duchet, “as sociedades humanas desempenham um papel motor no desenvolvimento e progresso da espécie, que parece tender para o estado da civilização como seu fim natural”¹²⁹⁹. Para nosso argumento, não importa esta passagem insensível através de nuances imperceptíveis entre a forma mais simples e elementar de agrupamento humano (a família primitiva) e as mais complexas (as nações policiadas e civilizadas)¹³⁰⁰. Convém ao nosso propósito fazer o movimento contrário, isto é, descender metodologicamente por graus insensíveis das nações polidas e civilizadas até o grau mais elementar de organização social – fundado na natureza. O objetivo aqui é negar a existência possível do homem natural de Rousseau.

Ora, vemos que se descende por graus bastante insensíveis das nações mais esclarecidas, as mais polidas, aos povos menos industriais; destes últimos a outros mais grosseiros, mas ainda submetidos a reis e a leis; destes homens grosseiros passa-se aos selvagens, que são bastante dessemelhantes entre si, nos quais encontramos tantas nuances diferentes quanto as encontradas entre os povos policiados; alguns formam nações bastante numerosas submetidas a chefes; outros encontram-se em sociedades menores e submetem-se apenas aos usos;

¹²⁹⁸ Buffon. *Histoire naturelle*. “Les Animaux Carnassiers”. T. VII, 2011, p. 123.

¹²⁹⁹ Duchet, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris: Albin Michel, 1995, première édition 1971, p. 240.

¹³⁰⁰ Jacques Roger nega, aliás, essa possibilidade de uma ascensão contínua e regular em direção à civilização (Roger, Jacques. *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*. Paris: Fayard, 1989, p. 345).

e, finalmente, os mais solitários e os mais independentes deles, que não deixam de formar famílias e de submeterem-se a seus pais. Um Império, um Monarca, uma família e um pai, eis os dois extremos da sociedade: esses extremos são também os limites da natureza.¹³⁰¹

A sociedade – não importando qual a modalidade – é, segundo o autor, prescrita pela própria natureza, “fundada sobre a natureza”¹³⁰². Portanto, um homem vivendo isolado, sem se valer da palavra e sem reconhecer seus semelhantes, seria algo contrário à natureza, ou até mesmo antinatural. Para Buffon, esse homem descrito por Rousseau – como “vagando nas florestas sem indústria, sem palavra, sem domicílio, sem guerra, sem laços, sem nenhuma necessidade de seus semelhantes, assim como sem nenhum desejo de prejudicá-los” e que encontraria os indivíduos do outro sexo apenas para relações rápidas e fugidias – definitivamente não existe ou existe apenas enquanto ficção. Aos seus olhos a natureza exige da espécie humana um contato constante e certo auxílio, pelo menos no que concerne aos cuidados que os pais devem ter com os recém-nascidos e com as crianças.

Nessa perspectiva, quando Rousseau havia ordenado o afastamento de “todos os fatos, pois eles não se prendem à questão”¹³⁰³, queria dizer que “o homem da Natureza tendo desaparecido sem deixar nenhum traço histórico e vivendo todos os homens atualmente observáveis em sociedade, nenhum documento visível poderia ajudar a reconstruir o homem original”¹³⁰⁴. Buffon não pode aceitar este método e, por isso, referindo-se claramente a Rousseau, pontua as distâncias de seu fazer em relação ao cidadão de Genebra: “parece-me que quando se quer raciocinar sobre fatos, é preciso afastas as suposições e se fazer uma lei de não remontar senão depois de ter esgotado tudo o que a natureza nos oferece”¹³⁰⁵.

Nem mesmo os exemplos dos asselvajados (*homo feras*) seriam capazes de contestar essa verdade estabelecida, qual seja: “o homem, em todos os estados, em todas as situações e sob todos os climas, tende igualmente à sociedade; é um efeito constante de uma causa necessária, pois se relaciona com a própria essência da espécie, isto é, com sua propagação”. Os exemplos de isolamento absoluto são apenas exceções que acabam confirmando a regra. Para Buffon, os homens isolados perdem o acesso à herança cultural

¹³⁰¹ Buffon. *Histoire naturelle*. “Les Animaux Carnassiers”. T. VII, 2011, p. 121.

¹³⁰² Idem, p. 125.

¹³⁰³ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 132; ed. brasileira, p. 242.

¹³⁰⁴ Roger, Jacques. *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*. Paris: Fayard, 1989, p. 339.

¹³⁰⁵ Buffon. *Histoire naturelle*. “Les Animaux Carnassiers”. T. VII, 2011, p. 121.

do gênero humano. Por isso, são aos seus olhos basicamente criaturas alienadas e degeneradas.

Os casos evocados de crianças selvagens são o de Peter de Hanôver (1724) e Marie Angélique Leblanc, a menina de Songy em Champagne (1731)¹³⁰⁶. Buffon supõe um encontro entre Peter e Marie Angélique, do mesmo modo que Condillac imaginara nas páginas do *Ensaio* o encontro das duas crianças perdidas após o dilúvio e que desconheciam o uso dos signos¹³⁰⁷. Este encontro, suposto por Buffon, despertaria “a inclinação natural” para a sociabilidade e estes dois seres se reuniriam e formariam, de acordo com os preceitos ditados pela natureza, uma família. Em poucas gerações, esta família passaria a compor uma pequena sociedade e, por ventura, uma sociedade civil, maior e mais estruturada.

A menina selvagem encontrada nos bosques de Champagne e o homem encontrado nas florestas de Hanôver não provam o contrário; eles viveram em uma solidão absoluta, sendo assim, não podiam ter nenhuma ideia de sociedade, nenhum uso de signos ou das palavras; mas se eles tivessem se encontrado um ao outro, a inclinação da natureza os conduziria e o prazer os uniria; ligados um ao outro, eles logo se entenderiam, teriam primeiro falado a língua do amor entre si e, depois, a da ternura entre eles e seus filhos; aliás, esses dois selvagens vieram de homens em sociedade e, sem dúvida, foram abandonados na floresta, não na primeira idade, pois teriam morrido, mas aos quatro, cinco ou seis anos, uma idade, numa palavra, na qual eles já eram suficientemente fortes de corpo para obter sua subsistência, mas ainda muito fracos de cabeça para preservar as ideias que lhes haviam sido comunicadas. [...] Examinemos, portanto, esse homem em pura natureza, isto é, este selvagem em família. Por pouco que prospere, logo será líder de uma sociedade mais numerosa, cujos membros terão as mesmas maneiras, seguirão os mesmos usos e falarão a mesma língua; na terceira ou, no mais tardar, na quarta geração existirão novas famílias que poderão permanecer separadas, mas que, sempre unidas pelos laços comuns dos usos e da linguagem, formarão uma pequena nação que, aumentando com o tempo, poderá, de acordo com as circunstâncias, ou tornar-se um povo ou permanecer num estado semelhante ao das nações selvagens que conhecemos. Dependerá, acima de tudo, da proximidade ou do afastamento em que esses novos homens se encontrarão de homens policiados.¹³⁰⁸

Vislumbremos melhor o caráter que anima as críticas dirigidas a Rousseau. Visando responder e refutar Rousseau naquilo que se remete à sua defesa – curiosamente

¹³⁰⁶ Buffon já se valera destes dois casos em 1749, no volume III de sua *Histoire naturelle* (Buffon. *Histoire naturelle*. “Variétés dans l’espèce humain”. T. III, 2009, pp. 533-534).

¹³⁰⁷ Condillac. *Essai sur l’origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin, 2014, p. 193.

¹³⁰⁸ Buffon. *Histoire naturelle*. “Les Animaux Carnassiers”. T. VII, 2011, pp. 123-124.

ela mesma inspirada no próprio Buffon – do caráter herbívoro do homem do puro estado de natureza, Buffon sustenta que o homem no estado de natureza, “não se limitava a viver de ervas, sementes ou frutos e em todos os tempos, assim como a maioria dos animais, procurava se alimentar de carne”. Ou ainda, afirma que a “a dieta pitagórica”, isto é, o regime vegetariano, “preconizada por filósofos antigos e novos e até mesmo recomendada por alguns médicos jamais foi indicada pela natureza”¹³⁰⁹.

Como podemos agora suspeitar, muito mais do que uma mera crítica ao regime alimentar, as páginas dos *Animaux carnassiers* marcam uma oposição a todo o conjunto de ideias defendido pelo filósofo genebrino sobre o estado de natureza, a condição de isolamento e a independência do homem, a origem e os vícios da sociedade, entre tantos outros tópicos. Grosso modo, Buffon critica a hipótese de Rousseau – central para a inteligibilidade do segundo *Discurso* – sobre o isolamento absoluto do homem no puro estado de natureza e, tal como fizera John Locke, argumenta a favor de uma sociedade conjugal natural.

Distinguindo o “estado ideal” do “estado real de natureza”, o autor acusa Rousseau de se valer do primeiro termo e de construir apenas quimeras que, por sua vez, somente distorcem a realidade e condenam a vida em sociedade. Nesse sentido, Buffon sustenta que o estado de dispersão e independência humanas é uma mera suposição teórica. De modo análogo e ainda contra Rousseau, Buffon assevera que imaginar uma dieta exclusivamente herbívora, supor um estado de fertilidade da terra ou, ao menos, uma facilidade na obtenção dos meios de subsistência – fatores que evitariam os conflitos e a dependência entre os homens e garantiria uma situação de paz permanente –, não passariam de uma extravagância intelectual e uma quimera de felicidade. Com a palavra, Buffon:

na primeira idade nas eras de ouro, o homem, inocente como a pomba, comia avelã e bebia água; encontrando em toda parte a sua subsistência, não tinha inquietude, vivia independente, sempre em paz consigo mesmo e com os animais; mas assim que esqueceu sua nobreza, ele sacrificou sua liberdade para se reunir aos outros, a guerra e a idade do ferro tomaram o lugar do ouro e da paz; a crueldade e o gosto da carne e do sangue foram os primeiros frutos de uma natureza depravada, que os costumes e as artes terminaram de corromper. Eis o que em todos os tempos certos filósofos austeros, selvagens por temperamento, reprovaram no homem em sociedade: aumentando seu orgulho individual pela humilhação de toda a espécie, eles expuseram esse

¹³⁰⁹ Idem, p. 121.

quadro, que vale apenas por contraste e, talvez, porque seja bom apresentar às vezes aos homens quimeras de felicidade.¹³¹⁰

Esta passagem é muito ilustrativa e, de certa maneira, demonstra uma leitura bastante acertada da obra de Rousseau ao asseverar que o puro estado de natureza, imaginado por este último, é apenas um “estado ideal” cuja importância se dá pelo valor de contraste. Um estado, acrescenta Rousseau, “que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá”, mas cujo estabelecimento teórico se faz necessário para se formar um critério de avaliação do nosso estado presente¹³¹¹. Como afirma Buffon na *Nomenclatura dos macacos* (1766), o puro estado de natureza no interior do qual se supõe um homem “sem pensamento e sem palavra” não seria senão “um estado ideal, imaginário que jamais existiu”¹³¹².

Com tal afirmação, o autor da *História natural* pretende se desvincular da metodologia rousseauiana por não querer se afastar dos dados concretos oferecidos pela natureza, uma vez que almeja formular uma concepção de estado real de natureza. Ao contrário de Rousseau, Buffon sustenta que os “fatos”, afastados pelo primeiro, estão aí e que estes, invariavelmente, se prendem sim à questão. Aos seus olhos, o estado de natureza é um estado conhecido, é o próprio estado em que se encontram os selvagens historicamente observados: “é o selvagem vivendo no deserto, mas vivendo em família, conhecendo seus filhos, conhecido por eles, usando a palavra e fazendo-se entender”, nos diz Buffon.¹³¹³ Por isso, ele não pretende supor como faz

um filósofo, um dos mais orgulhosos censores de nossa humanidade*, que há uma distância maior do homem na pura natureza para o selvagem do que do selvagem para nós; que as idades que se passaram antes da invenção da arte da palavra foram muito mais longas que os séculos que levaram para aperfeiçoar os signos e as línguas.

* M. Rousseau [Nota de Buffon].

Poderíamos sair em defesa de Rousseau e dizer que Buffon não percebeu que a tréplica já se encontrava previamente desenvolvida em duas das notas de seu *Discurso sobre a desigualdade* (X e XII). Ao contrário de Rousseau, Buffon não consegue imaginar um puro estado de natureza em que os homens permaneceriam isolados e as

¹³¹⁰ Idem, pp. 121-122.

¹³¹¹ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p., p. 123; ed. brasileira, pp. 234-235.

¹³¹² Buffon. *Histoire naturelle*. “Nomenclature des Singes”. T. XV (originalmente, T. XIV), 1771, p. 16.

¹³¹³ Buffon. *Histoire naturelle*. “Les Animaux Carnassiers”. T. VII, 2011, p. 123.

mulheres poderiam, sem o auxílio do homem, garantir sozinhas a subsistência de suas crianças. Para ele, a existência social, em um primeiro momento familiar, possui um fundamento natural e os homens jamais viveram em um estado de dispersão e autossuficiência. Nesse sentido, ele acaba concordando com o argumento de John Locke ao defender a ideia de uma sociedade conjugal natural. Por isso, os mesmos argumentos, mobilizados na nota XII contra Locke, podem ser utilizados para criticar Buffon, basta trocar o nome do destinatário. Embora Buffon demonstre ser vantajosa e mesmo necessária à espécie humana a união permanente entre o homem e a mulher, “não se segue que isso tenha sido estabelecido desta forma pela natureza”. Buffon prova tão somente que poderia haver um motivo plausível para o homem se ligar a uma mulher quando ela tem um filho, mas não prova que ele deva permanecer ligado a ela antes do parto¹³¹⁴.

Já na nota X, Rousseau não hesita em se perguntar se os supostos animais (os orangotangos ou os *pongos*), cujas semelhanças com o ser humano tocam qualquer observador, não seriam na realidade verdadeiros homens selvagens, cuja raça dispersa nas florestas não teve a ocasião de desenvolver nenhuma de suas faculdades virtuais e não adquiriu qualquer grau de perfeição e, por isso, ainda se encontrava no estado primitivo de natureza. Trata-se de um argumento a serviço da tese principal do segundo *Discurso*, a saber, o isolamento e a independência absolutos do homem. Se eles forem homens, a existência de um estado de natureza anterior a toda e qualquer modalidade de organização social, em que as variedades humanas viveriam dispersas nas florestas, deixaria de ser uma pura hipótese filosófica. Por isso, a nota X responde de antemão a objeção de Buffon presente no tomo VII, de acordo com a qual os selvagens mais solitários encontrados no planeta já viviam em família e já possuíam o uso da palavra, assim como todos os outros homens. “Não se teria encontrado”, questiona Buffon, “percorrendo todas solidões do globo, animais humanos privados da palavrã surdos à voz como aos signos, os machos e as fêmeas dispersos, o pequenos abandonados, etc ?”¹³¹⁵

Ora, poder-se-ia inverter a questão: se eles tivessem sido realmente encontrados, ou se os *pongos* fossem comprovadamente inscritos no gênero humano, Buffon teria reconhecido sua humanidade? Certamente não, pois a linguagem e a sociabilidade são pensadas por ele como condições prévias da humanidade. Para Buffon, o homem natural e o homem selvagem contêm em germe o homem social e o homem civil, assim os

¹³¹⁴ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 217; ed. brasileira, p. 311.

¹³¹⁵ Buffon. *Histoire naturelle*. “Les Animaux Carnassiers”. T. VII, 2011, p. 123.

processos por meio dos quais eles se civilizam não produzem e não engendram nada que não esteja contido na natureza do homem. Já Rousseau, por sua vez, não pode fundamentar a recusa aos *pongos* do nome de “homens selvagens” em virtude de não falarem, já que “embora o órgão da palavra seja natural ao homem, a palavra em si não lhe é, porém, natural”. Seria uma razão fraca para os que sabem até que ponto a “perfectibilidade pode ter elevado o homem acima de seu estado original”¹³¹⁶.

Contudo, não convém fazer essa defesa. Para nosso propósito, o importante é esclarecer a diferença entre os autores. Eles tomam pontos de partida diferentes. Apesar de sabermos dos inúmeros e massivos empréstimos realizados pelo autor do *Discurso sobre a desigualdade* à *História natural*, é preciso considerar que as reflexões de cada um deles não se inscrevem no mesmo terreno, nem compartilham da mesma concepção de homem natural.

Sobre isso, é interessante concluirmos com as reflexões de Jean Ehrard. Segundo este intérprete, a hipótese de um estado de natureza não pode ser considerada como uma instância monolítica ao longo da história da filosofia. Podemos destacar duas das acepções que essa hipótese assumiu: “o estado do homem isolado” e a “relação natural do homem com seus semelhantes, independente de toda organização política”. Ainda segundo Ehrard, “foi nesse último sentido que o estado de natureza interessou, sobretudo, aos predecessores de Rousseau”, assim como, podemos com justiça acrescentar, a seus contemporâneos. Se considerarmos o estado de natureza como um estado de isolamento absoluto, tal como Rousseau o pintou na primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade*, é preciso encará-lo tão somente como uma “hipótese de trabalho, uma ficção”¹³¹⁷. Mas se admitirmos que esse estado já se constitui enquanto um estado social, tal como caracterizado em Buffon, ele pode receber um conteúdo histórico e empírico mais preciso: pequenas sociedades familiares; comunidades selvagens que vivem sem governo e sem leis; dentre tantas outras formas de agrupamentos sociais encontradas e catalogadas pelo mundo. Com isso, talvez a tréplica de Rousseau não seja propriamente justa, pois não se podem diluir as diferenças metodológicas e epistemológicas dos registros nos quais suas respectivas discussões estão inseridas. O diretor do jardim do rei não busca construir a história natural com base em uma história hipotética ou uma ficção metodológica que postule o isolamento absoluto do homem no estado de natureza. Aos

¹³¹⁶ *Discours sur l'origine de l'inégalité*. OC, III, 1964, p. 210; ed. brasileira, p. 304.

¹³¹⁷ Ehrard, Jean. *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1994, p. 476.

seus olhos, “o indivíduo isolado não existe na espécie humana, e o pretense estado de natureza imaginado por Rousseau é pura utopia.”¹³¹⁸

¹³¹⁸ Roger, Jacques. *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1993, p. 562.

BIBLIOGRAFIA

A) Obras coletivas e coletâneas:

Buffon 88: Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon (Paris, Montbard, Dijon, 14-22 juin 1988). Paris: Vrin, 1992.

Condillac et les problèmes du langage. Textes recueillis par Jean Sgard. Genève: Slatkine, 1982.

De l'animal-machine à l'âme des machines: Querelles biomécaniques de l'âme (XVIIe-XXIe siècles). Sous la direction de Jean-Luc Guichet. Paris: Publications de la Sorbonne, 2010.

Dictionnaire Universel François et Latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux. Tome I. Paris: Compagnie des Libraires Associés, 1752.

“Dissertation entre le docteur Wallis et le docteur Tyson sur l’usage où sont les hommes de manger la chair des animaux”. In: *Journal Économique ou mémoires, notes et avis sur l’agriculture, les Arts, le Commerce, et tout ce qui peut avoir rapport à la santé, ainsi qu’à la conservation et à l’augmentation des bien de famille, etc.* Paris: Chez Antoine Boudet. Janvier, 1754, pp. 177-188.

Enciclopédia, ou Dicionário razoadado das ciências, das artes e dos ofícios. Volume 3: Ciências da natureza. Organização e Tradução Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

Enciclopédia, ou Dicionário razoadado das ciências, das artes e dos ofícios. Volume 6: Metafísica. Organização por Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza. Traduzido por Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza, Thomas Kawauche. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. Edição online: <http://encyclopedia.uchicago.edu/>.

Entre forme et histoire: la formation de la notion de développement à l’âge classique. Présentation par Olivier Bloch, Bernard Balan et Paulette Carrière. Paris: Méridiens-Klincksieck, 1988.

Études Jean-Jacques Rousseau XVI, “Langues de Rousseau”. Montmorency: Musée Jean-Jacques Rousseau, 2005-2006.

Inventing human science. Eighteenth-century domains. Ed. Christopher Fox, Roy Porter and Robert Wokler. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1995.

L’Idée de « race » dans les sciences humaines et la littérature (XVIIIe-XIXe siècles). Textes réunis et présenté par Sarga Moussa. Paris: L’Harmattan, 2003.

Musique et langage chez Rousseau. DAUPHIN, Claude (org.). Studies on Voltaire and the eighteenth century. Oxford: Voltaire Foundation, 2004.

Philosophie de Rousseau. Sous la direction de Blaise Bachofen, Bruno Bernardi, André Charrak et Florent Guénard. Paris: Classiques Garnier, 2014.

Revue de Métaphysique et de Morale. Paris: Presses Universitaires de France PUF, n. 1, mars, 1999.

Rousseau et les sciences. Sous la direction de Bernadette Bensaude-Vincent et Bruno Bernardi. Paris: L'Harmattan, 2003.

B) Referências bibliográficas

AARSLEFF, Hans. *From Locke to Saussure*. London: Athlone, 1982.

ALIÈNOR, Bertrand. “Le blé des physiocrates”. In: *Cahiers philosophiques*, “Le végétal, savoirs et pratiques (I)”, n. 152 / 1^{er} trimestre 2018.

ARCO JÚNIOR, Mauro Dela Bandeira. *A palavra cantada ou a concepção de linguagem de Jean-Jacques Rousseau*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo/SP, 2013.

ARNAULD, Antoine; NICOLE, Pierre. *La Logique ou l'art de penser*. Paris: J. Vrin, 1993.

AROLLES, Serge. *L'Enigme des enfants-loups*. Paris: Publibook, 2007.

ASSOULY, Olivier. *Les nourritures de Jean-Jacques Rousseau: cuisine, goût et appétit*. Paris: Classiques Garnier, 2016.

BACHOFEN, Blaise. *La condition de la liberté: Rousseau, critique des raisons politiques*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2002.

BACZKO, Bronislaw. *Rousseau, solitude et communauté*. Traduit du polonais par Claire Brendhel-Lamhout. Paris, La Haye: Mouton, 1974.

BARROS, Manuel de. *Livro sobre nada*. Rio de Janeiro: Record, 1996.

BECKER, Evaldo; BECKER, Michele Amorin. “Contribuições de Rousseau ao entendimento dos desastres socioambientais contemporâneos” *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 37, n. 2, pp. 111-126, Maio/Ago, 2014.

BECKER, Evaldo. *Política e linguagem em Rousseau*. São Paulo, FFLCH-USP. Tese de doutorado, 2008.

_____. *Política e linguagem em Rousseau*. São Cristóvão: Ed. UFS, 2016.

- _____. “Política e linguagem em Rousseau e Condillac”. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 52, n. 123, pp. 49-74, 2011.
- BERNARDI, Bruno *La fabrique des concepts: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006.
- _____. “L’art de généraliser’: sur le statut de la généralité chez Rousseau”. *Rousseau et la philosophie*. Sous la direction d’André CHARRAK et Jean SALEM. Paris: Publications de la Sorbonne, 2004, pp. 155-169.
- _____. “Rousseau, une autocritique des Lumières”. Source: *Esprit*, No. 357 (8/9) (Août-septembre 2009), pp. 109-124. Published by: Editions Esprit Stable. Accessed: 11-04-2016. URL: <http://www.jstor.org/stable/24269143>.
- BINOCHE, Bertrand. *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.
- BLANCKAERT, Claude. “La classification des races au XVIIIe siècle. L’anthropologie naturaliste entre méthode et anti-méthode”. *Lumière*. Numéro 14. *L'invention et la représentation des races au XVIIIe siècle*. 2009, pp. 13-41.
- _____. “L’Anthropologie en France, le mot et l’histoire (XVIe-XIXe siècles)”. In: *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*. Nouvelle Série. Tome 1, fascicule 3-4, 1989.
- _____. “Le fait et la valeur: disciplines de l’observation dans les instructions ethnographiques (XVIIIe - XIXe siècle)”. In: *Apprendre à porter sa vue au loin. Hommage à Michèle Duchet*. Paris: ENS Éditions, 2009.
- BORGES JÚNIOR, Ciro Lourenço. *Verdade e virtude: os fundamentos da moral no Discurso sobre as ciências e as artes de J.J. Rousseau*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – FFLCH/USP, São Paulo, 2015).
- BOUCHARDY, François. “Note sur Condillac et Rousseau”. In: *Mélanges d'histoire littéraire et de philologie offerts à M. Bernard Bouvier*. Genève: Société Anonyme des Éditions Sonor, 1920, pp. 17-31. Edição consultada: Genève, Slatkine Reprints, 1972.
- BOUGEANT. *Amusement philosophique sur le langage des bêtes*. Genève: Librairie Droz; Lille: Librairie Giard, 1954.
- BOULLE, Pierre. *La planète des singes*. Paris: Julliard, 2004.
- BOULLIER. *Essai philosophique sur l'âme des bêtes*. Paris: Fayard, 1985.
- BUFFON. *Histoire naturelle*. Disponível em: <http://www.buffon.cnrs.fr/>
- _____. *Histoire naturelle*. Tome I. Paris: H. Champion, 2007.
- _____. *Histoire naturelle*. Tome II. Paris: H. Champion, 2008.
- _____. *Histoire naturelle*. Tome III. Paris: H. Champion, 2009.

- _____. *Histoire naturelle*. Tome IV. Paris: H. Champion, 2010.
- _____. *Histoire naturelle*. Tome VII, Paris: H. Champion, 2011.
- _____. *Histoire naturelle*. Tome XV (originalmente, T. XIV); Nouvelle Edition. Amsterdam: Chez J. H. Schneider, 1771.
- _____. *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2007.
- CHANTELOUBE, Isabelle. *La scène d'énonciation de Jean-Jacques Rousseau*. Lyon, Université Moulin, 2003.
- CHARRAK, André. *Empirisme et métaphysique: l'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac*. Paris, Vrin, 2003.
- _____. *Empirisme et théorie de la connaissance: réflexion et fondement des sciences au XVIIIe siècle*. Paris: J. Vrin, 2012.
- _____. "Le sens de l'expérience dans l'empirisme des Lumières: le cas de Condillac". *Quaestio* n°4. "L'Expérience", Brepols, 2004.
- _____. *Raison et perception: fonder l'harmonie au XVIIIe siècle*. Paris: Vrin, 2001.
- _____. "Rousseau et la musique: passivité et activité dans l'agrément". Paris: *Archives de philosophie*. Avril-juin, 2001, t. 64, cahier 2, pp. 325-342.
- _____. *Rousseau: de l'empirisme à l'expérience*. Paris: J. Vrin, 2013.
- CHEVALIER DE MÉRIAN. *Histoire du problème de Molyneux (huitième mémoire)*. In: *Les cahiers pour l'analyse*. Publiés par le Cercle d'Épistémologie de l'École Normale Supérieure. Paris: La société du Graphe, n. 2, mars-avril 1966.
- CHEYNE, George. *An Essay on Regimen. Together with five discourses, medical, moral, and philosophical: serving to illustrate the principles and theory of philosophical medicine and point out some of its moral consequences*. London, 1740. Consultado em 10/12/2015. Disponível em: https://books.google.fr/books?id=eZswAAAAYAAJ&printsec=frontcover&dq=An+Essay+on+Regimen&hl=fr&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=An%20Essay%20on%20Regimen&f=false.
- CHINARD, Gilbert. "Influence des Récits de Voyages Sur la Philosophie de J. J. Rousseau". *PMLA*, Vol. 26, No. 3, 1911, pp. 476-495.
- CHOTTIN, Marion. "La liaison des idées chez Condillac: le langage au principe de l'empirisme". *Astérion* [En ligne], 12 | 2014, mis en ligne le 24 juin 2014, consulté le 31 octobre 2017. URL: <http://asterion.revues.org/2503>.
- CLAPARÈDE, Edouard, "Rousseau et l'origine du langage". In: *Annales Jean-Jacques Rousseau*, 24, 1935.
- CONDILLAC. *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*. Tradução Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

- _____. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin, 2014.
- _____. *Œuvres Philosophiques*. Volume I et II. Paris: Presses Universitaires de France, 1947.
- _____. *Traité des animaux*. Paris: J. Vrin, 2004.
- _____. *Traité des sensations*. Paris: Fayard, 1984.
- _____. *Tratado das sensações*. Tradução de Denise Bottman. Unicamp: Editora da Unicamp, 1993.
- COREAL, François. *Voyages de François Coreal aux Indes occidentales, contenant ce qu'il y a vu de plus remarquable pendant son séjour, depuis 1666 jusqu'en 1697, traduits de l'espagnol*. Amsterdam: J.-F. Bernard, 1722, tome I.
- COUSIN, Victor. *Philosophie sensualiste à dix-huitième siècle*. 3^a édition. Paris: Librairie Nouvelle, 1856.
- COUTO, Mia. *A varanda do frangipani*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- CRAMPE-CASNABET, Michèle. Préface à l'édition de *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: Éditions Alive, 1998.
- CRETOIS, Pierre. "Rousseau comme précurseur de la philosophie sociale: dépasser la lecture honnéthienne de Rousseau". Consultado em 14/11/2016. http://www.academia.edu/25087790/Rousseau_comme_pr%C3%A9curseur_de_la_philosophie_sociale_d%C3%A9passer_la_lecture_honn%C3%A9thienne_de_Rousseau.
- DAGOGNET, François. *L'animal selon Condillac: Une introduction au Traité des animaux de Condillac*. J. Vrin: Paris, 2004.
- DANOWSKI, Débora; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há um mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2014.
- DELAPORTE, François. *Le seconde règne de la nature: essai sur les questions de végétalité au XVIII siècle*. Paris: Éditions des archives contemporaines, 2011 [Flammarion, 1979].
- DERATHÉ, Robert. "L'homme selon Rousseau". In: *Pensée de Rousseau*. Paris: Éditions du Seuil, 1984, pp. 109-124.
- DERRIDA, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit, 1967.
- _____. *Gramatologia*. Tradução Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- _____. "La linguistique de Rousseau". In: *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, n. 82, 1967.

- _____. *L'Archéologie du Frivole*. Paris: Galillé, 1990.
- _____. *Margens da filosofia*. Tradução Joaquim Torres Costa, Antônio M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991.
- _____. *O animal que logo sou*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- DESCARTES. *Oeuvres de Descartes. Correspondance*. Tome IV. Juillet 1643 – Avril 1647. Paris: J. Vrin, 1989.
- DIDEROT. *Œuvres philosophiques*. Paris: Éditions Gallimard, 2010.
- DORON, Claude-Olivier. *L'homme altéré: Races et dégénérescence (XVIIe-XIX siècles)*. Paris: Champ Vallon, 2016.
- _____. *Races et dégénérescence. L'émergence des savoirs sur l'homme anormal*. Histoire, Philosophie et Sociologie des sciences. Université Paris-Diderot – Paris VII, France, Thèse, 2011.
- DROUIN, Jean-Marc. *L'herbier des philosophes*. Paris: Seuil, 2008.
- _____. *Philosophie de l'insecte*. Paris: Éditions du Seuil, 2014.
- DUCHET, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières: Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot*. Paris: Albin Michel, 1995 [primeira edição, 1971].
- DUCHEZ, Marie-Elisabeth. “Principe de la Mélodie et Origine des langues: un brouillon inédit de Jean-Jacques Rousseau sur l'origine de la mélodie”. In: *Revue de musicologie*. Paris, 1974, Tome LX, n. 1-2, pp. 33-86.
- DUCLOS, Charles Pinot. *Remarques sur la grammaire générale et raisonnée*. In: ARNAULD, Antoine; LANCELOT, Claude. *Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal*. Genève: Slatkine Reprints, 1993.
- DUMONT, Louis. *Groupes de filiation et alliance de mariage: introduction à deux théories d'anthropologie sociale*. Paris: Éditions Gallimard, 1997.
- DURAND-SENDRAIL, Béatrice. “Mythe de la perfection linguistique dans l'Essai sur l'origine des langues”. In: *Études Jean-Jacques Rousseau*. Reims: Editions “A L'Écart”, 1992.
- EHRARD, Jean. *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1994.
- FELLOWS, Otis. “Buffon and Rousseau: Aspects of a Relationship”. In: *PMLA*. Vol. 75, No. 3, Jun., 1960.
- FONTENAY, Élisabeth de. *Le silence des bêtes: la philosophie à l'épreuve de la animalité*. Paris: Fayard, 1998.

- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- _____. *O nascimento da clínica*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.
- GARCIA, Daniela de Fátima. *A música sob a perspectiva crítica de Rousseau: uma análise da carta sobre a música francesa*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). IFCH-Unicamp, Campinas/SP, 2008.
- GODDARD, Jean-Christophe. *Brazuca, negão e sebento*. Traduzido por Karai Mirim. São Paulo: n-1 edições, 2017.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1983.
- GONTIER, Thierry. “Les animaux-machines chez Descartes: modèle ou réalité?”. In: *Corpus*. “L’âme des bêtes”. Paris: Fayard, 1991, n. 16/17.
- GROETHUYSEN, Bernard. *Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Éditions Gallimard, 1949.
- GUICHET, Jean-Luc. *Rousseau: l’animal et l’homme: L’animalité dans l’horizon anthropologique des Lumières*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006.
- _____. “L’homme et la nature chez Rousseau: L’homme de la nature, un homme absolument isolé ou détenteur déjà d’une certaine culture?”. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2002/1, tome 86, pp. 69-84.
- _____. “Locke, Condillac, Rousseau et la question de l’instinct”. *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*. Tome Cinquantième. Droz, 2012.
- GUSDORF, Georges. *Dieu, la nature et l’homme au siècle des lumières*. Paris: Payot, 1972.
- HASTINGS, Hester. *Man and Beast in French Thought of the 18th Century*. Baltimore: The Johns Hopkins Studies in Romance Literatures and Languages, vol. XXVII, 1936.
- HERZFELD, Chris. “Les pongos et les jockos sont-ils des animaux ou des hommes? L’épreuve de l’incertitude, de Rousseau aux singes parlants”, *Revue de primatologie* [En ligne], 4 | 2012, document 2, mis en ligne le 15 décembre 2012, Consulté le 25 novembre 2015. URL: <http://primatologie.revues.org/1010>.
- HONNETH, Axel. “Les pathologies du social. Tradition et actualité de la philosophie sociale”. In: *La société du mépris: vers une nouvelle Théorie critique*. Édition établie par Oliver Voirol; textes traduits de l’allemand par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix. Paris: La découverte/Poche, 2015.

- HORÁCIO. *Arte Poética*. In: *A poética clássica/ Aristóteles, Horácio, Longino*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 2005.
- HUBER, Adriana. *Pessoas falantes, espíritos cantores, almas-trovões: História, sociedade, xamanismo e rituais de autoenvenenamento entre os Suruwaha da Amazônia ocidental*. Tese (Doutorado) – Universidade de Berna, Suíça, 2012.
- JIMACK, Peter. “La genèse et la rédaction de l’Émile de J.-J. Rousseau”. In: *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Genève, vol. 13, 1960.
- KANT, Immanuel. “Resenha do escrito de Moscati: da diferença corpórea essencial entre a estrutura dos animais e a dos homens”. Tradução de Alexandre Hahn. In: *Kant e-Prints*, [S.l.], pp. 4-6, jan. 2013. Disponível em: <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/kant-e-prints/article/view/427>. Acesso em: 23 junho 2017.
- _____. *Définition du concept de race humaine. Opuscules sur l’histoire*. Traduction Stéphane Piobetta. Paris, GF Flammarion, 1990.
- KINTZLER, Catherine. *Poétique de l’opéra français de Corneille à Rousseau*. Paris: Minerve, 1991.
- _____. “Rameau et Rousseau: le choc de deux esthétiques”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Préface aux Écrits sur la musique*. Paris: Éditions Stock, 1979.
- LA METTRIE, Julien Offroy de. *L’homme-Machine*. Paris: Éditions Denoël/Gonthier, 1981.
- LARRÈRE, Catherine; LARRÈRE, Raphaël. *Do bom uso da natureza: para uma filosofia do meio ambiente*. Tradução Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget (primeira edição Aubier, 1997).
- LAUNAY, Michel. “Préface”. In: BOURDIN, Dominique. *Essai sur L’Essai sur origine des langues de Jean-Jacques Rousseau: pour une approche pragmatique du texte*. Editions Slatkine: Genève – Paris 1994.
- _____. “Préface”. In: BOURDIN, Dominique / Launay, Michel. *Index-concordance de l’“Essai sur l’origine des langues” de J.-J. Rousseau*. Genève-Paris: Editions Slatkine, 1989.
- _____; DUCHET, Michèle. “Synchronie et diachronie: l’Essai sur l’origine des langues e le second Discours”. *Revue Internationale de Philosophie*. Bruxelles, n. 82, 1967.
- LE ROY, Charles-Georges. *Sur l’intelligence des animaux*. Paris: Édition Sillage, 2017.
- LEFEBVRE, Philippe. *L’esthétique de Rousseau*. Paris: Editions SEDES, 1997.
- LEFEVRE, Roger. “Condillac, maître du langage”. In: *Revue Internationale de Philosophie*. Bruxelles, n. 82, 1967.
- LEIBNIZ. *Nouveaux essais de l’entendement humain*. Paris: Flammarion, 1990.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. “Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem”. In: *Antropologia estrutural dois*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- _____. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.
- _____. *Le regard éloigné*. Paris: Plon, 1983.
- _____. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris: Mouton. 1967.
- _____. *Mitológicas I. O Cru e o Cozido*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo, Cosac Naify, 2004.
- _____. *Mitológicas II. Do mel às cinzas*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo, Cosac Naify, 2004.
- _____. *Race et histoire*. Paris: Denoël, 1987.
- _____. *Totemismo hoje*. Tradução de Malcom Bruce Corrie. São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- _____. *Tristes Trópicos*. Tradução de Wilson Martins. São Paulo: Editora Anhembi, 1957.
- _____. ; ERIBON, Didier. *De perto e de longe*. Tradução de Léa Mello e Julieta Leite. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Tradução Anoar Aiex. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1973.
- _____. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Tradução Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- _____. *The Second Treatise of civil Government*. In: *Two Treatises of Government*. Cambridge: University Press, 1960.
- LOVEJOY, Arthur. *A grande cadeia do ser*. Tradução de Aldo Fernando Barbieri. São Paulo: Editora Palíndromo, 2005.
- _____. “Monboddo y Rousseau”. Traducido por Teresa Calderón Quindós. In: *Revista de Filosofia*. Vol. 63, 2007, pp. 171-194.
- MALSON, Lucien. *Les enfants sauvages: Mythe et réalité; suivi de Mémoire et rapport sur Victor de l’Aveyron* par Jean Itard. Paris: Éditions 10/18, 1964.
- MANDEVILLE, Bernard: *La fable des abeilles*. Traduction Lucien et Paulete Carrive. Paris: J. Vrin, 1998.
- MANN, Thomas. *Doutor Fausto*. Tradução Herbert Caro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

- MARQUES, José Oscar de Almeida. “Rousseau, fundador das ciências do homem?” In: *Verdades e mentiras: trinta ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau*. Ijuí: Editora Unijuí, 2005, pp. 249-272.
- MASTERS, Roger. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton: Princeton University Press, 1968.
- MASUDA, Makoto. “La diversité originelle des langues et des sociétés dans l’*Essai sur l’origine des langues*”. Etudes Jean-Jacques Rousseau, Tome second, Reims, 1988.
- MAUPERTUIS. *Dissertation physique à l’occasion du Nègre blanc*, 1744. Consultado em 21/11/2016. https://books.google.com.br/books?id=oItT4NXxIK4C&pg=PP9&lpg=PP9&dq=dissertation+physique+%C3%A0+l’occasion+du+N%C3%A8gre+blanc&source=bl&ots=H66dQ0DXze&sig=vK91F8hiSamMXbaBDVPWYeHekHY&hl=fr&sa=X&ved=0ahUKEwj04LPY_bnQAhXCIJAKHcGsDAAQ6AEIGzAA#v=onepage&q=dissertation%20physique%20%C3%A0%20l’occasion%20du%20N%C3%A8gre%20blanc&f=false.
- _____. *Vénus Physique* suivie de la *Lettre sur le progrès des sciences*. Paris: Édition Aubier-Montaigne, 1980.
- MENIN, Marco. “Jean-Jacques Rousseau vitaliste: La moralisation de l’hygiène médicale entre régime diététique et éthique alimentaire”. In: *Nuncius*, XXVII, 1, 2012.
- MONTAIGNE. *Essais*. Tome I. Paris: GF Flammarion, 1969.
- _____. *Essais*. Tome II. Paris: Garnier-Flammarion, 1979.
- MONTESQUIEU. *OC*, II. Paris: Gallimard, 1951.
- MONZANI, Luiz Roberto. *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.
- MOREL, Jean. “Jean-Jacques Rousseau lit Plutarque”. In: *Revue d’histoire moderne*, tome 1 N°2, 1926. pp. 81-102.
- _____. “Recherches sur les sources du Discours de l’inégalité”. *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*, tome cinquième. Genève: Chez A. Jullien, Éditeur; Paris: Honoré Champion; Leipzig: Karl W. Hiersemann, 1909, pp. 119-198.
- MORICE, Juliette. “Voyage et anthropologie dans l’*Émile* de Rousseau”. *Revue de métaphysique et de morale* 2013/1 (N° 77).
- MOSCATELI, Renato. *Rousseau frente ao legado de Montesquieu: imaginação histórica e teorização política*. Campinas, SP. Tese. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2009.
- _____. *Rousseau frente ao legado de Montesquieu: imaginação histórica e teorização política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

- MOSCONI, Jean. “Analyse et genèse: regards sur la théorie du devenir de l’entendement au XVIIIème siècle”. In: *Cahiers pour l’Analyse*, Paris, n. 4, 1966.
- NASCIMENTO, Milton Meira. “O *Contrato social* – entre a escala e o programa”. In: *Discurso*, nº 17. São Paulo: Editora Polis, 1988.
- _____. *Opinião pública e revolução: aspectos do discurso político na França revolucionária*. São Paulo: Nova Stella; Editora da Universidade de São Paulo, 1989.
- ORWELL, George. 1984. Tradução: Alexandre Hubner, Heloisa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- OVINGTON, J. “The Cape of Good Hope”. In: *A Voyage to Suratt*. London, 1696.
- PARADIS, Swann. “‘Parle et je te baptise !’ De l’âme des bêtes au siècle des Lumières”. In: *Voix plurielles*, vol. 12, nº 2, 2015. Consultado em 03/03/2017. Disponível em: <https://brock.scholarsportal.info/journals/voixplurielles/article/view/1272>.
- PESSOA, Fernando. *Poesia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PETTY, William. “The Scale of Creatures”. In: *The Petty Papers*. London: The Marquis of Lansdowne, 1927, vol. 2 [First Edition]. Reprinted in New York: Augustus M. Kelley Publishers, 1967.
- PIMENTA, Pedro Paulo. “Lévi-Strauss, Rousseau e o fim da filosofia”, *Ponto Urbe* [Online], 15 | 2014, posto online no dia 30 Dezembro 2014, consultado em 25 Fevereiro 2015. URL: <http://pontourbe.revues.org/2428>
- PINNA. “Un aperçu historique de ‘la théorie des climats’”. In: *Annales de Géographie*, t. 98, nº547, 1989.
- PIRÉ, George. “J. J. Rousseau et les relations de voyage” (*Revue d’histoire littéraire de la France*, 56º année, 1956, nº 3, juillet-septembre, pp. 355-378).
- POE, Edgar Allan. *Contos de Edgar Allan Poe*. Tradução José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1985.
- POLIAKOV, Léon. *O mito ariano: ensaio sobre as fontes do racismo e dos nacionalismos*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Perspectiva; Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.
- PRADO JÚNIOR, Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. Tradução de Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- PRÉVOST D’EXILES, Antoine-François. *Histoire générale des voyages*. La Haye: Pierre de Hondt, 1748. Nouvelle Édition. Tomo VI, Livro XIII.
- RADICA, Gabrielle. *L’histoire de la raison: anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris: H. Champion, 2008.

- RAMOS, Maurício de Carvalho. *A geração dos corpos organizados em Maupertuis*. São Paulo: Associação Filosófica Scientiae Studia: Editora 34, 2009.
- RÉAUMUR. *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*. Tome I. Paris: Imprimerie Royale, 1734.
- _____. *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*. Tome V. Paris: Imprimerie Royale, 1740.
- RIBEIRO, Lucas Mello Carvalho. *Um homem em toda a verdade da natureza: linguagem e escrita de si em Jean-Jacques Rousseau*. Belo Horizonte: UFMG. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. 2011.
- RICKEN, Ulrich. “Etienne Bonnot de Condillac: Iluminismo como antropologia sensorialista e filosofia da linguagem”. In: *Filósofos do século XVIII: uma introdução*. Org. Lothar Kreimendahl. Tradução de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Unisinos, 2007.
- ROBERT, Thomas. *L'origine du langage de l'animal humain: Rousseau, Darwin, Saussure*. Thèse de Doctorat présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Genève, Département de Philosophie, 2014.
- _____. “Rousseau et les Pongos”. *Revue de primatologie* [En ligne], 4, 2012, document 3, mis en ligne le 15 décembre 2012, Consulté le 25 novembre 2015. URL: <http://primatologie.revues.org/1009>.
- ROGER, Jacques. “Buffon et la théorie de l'anthropologie”. In: *Enlightenment studies in honour of Lester G. Crocker*. Edited by Alfred J. Bingham and Virgil W. Topazio. Oxford: The Voltaire Foundation, 1979.
- _____. *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*. Paris: Fayard, 1989.
- _____. *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1993.
- _____. *Pour une histoire des sciences à part entière*. Paris: Albin Michel, 1995, pp. 272-286.
- ROUSSEAU, J-J. *As confissões*. Tradução de Wilson Lousada. Rio de Janeiro :Ediouro, 1965.
- _____. *Carta a d'Alembert*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.
- _____. *Correspondance Complète de Jean-Jacques Rousseau*. Ed. R. A. Leigh. Genève, Banbury and Oxford, 1965-1998.
- _____. *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Introduction, notes, bibliographie et chronologie par Blaise Bachofen et Bruno Bernardi. Paris: GF Flammarion, 2008.

- _____. *Do Contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre as ciências e as artes; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural. Coleção *Os Pensadores*, 1973.
- _____. *Du Principe de la mélodie ou réponse aux erreurs sur la musique*. MsR 60. Bibliothèque Publique et Universitaire de Neuchâtel, 1755.
- _____. *Du Principe de la mélodie ou réponse aux erreurs sur la musique*. In: Wokler, Robert. *Rousseau on society, politics, music and language (Texte imprimé): an historical interpretation of his early writings*. New York: Garland, pp. 436-482, 1987.
- _____. *Émile ou de l'éducation*. Paris: Flammarion, 2009.
- _____. *Emílio ou da educação*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *Essai sur l'origine des langues*. Avertissement et notes de Charles Porset. Bordeaux: Ducros, 1969.
- _____. *Essai sur l'origine des langues. Fac-similé du manuscrit de Neuchâtel*. Paris: Honoré Champion Editeur, 1997.
- _____. *Essai sur l'origine des langues*. Bordeaux: Duclos, 1969.
- _____. *Institutions chimiques*. Livre II, Ch. I. Paris: Fayard, 1999.
- _____. *Júlia ou a nova Heloísa*. Tradução de Flávia Moretto. São Paulo – Campinas: Hucitec/Editora da Unicamp, 1994.
- _____. *Œuvres Complètes*. Sous la direction de Raymond TROUSSON et Frédéric S. EIGELDINGER. Version électronique: <http://rousseau.slatkine.com/>.
- _____. *Œuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*. Ed. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1959-1995. 5 volumes. (Col. Bibliothèque de la Pléiade).
- _____. *Os devaneios do caminhante solitário*. Tradução de Fúlvio Moretto. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.
- _____. *Princípios do Direito da Guerra*. Tradução de Evaldo Becker. In: Trans/Form/Ação vol.34, nº.1, Marília, 2011. Consultado em 01/10/2014 Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-31732011000100009&script=sci_arttext.

ROUSSEAU, Nicolas. *Connaissance et langage chez Condillac*. Genève: Droz, 1986.

SALINAS FORTES. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso editorial, 1997.

- SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paez, Izidoro Blikstein. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.
- SHIRATORI, Karen. *O olhar envenenado: da metafísica vegetal Jamamadi (médio Purus, AM)*. Tese de doutorado em antropologia social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, 2018.
- SILVA, Lourenço Fernandes Neto e. O animal em Condillac ou as reinvenções do humano. 2015. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.
- SLOAN, Phillip R. "The idea of racial degeneracy in Buffon's *Histoire Naturelle*". In: *Racism in the Eighteenth Century, Studies in Eighteenth Century Culture*, vol. III, Case Western Reserve University Press, Cleveland & London, 1973.
- SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
- _____. *Natureza e ilustração: sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.
- STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- _____. "Rousseau et Buffon". In: *Jean-Jacques Rousseau et son œuvre: Problèmes et recherches*. Commémoration et Colloque de Paris (16-20 octobre 1962) organisés par le Comité National pour la Commémoration de J.-J. Rousseau. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1964 (pp. 135-147).
- STRAUSS, Leo. *Natural right and history*. Chicago: The University of Chicago Press, 1953.
- STRIVAY, Lucienne. *Enfants sauvages: approches anthropologiques*. Paris: Éditions Gallimard, 2006.
- TINLAND, Franck. *L'Homme sauvage: homo ferus et homo sylvestris: de l'animal à l'homme*. Paris: L'Harmattan, 2003.
- VALÉRY, Paul. *Introduction à la Méthode de L. de Vince*. Paris: Ed. Gallimard, 1957.
- VIROLI, Maurizio. *La théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1988.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- _____. "Une société réduit à sa plus simple expression". Traduit du portugais par Martine Gomez. In: *Le siècle de Lévi-Strauss*. Paris: Saint-Simon; CNRS Éditions, 2008.

- VOLTAIRE. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, T. I. *Œuvres de Voltaire*. Tome XV. Paris: Chez Lefèvre Libraire, 1829.
- _____. *Traité de métaphysique. Mélanges*. Paris: Éditions Gallimard, 1961.
- WARBURTON. *Essai sur les hiéroglyphes des égyptiens*. Traduit par Léonard des Malpeines. Paris, Aubier Flammarion, 1977.
- WOKLER, Robert. "Perfectibles apes in decadente cultures: Rousseau's anthropology revisited" (originalmente, *Daedalus*, 1978, pp. 107-134). In: *Rousseau, the age of Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- _____. *Rousseau*. Tradução de Denise Bottmann. Porto Alegre: L&PM, 2012.
- WYSS, André. *Jean-Jacques Rousseau: l'accent de l'écriture*. Neuchâtel: Editions de la Baconnière, 1988.
- YASOSHIMA, Fábio. *Entre o canto das paixões e os artificios da harmonia: o pensamento musical de Rousseau contra o sistema harmônico de Rameau*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo São Paulo/SP, 2017.